

Des-encuentros



Vol. 2 Núm. 3 (2025); Vol.2, No. 3, Agosto-Diciembre 2025



Unidad Académica de
FILOSOFÍA

Directorio

Rector

Dr. Ángel Román Gutiérrez

Coordinación editorial

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Encargada del despacho de Secretaría General

Dra. Lorena Jiménez Sandoval

Gestión de la información

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Dr. Luis Miranda Rudecino

Secretario Académico

Dr. Hans Hiram Pacheco García

Diseño y Edición

Dr. Luis Miranda Rudecino

Director de Investigación y Posgrado

Dr. Jorge Issac Galván Tejada

Edición y corrección de estilo

Lic. Beatriz Elisa Acuña Díaz

Subcoordinación de Posgrado

Dr. José Guadalupe Arceo Olague

Diseño WEB – Contacto soporte

Dra. Montserrat García Guerrero

Dra. Elizabeth Gómez Rodríguez

Dra. Ana Eleonora Novoa Rivera

Director de la Unidad Académica de Filosofía

Dr. Leobardo Villegas Mariscal

Contacto

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

al_ortega@uap.uaz.edu.mx

Director de la MPCH

Dr. Luis Miranda Rudecino

Contacto soporte

revista.mpch@uaz.edu.mx

Directora general Des-encuentros

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Portada

Tarcisio Pereyra

“Tzompantli”, 2012

Consejo Editorial

Dr. Luis Miranda Rudecino

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Dra. Cintia Candelaria Robles Luján

Mtra. Arantza Monserrat García Durán

Mtro. César Jazzamoart Gutiérrez Filorio

DES-ENCUENTROS año 2, número 3, agosto-diciembre 2025 es una publicación semestral de la Unidad Académica de Filosofía, coordinada por la Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica, de la Universidad Autónoma de Zacatecas «Francisco García Salinas». Domicilio: Jardín Juárez 147, Centro. C. P. 98000. Zacatecas, Zacatecas, México. Teléfono: (492) 924 19 16. Página electrónica de la revista: <https://revistas.uaz.edu.mx/index.php/des-en> Correo electrónico: <revista.mpch@uaz.edu.mx>. Editor responsable: Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2024-121816353900-102. ISSN electrónico: (en trámite), ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez. Universidad Autónoma de Zacatecas, Avenida Preparatoria s/n, Fraccionamiento Progreso. C. P. 98060, Zacatecas, Zacatecas, México. Teléfono: (492) 924 19 16. Fecha de última modificación: 25 de noviembre de 2025. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluido el almacenamiento electrónico, siempre que sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alterar el contenido y dando los créditos a los autores. Tamaño del archivo 7 MB

Contenido

Perspectivas contrastadas sobre el <i>signo</i> y la <i>significación</i>: un análisis comparativo entre Husserl y Quine Contrasting perspectives on the <i>sign</i> and <i>signification</i> : a comparative analysis between Husserl and Quine Juan Carlos Martinez Trujillo	6
Mujer, voto, violencia y una habitación Woman, vote, violence and a room Eva María Gaytán Martínez	23
La obra de lo siniestro. Freud, Heidegger, Camus. The work of the sinister. Freud, Heidegger, Camus. Sergio Espinosa Pros	30
La muerte y el suicidio, una perspectiva de la antropología filosófica Death and suicide, a philosophical anthropological perspective Noe Contreras Torres	39
La inteligencia artificial: ¿espejo humano? Artificial intelligence: a human mirror? Luis Francisco Garcia Miranda	46
La comprensión del impresionismo musical según la hermenéutica de Gadamer en el caso específico de a pieza de Jeux d' eau de Ravel The understanding of musical impressionism according to Gadamer's hermeneutic in the specific case of Ravel's Jeux d' eau Natalia Rodriguez Lopez	55
Impacto de la IA en la educación: humanización o deshumanización. Educación Criticism of repressive art Sandra García Pérez	63
El mal en la narrativa de Antonio Parra Evil in the Fiction of Eduardo Antonio Parra: An Approach to <i>The Limits of the Night</i> Edwin Omar Marín Olán	78
El bandido como santo: pobreza y narcotráfico en la mística de Jesús Malverde The Bandit as Saint: Poverty and Drug Trafficking in the Mystique of Jesus Malverde Luis Fernando Guerra de la Torre	86

Disciplina lógica: argumento en contra de la disciplina física evangélica	96
Logical discipline: Argument against evangelical physical discipline	
Luisa Fernanda Villarreal González	
Diálogo entre la filosofía y poesía. <i>La poesía como resistencia ante la violencia en México</i>	109
Dialogue between philosophy and poetry. Poetry as resistance to violence in Mexico	
Luis Miranda Rudecino	
Acercamiento hacia Dostoievski y sus resonancias en el arte audiovisual: diálogos por el sentido de la vida.	123
Approaches to Dostoievski and its resonances in audiovisual art: dialogues for the meaning of life	
Arantza Monserrat García Durán	

Es un placer para nosotros presentar el tercer número de nuestra revista digital *Des-encuentros*, perteneciente a la Unidad Académica de Filosofía, coordinada por la Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica. Sin dudarlo, nuestra publicación se está consolidando como el lugar donde se dan a conocer ideas y se promueve el diálogo filosófico y certero, tan necesario en estos días. La filosofía es y será el pilar de esta eterna conversación. En este tercer número se exploran diversos temas como:

- La teoría de la significación y la expresión, junto a los conceptos de signo y oración en la filosofía de Husserl y Quine, centrándose en su concepción del significado, la expresión y el uso del lenguaje.
- El avance de las mujeres en el campo político, mismo que ha sido paulatino debido a la violencia simbólica que se ejerce en su contra desde las instituciones, pero principalmente desde la propia sociedad.
- La relación de la obra de arte con lo siniestro, afirmando que el arte se reconoce, tal y como observó Thomas Mann, por su relación con el tiempo; es arte si lo desafía. Una obra es resultado de lo que se puede llamar *una insensatez razonable*.
- La problemática de la muerte y el suicidio desde una perspectiva filosófica y antropológica. Partiendo del análisis de la muerte de Sócrates en la Apología de Platón y explorando la muerte como un destino inevitable.
- El análisis de la proliferación de modelos de lenguaje grande (LLM por sus siglas en inglés) de Inteligencia Artificial (IA), como una reflexión proveniente de la mirada humana al fenómeno: el avance de la denominada inteligencia artificial y su inserción en la vida cotidiana.
- La hermenéutica de Gadamer como base en la comprensión del arte como objeto, sentido y emoción en la pieza de Jeux d'eau, *Juegos de agua*.
- Una mirada hacia el humanizar en la educación, dirigida al desarrollo social o a la emancipación de la conciencia individual social; a partir de la formación profesional crítica, responsable y positivamente innovadora.
- La relación que tiene la noche con la violencia en el libro *Los límites de la noche* del escritor mexicano Eduardo Antonio Parra, desde las perspectivas de Hannah Arendt y Paul Ricoeur.
- El culto a Jesús Malverde, conocido popularmente como el “santo bandido de los pobres”. Una imagen utópica de la reconstrucción paulatina del mito y la leyenda, historias que narran milagros de un sujeto o un santo.
- Una hermenéutica sobre las estrategias de crianza en la iglesia evangélica latinoamericana que aceptan el castigo físico como una medida disciplinaria.
- Una ruta, un camino para la comprensión de la relación entre filosofía y poesía, identificando en primer lugar, cuál es la relación entre la poesía y la filosofía y en segundo lugar, la poesía como resistencia ante la violencia en México.
- Un ejercicio de escritura, reflexión y preguntas relacionadas con el sentido de la vida desde dos obras: una de ellas literaria y la otra en formato de película, donde convergen el análisis narrativo del cuento *El sueño de un hombre ridículo*, escrito por Fiodor Dostoievski y la película de 1992 del mismo nombre, del artista Aleksandr Petrov.

Agradecemos a cada uno de los autores que nos permiten disfrutar de estas charlas interminables.



Perspectivas contrastadas sobre el *signo* y la *significación*: un análisis comparativo entre Husserl y Quine

Contrasting perspectives on the *sign* and *signification*: a comparative analysis between Husserl and Quine

Juan Carlos Martínez Trujillo

Universidad de Guanajuato

*Autor para correspondencia: karlosmtzr@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6717-772X>

Perspectivas contrastadas sobre el *signo* y la *significación*: un análisis comparativo entre Husserl y Quine

Resumen

Este estudio examina la teoría de la significación y la expresión, junto a los conceptos de signo y oración en la filosofía de Husserl y Quine, centrándose en su concepción del significado, la expresión y el uso del lenguaje. A partir del análisis de Husserl, se explora la relación entre cómo la significación se constituye en la conciencia a través de estructuras ideales que trascienden el contexto inmediato. Para Husserl, el signo no es sólo una entidad física, sino un elemento con una dimensión intencional que lo vincula a una significación estable y objetiva.

Por otro lado, Quine rechaza la noción husserliana de significado como una estructura ideal y propone un enfoque empirista basado en el comportamiento lingüístico y la evidencia sensorial. Su distinción entre oraciones ocasionales y permanentes refleja su concepción del significado como algo dependiente del uso y la verificación empírica. En su visión, el lenguaje se explica mejor a través de la conducta observada y las interacciones dentro de una comunidad lingüística, sin recurrir a entidades abstractas.

El contraste entre ambos enfoques resalta dos maneras de comprender la significación: una centrada en la estructura intencional de la conciencia y otra en el análisis pragmático del lenguaje. Mientras Husserl subraya la dimensión interna del significado como una entidad ideal, Quine lo concibe como un fenómeno funcional ligado al uso y a la experiencia sensorial, esta comparación, permite una visión más amplia del problema de la significación.

Palabras clave: significado, signo, expresión, oración, empirismo, pragmatismo, Husserl, Quine.

Abstract

This study examines the theory of signification and expression, together with the concepts of sign and sentence, in the philosophies of Husserl and Quine, focusing on their conceptions of meaning, expression, and language use. Building on Husserl's analyses, it explores how signification is constituted in consciousness through ideal structures that transcend the immediate context. For Husserl, a sign is not merely a physical entity but one with an intentional dimension that links it to a stable and objective signification.

By contrast, Quine rejects the Husserlian notion of meaning as an ideal structure and proposes an empiricist approach grounded in linguistic behavior and sensory evidence. His distinction between occasion sentences and standing sentences reflects his view of meaning as dependent on use and empirical verification. On his account, language is best explained through observed conduct and interactions within a linguistic community, without appeal to abstract entities.

The contrast between these approaches highlights two ways of understanding signification: one centered on the intentional structure of consciousness, and the other on the pragmatic analysis of language. Whereas Husserl underscores the internal dimension of meaning as an ideal entity, Quine conceives it as a functional phenomenon tied to use and sensory experience. This comparison affords a broader perspective on the problem of signification.

Keywords: signification, sign, expression, sentence, empiricism, pragmatism, Husserl, Quine.

§1. Introducción

La obra de Husserl y la de Quine representan dos vertientes fundamentales: una que postula la existencia de un significado ideal e inmutable y otra que lo concibe como producto del uso y de la evidencia empírica. Con el fin de abordar estos planteamientos, es necesario establecer de antemano algunas definiciones esenciales: El *Signo* se entiende como el elemento que representa o designa algo ante un intérprete. En el contexto filosófico, se distingue entre el signo como señal que actúa de forma indicativa y el signo como expresión, que constituye el vehículo del contenido intencional pero los signos como tal “no expresan nada” (2006, § 1) ya que no tienen un *significado*. Mientras que la *expresión* es el conjunto articulado de signos que, mediante su combinación, permite manifestar un contenido intencional.

En Husserl, la expresión se integra en la unidad fenomenológica del acto psíquico y el contenido (*noema*).¹ Por último tenemos a la *significación*, que es la relación entre la

¹ El contenido o *noema* para la edición de 1913 de IL, no es el objeto en sí, sino en cómo el objeto se da en la experiencia. El noema no es más que el aspecto intencional –el “sentido” o significado– con el que un acto de conciencia (la *noesis*) se dirige hacia un objeto. Este contenido constituye lo que es “mentado” en el acto, independientemente de si el objeto existe efectivamente en el mundo; generalizando así generaliza el concepto de significado y lo extiende de los actos expresivos a todos los actos de conciencia. Mientras que para *Ideas I*,

expresión y el contenido que se pretende comunicar. Para Husserl, esta se asocia al contenido (*noema*) que representa el contenido ideal e inmutable en cada acto de *juicio*; en contraste para Quine, la significación surge del uso del lenguaje y se configura en la estructura de las oraciones y en la evidencia empírica.

§2. Exploración de la primera *Investigación lógica*: la variedad de los significados

En la primera *Investigación lógica* (IL) titulada *Expresión y significación*, Husserl aborda la distinción esencial entre el significado (*Bedeutung*) y el signo (*Zeichen*).² El filósofo alemán también se centra en el análisis del concepto de expresión (*Ausdruck*) y su relación con los significados. En este estudio, distingue los elementos propios de una expresión de aquellos que no le pertenecen o que pueden ser arbitrarios. Como resultado, establece una distinción entre diferentes tipos de signos y examina cómo esta diferencia se relaciona con las expresiones al adquirir y transmitir significado. Esto lo lleva a la siguiente afirmación sobre los signos:

Todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una *significación*, un «sentido», que esté «expresado» por el signo. En muchos casos no puede ni siquiera decirse que el signo «designa» aquello de lo cual es llamado signo. Y aun en el caso de que este modo de hablar sea justo, hay que observar que designar no vale siempre tanto como aquel «significar» que caracteriza las expresiones. (Husserl, 2006, p.233)

Esta reflexión lleva a Husserl a establecer una distinción fundamental entre dos tipos de signos. En primer lugar, se encuentran los signos indicativos (*Anzeichen*), que señalan algo, pero carecen de un significado intrínseco o intencional. Un ejemplo de ello sería el ardor como signo de una quemadura. En segundo lugar, están los signos expresivos (*Ausdruck*), que no sólo indican algo, sino que también llevan un significado intencional y son capaces de comunicar pensamientos, emociones u otros contenidos. Este tipo de signos se ejemplifica claramente en el lenguaje comunicativo. Husserl define los signos indicativos del siguiente modo: “En sentido propio sólo puede llamarse signo indicativo a algo, cuando este algo sirve efectivamente de señal de algo, para un ser pensante.” (Husserl, 2006, p.234)

Husserl considera al noema (o contenido intencional) se entiende como la forma en que se presenta el objeto en la experiencia, es decir, es el “contenido” o “aspecto” del objeto tal como es constituido en la conciencia. No se trata del objeto en sí mismo (ni de una entidad empírica independiente), sino de la manera en que el objeto es dado, con todas las estructuras de significado, sentido y apariencia que hacen posible el asentimiento en la experiencia. (2013, §94)

² La fenomenología husserliana surge como respuesta al *psicologismo* dominante en la filosofía del siglo XIX, que reducía las leyes lógicas a procesos psicológicos subjetivos. Influenciado por Franz Brentano —quien reintrodujo la intencionalidad como rasgo esencial de la conciencia—, Husserl rechaza esta postura al postular el *noema* como estructura ideal que trasciende la experiencia individual. Este enfoque también dialoga con Gottlob Frege, quien distinguió entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*), aunque Husserl radicaliza la idealidad del significado al anclarlo en la conciencia intencional, no en entidades abstractas externas.

Podemos entender que los signos indicativos son aquellos que señalan o indican algo, actuando como una indicación (*Anzeige*), pero sin poseer un significado intencional propio. Se utilizan para establecer una relación de indicación entre dos elementos. Un ejemplo ilustrativo sería una huella en la arena, que constituye un signo indicativo de que alguien caminó por allí. A través de este ejemplo, comprendemos que los signos indicativos se basan, en su mayoría, en relaciones causales o de asociación natural entre el signo y aquello que señala.

Por lo tanto, la relación entre el signo y su referencia es una conexión real y objetiva. Los signos indicativos constan de tres componentes: la señal, aquello señalado y un sujeto racional para quien la señal sirve como indicación de lo señalado. Esto permite al sujeto utilizar los signos indicativos como puntos de referencia para construir una imagen coherente del mundo, posibilitando juicios sobre realidades no directamente presentes en la percepción inmediata. Así lo expresa Husserl en la siguiente afirmación:

La motivación establece una *unidad descriptiva* entre los actos de juicio, en que se constituyen para el pensante las situaciones objetivas indicadoras e indicadas —unidad descriptiva que no debe concebirse como, verbigracia, una «cualidad de figura», fundada en los actos de juicio—; en ella reside la esencia de la señal. (Husserl, 2006, p. 234)

En consecuencia, todo lo indicado se percibe como una señal, es decir, como la relación común entre la señal y aquello que señala. Esto implica que una entidad (la señal) se utiliza para referirse a algo distinto de sí misma o para evidenciar la existencia de otra entidad. A partir de esta naturaleza de la señal, se desprenden dos distinciones importantes: las funciones de indicar o remitir y las de demostrar.

Por *demostrar*, Husserl entiende las inferencias lógicas en la deducción intelectual, donde se establecen conexiones entre premisa y conclusión. Como explica el autor: Esto implica que al raciocinar y demostrar subjetivos corresponden objetivamente el raciocinio y la demostración o la relación objetiva entre fundamento y consecuencia." (Husserl, 2006, p. 235). En contraste, la función de indicar o remitir queda excluida cuando no se encuentra la intelección, pues esta se refiere al nexo ideal entre los contenidos de los juicios en cuestión.

Siguiendo esta distinción, observamos que los signos expresivos (*Ausdruck*) presentan una naturaleza bastante diferente a la de los signos indicativos. Para Husserl, los signos expresivos, entendidos como expresiones lingüísticas en palabras, frases y otras formas de comunicación verbal, están intrínsecamente relacionados con los significados, otorgando a las expresiones la capacidad de transmitir pensamientos, emociones u otros contenidos intencionales.

De este modo, los signos expresivos no sólo indican (señalan) algo, sino que también portan un significado intencional. Están diseñados para expresar y comunicar las intencionalidades de un sujeto (emisor). Como afirma Husserl (2006):

El término *expresión* es tomado aquí, [...] que todo *discurso* y toda parte de discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión; sin que importe nada que el discurso sea verdaderamente hablado —esto es, enderezado a una persona con propósito comunicativo— o no. (p. 238)

A partir de esta definición, podemos entender que todo discurso, así como cada una de sus partes, forma parte de la expresión ya sea en forma hablada o escrita. En cambio, los gestos y ademanes que acompañan nuestros discursos quedan excluidos, ya que no son verbalizados y carecen de significado. Tras esta distinción, Husserl desarrolla los actos que dan origen a una expresión.

§3. La composición de la expresión: dimensión física y vivencia psíquica

Al comienzo del §6, Husserl distingue dentro de la expresión dos componentes fundamentales: la parte física del signo y la vivencia psíquica asociada a la expresión. La parte física corresponde a la manifestación tangible y perceptible de la expresión, como el sonido de una palabra pronunciada, la escritura en el papel o cualquier otra forma sensorial del signo. Lo físico se designa como todo aquello que puede ser visto, oído o percibido sensorialmente. Sin embargo, el signo físico por sí solo no posee significado; es un vehículo necesario, pero no suficiente, para la comunicación del sentido que se desea expresar.

La vivencia psíquica, por otro lado, corresponde a los estados de conciencia asociados al signo físico. Estas vivencias psíquicas convierten al signo físico en una expresión con significado, permitiendo que el signo represente algo más allá de su forma tangible. Como explica Husserl:

"Estas vivencias psíquicas son designadas con el nombre de sentido o significación de la expresión, creyéndose que esta designación alcanza a lo que esos términos significan en el discurso normal." (2006, p. 239)

A esto se suma lo señalado en el §8, donde Husserl enfatiza que en el *discurso de la vida solitaria del alma* las expresiones se muestran de manera esencial, al no contener ningún otro elemento más que aquellos que hacen que una expresión sea tal. Así, comprendemos que las vivencias psíquicas (sentido o significación) constituyen los estados intencionales de la conciencia que dotan de vida al signo físico. Estas vivencias permiten que el signo físico se convierta en un vehículo capaz de expresar un contenido significativo.

Con esta división, se establece que toda expresión consta de dos aspectos: su parte física, es decir, el signo sensible (la pronunciación de sonidos o la escritura de grafismos) y el conjunto de vivencias psíquicas que otorgan significado a la expresión, transformando signos vacíos, grafismos o garabatos en expresiones significativas.

Husserl (2006) señala que en el fenómeno de la expresión no se puede disociar la conjugación de sus elementos constitutivos: la dimensión física y los actos que le confieren significación. En los §§9-10 explica la siguiente idea:

Los actos que hemos distinguido, esto es, el fenómeno de la expresión por una parte y la intención significativa, con —eventualmente— el cumplimiento significativo, por otra, no forman en la conciencia una simple conjunción, como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar. (pp. 243-246)

Esta unificación entre la constitución como fenómeno físico y los actos que le confieren significación enfatiza, como se ha mencionado anteriormente, que la expresión física (escritura, símbolos, grafos) es necesaria para la comunicación, pero por sí sola no es suficiente para transmitir significado. El verdadero significado proviene de las expresiones que contienen los actos intencionales de la conciencia asociados a ellas. Sin estos actos, el signo físico permanece como una mera forma sin contenido.

§4. La unidad de la vivencia de la expresión

Esta misma unificación da paso a la unidad de la vivencia, lo que nos permite comprender cómo las expresiones lingüísticas adquieren significado. Mediante la integración de diversos actos de conciencia, se forma una experiencia unificada. Esta unidad no es simplemente una suma de partes independientes, sino una estructura coherente en la que los elementos individuales contribuyen a un todo significativo.

Los actos intencionales son aquellos de la conciencia que se refieren a un objeto, entidad o contenido específico. Husserl nos enseña que la intencionalidad es la característica fundamental de la conciencia ya que esta siempre es conciencia de algo. Esto implica que cuando escuchamos una palabra relacionada con un objeto o contenido específico, el sujeto no sólo percibe el sonido, sino que también dirige su intención hacia el concepto al que pertenece dicho objeto o contenido. Cuando digo "árbol", no sólo percibo el sonido de la palabra pronunciada sino que mi mente constituye intencionalmente una imagen vinculada a ese término.

Por último, los actos intencionales están acompañados de vivencias mentales (psíquicas), como percepciones, recuerdos y emociones, que entrelazan el acto de significar dentro de un contexto intencional. Estas vivencias permiten que los signos lingüísticos adquieran su pleno significado. Este contexto incluye tanto el trasfondo inmediato de la situación comunicativa como el conocimiento y las experiencias previas del individuo. Podemos afirmar que:

"Ser expresión es más bien un momento descriptivo en la unidad de vivencia entre el signo y lo designado." (Husserl, 2006, p. 245).

A esto se añade la idea fundamental de que:

Dicho de un modo puramente fenomenológico, esto no significa, sino que la representación intuitiva, en la cual se constituye el fenómeno verbal físico, experimenta una modificación fenoménica esencial, cuando su objeto asume la validez de una *expresión*. Permaneciendo inalterado lo que en ella constituye el fenómeno del objeto, cambia el carácter intencional de la vivencia. De este modo y sin que deba añadirse intuición ninguna para cumplir o ilustrar la intención, constituyese un acto de significar, que encuentra su sostén en el contenido intuitivo de la representación verbal, pero que es esencialmente distinto de la intención intuitiva dirigida a la palabra misma. Con este acto están frecuentemente fundidos de peculiar manera aquellos otros actos (o complejos de actos) que hemos llamado *cumplimientos* y cuyo

objeto aparece como aquel objeto que significa en la significación y respectivamente es nombrado mediante la significación. (Husserl, 2006, p. 245)

A partir del §11, Husserl introduce la noción de las distinciones ideales para explicar la relación entre la expresión y la significación. Esta noción es crucial para el filósofo alemán ya que permite comprender cómo las expresiones lingüísticas adquieren un significado que trasciende sus manifestaciones físicas concretas. La significación de una expresión no se agota en su manifestación física (verbal o escrita) ni se identifica con los actos que le dan significado, ya que no es meramente la vivencia significativa. Para Husserl, la significación es aquello que se mantiene idéntico e inmutable en todos sus elementos y es independiente del acto de juzgar.

Ahora bien, ese es mi juzgar, que he *notificado* aquí, ¿es acaso la significación de la proposición enunciativa? ¿Es lo que el enunciado *dice* y en este sentido expresa? Claro está que no. La cuestión sobre el sentido y significación del enunciado no será normalmente entendida por nadie de tal modo que vaya a recurrir al juicio como vivencia psíquica. Todo el mundo contestará a esa cuestión, diciendo que lo que el enunciado enuncia es siempre yo *mismo*, sea quien sea el que lo formule afirmativamente y sean cuales sean las circunstancias y tiempos en que lo haga; y ello es precisamente eso: que *las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto*, ni más, ni menos. (Husserl, 2006, p. 247)

§5. La idealidad de la significación

Para Husserl, la expresión y la significación son unidades ideales que trascienden las manifestaciones concretas y temporales de las expresiones, orientándose hacia una consideración de su naturaleza ideal y continua. Para comprender esta distinción, Husserl considera inicialmente las expresiones con sentido pleno como vivencias concretas. Esto incluye tanto el elemento físico de la expresión,³ conocido como el fenómeno de la expresión, como las vivencias mentales⁴ (psíquicas) que le otorgan sentido y cumplimiento.

Sin embargo, Husserl realiza un cambio de enfoque al pasar de la relación entre los actos a la relación ideal entre los objetos y sus contenidos. Así, transita de una consideración subjetiva y concreta a una objetiva e ideal. La expresión ideal no se refiere al producto sonoro o escrito en un momento y lugar específicos (*hic et nunc*) sino a la expresión en su forma ideal y constante. Husserl ilustra esto con el ejemplo del "residuo cuadrado" para demostrar que la expresión ideal es independiente de quién la pronuncie o escriba y no está sujeta a un momento particular, más bien que se presenta en su forma ideal.

De manera similar, la idealidad de la significación implica que la significación no es la vivencia de dar significado que experimenta un sujeto en un momento particular. En

³ Podemos entender el fenómeno de la expresión como el componente físico y perceptible de la expresión; esto puede ser, por ejemplo, el sonido de la palabra o la escritura de la misma.

⁴ Son los actos y estados de conciencia los que acompañan al fenómeno de la expresión, y son estos los que finalmente le otorgan su significado.

cambio, se refiere a la idealidad y constancia del significado de la expresión. Siguiendo el ejemplo anterior, la significación de "residuo cuadrado" permanece constante a pesar de las variaciones individuales en las vivencias de quienes entienden la expresión.

Husserl destaca una importante distinción entre: (i) *Las relaciones reales*, es decir, aquellas que existen entre los actos y sus vivencias. Estas comprenden los actos intencionales de dar sentido y cumplimiento en la mente del emisor y del receptor, donde las vivencias psíquicas proporcionan sentido a las experiencias subjetivas concretas que acompañan a los actos; (ii) *Las relaciones ideales*, que incluyen la unidad ideal de la expresión y la idealidad de la significación. La primera corresponde a la forma constante y universal de la expresión, independiente de su realización física concreta, mientras que la segunda hace referencia al contenido de significado constante y universal que corresponde a la expresión ideal.

En esta clase de expresiones, la multivocidad no es de naturaleza tal que pueda conmover nuestra convicción de la idealidad y objetividad de la significación. En nuestra voluntad está el limitar tal expresión a *una* significación, y en todo caso, la unidad ideal de cada una de las distintas significaciones no es menoscabada en lo más mínimo por la circunstancia accidental de recaer sobre las mismas designaciones. (Husserl, 2006, p.273)

Para comprender mejor este concepto, debemos entender que, para Husserl, lo que proporciona a la expresión su significado y referencia es la comprensión del *entrelazamiento* (*Verständnis*) entre la indicación y el significado. Así, tanto la expresión como el sentido que transmite son fundamentales. La esencia de la expresión radica en la intención significativa contenida en lo expresado. Esto se manifiesta en la pluralidad de vivencias y en la idealidad del significado. Lo que dice no es mi acto psíquico de suposición hipotética, aun cuando naturalmente tengo que haber ejecutado dicho acto para poder hablar verídicamente, como lo hago. Pero mientras este acto subjetivo es notificado, queda expresado algo objetivo e ideal, a saber, la hipótesis con su contenido conceptual, que puede ofrecerse como la misma unidad intencional en múltiples posibles vivencias mentales y que puede enfrentárselos con evidencia como uno y lo mismo en la consideración objetivo-ideal, que caracteriza todo pensamiento. (Husserl, 2006, p. 248) En varios momentos de la *Primera Investigación*, Husserl afirma que no existe una distinción real entre las especies y los concretos ideales (García-Baró, 2008, p. 84). Para el filósofo alemán, las especies son objetos ideales, aunque también pueden considerarse, desde otra perspectiva, como objetos reales. Esto se debe a que, cuando las pensamos, no nos referimos únicamente a ellas como representaciones intencionales, sino como esencias que se manifiestan en la realidad, realizándose temporalmente e individualizándose. La función de nuestro intelecto consiste en considerarlas como objetos reales y no sólo como representaciones.

Husserl justifica que estos llamados ideales se definen por su estado en la intención representativa, entendiendo que poseen un carácter universal que sólo se manifiesta en nuestro intelecto como ser intencional. Estas especies fenomenológicas son objetos ideales porque son comprendidas y afectadas por la universalidad de su condición de posibilidad, lo que permite que puedan ser pensadas. Como afirma Husserl (2006):

“La idealidad, en el sentido corriente, normativo, no excluye la realidad. El ideal es un modelo concreto que incluso puede existir como cosa real y estar ante nuestros ojos” (p. 289).

Esta idealidad no es normativa, ya que no contiene un límite ideal (§32) ni es un ideal de percepción al que se aproximen los casos singulares. Lo que Husserl intenta transmitir es que comprendamos esta idealidad como una variedad: la idealidad de un objeto, entidad o imaginación, que reúne todas las variedades de lo mismo. La idealidad de lo específico, en cambio, es lo opuesto exclusivo de la realidad o individualidad; no es un fin de posible aspiración, sino que su idealidad radica en la *unidad de la variedad*.⁵ No es la especie misma, sino lo singular que cae bajo ella, lo que eventualmente constituye un ideal práctico (Husserl, 2006, p. 289).

Por lo tanto, la idealidad del significado implica que este se extiende a la más amplia gama de expresiones. El significado, como especie, es la unidad ideal que subyace a la multiplicidad de vivencias significativas reales y particulares. Como indica Husserl:

“Esta verdadera identidad que aquí afirmamos no es otra que la identidad de la especie. Así y solo así puede abrazar como unidad ideal la multiplicidad de las singularidades” (2006, p. 288).

Consideremos el número 4 para ilustrar este argumento. Este número puede representarse de diversas maneras significativas: el número 4, el segundo número par en la serie de los números, etc. (Husserl, 2006, p. 289). Todas estas representaciones del número cuatro mantienen su identidad debido a la idealidad de su valor. Las vivencias significativas, aunque variadas, conservan un contenido ideal en su identidad, siempre refiriéndose a lo mismo. Según Husserl (2006):

“Así, pues, la universalidad que pensamos no se disuelve en la universalidad de las significaciones en las cuales la pensamos” (p. 289).

Por último, Husserl deja claro que hay significaciones que no pueden llegar a expresarse debido a nuestras limitaciones cognitivas (*concretos ideales*):

Pero no existe en sí una conexión necesaria entre las unidades ideales, que de hecho funcionan como significaciones, y los signos a que están unidas, esto es, mediante los cuales se realizan en la vida del alma humana. [...] Hay, pues, incontables significaciones que en el sentido corriente relativo de la palabra son significaciones meramente posibles, no llegando nunca a expresión e incluso no pudiendo llegar nunca a expresión, a causa de las limitaciones de las fuerzas cognoscitivas en el hombre. (Husserl, 2006, p. 291)

Para concluir esta exploración de la relación entre la expresión y el significado, es importante resaltar cómo la expresión adquiere significado en distintos estratos o niveles. En primer lugar, se logra una unificación de sus componentes físicos y psíquicos, lo que permite una comprensión integral del fenómeno. Posteriormente, se deja de lado la parte física para centrarse en la idealidad de las significaciones, que trasciende las manifestaciones físicas concretas. Este último estrato nos lleva a la universalidad, que se mantiene idéntica independientemente de las variaciones individuales y contextuales.

⁵ Para usos de la investigación se ha cambiado la palabra multiplicidad por variedad.

§6. El significado en Quine

Quine se inscribe en el *giro pragmático-analítico* de la filosofía del siglo XX, heredero del empirismo lógico de Rudolf Carnap. Sin embargo, rompe con este al rechazar la distinción analítico-sintético⁶ y las "entidades mentales"⁷ (como significados o proposiciones), que considera residuos metafísicos. Para Quine, el lenguaje no es un vehículo de ideas internas, sino un sistema de disposiciones públicas observables, donde la significación emerge de la interacción entre estímulos sensoriales y respuestas verbales (*significación estimulativa*). Esta postura consolida su naturalismo, opuesto a cualquier apelación a lo *ideal* husserliano.

El trabajo de Quine en relación con el análisis del significado consiste en cuestionar qué es, en realidad, el significado. Para él, el significado no reside en la mente, sino en el lenguaje. Dado que la unidad significativa del lenguaje se crea en la oración, la teoría de la significación debe originarse en las oraciones y no en las palabras. Mientras que, para Husserl, el acto de significación corresponde a la idealidad del contenido intencional en los actos (*in specie*) de la expresión, para Quine sucede lo contrario, pues el valor asignado a la significación se establece a partir de las oraciones. Para comprender mejor esta postura, es necesario adentrarnos en la taxonomía que Quine propone en su estudio del significado. Quine clasifica el estudio del significado en dos tipos de oraciones: ocasionales y permanentes. En la obra *La búsqueda de la verdad* (1990), señala que las oraciones ocasionales están directamente asociadas con nuestros estímulos sensoriales. Ejemplos de este tipo de oración serían: "Le está sangrando la nariz" o "Ahí va el camión". En estos casos, el significado se encuentra claramente vinculado a la ocasión en la que se enuncia la oración.

⁶ Los enunciados analíticos son aquellos cuya verdad se fundamenta en relaciones lógicas y de significado, como "Un soltero es un hombre no casado". Por otro lado, los enunciados sintéticos aportan información factual sobre el mundo y requieren verificación empírica, como "La nieve es blanca". Sin embargo, la verdad de un enunciado sintético no puede dilucidarse mediante una confrontación directa con la experiencia empírica, lo que hace cuestionable el concepto neopositivista de verificación. Esto se debe a que, como señala Quine, "nuestros enunciados acerca del mundo externo se enfrentan al tribunal de la experiencia sensible como un cuerpo total, y no individualmente" (1953, p. 75). Esta afirmación constituye la tesis del holismo, que Quine retoma de Duhem y que posteriormente se denominó "tesis Duhem-Quine". Dicha perspectiva dio lugar al holismo semántico, el cual sostiene que las proposiciones adquieren significado únicamente en su conjunto, nunca de manera aislada. Así, las teorías científicas conforman una totalidad coherente y no un mero agregado de proposiciones independientes cuya verdad pueda establecerse individualmente. Según Quine, este segundo dogma del empirismo -la concepción atomista y no holista de las teorías- comparte sus fundamentos epistemológicos con el primero: la distinción analítico-sintético.

⁷ Para Quine, las entidades mentales son "mitos útiles" mientras ayuden a predecir y explicar el comportamiento, pero no tienen un estatus ontológico privilegiado. Las teorías que postulaban entidades mentales como "ideas", "conciencia" o "estados intencionales" independientes del comportamiento observable. Influenciado por el conductismo, argumentó que los términos mentales (como "creer", "desear" o "percibir") deben analizarse en función de disposiciones conductuales, es decir, cómo se manifiestan en acciones y respuestas observables, no hay necesidad de invocar entidades mentales internas si el comportamiento puede explicarse mediante estímulos y respuestas.

Quine plantea que aquello que conecta la activación de los receptores nerviosos (la estimulación) con la teoría de las oraciones ocasionales es precisamente su relación con la evidencia empírica.

En *Palabra y Objeto*, Quine define a las oraciones ocasionales como aquellas en las que el asentimiento o disentimiento del hablante depende siempre de la presencia de un estímulo sensorial apropiado. Es decir, su valor veritativo se fija únicamente en virtud de la estimulación presente en el momento en que se pronuncian y, por ello, su contenido empírico es contingente a las circunstancias de la emisión. Esta definición se relaciona con lo que Quine llama “significación estimulativa”, pues, para él, el significado de dichas oraciones se explica en términos de la disposición a asentir o disentir que suscitan cuando se presentan junto a un estímulo concreto (1968, pp. 49-59).

Para Quine, las oraciones ocasionales cumplen, en los seres humanos, una función similar a la que tiene el canto en los pájaros o el maullido en los felinos. Además, en estas oraciones se encuentra la puerta de entrada al lenguaje, de la misma manera que ocurre con la ciencia. Las oraciones ocasionales se consideran una subclase de los enunciados ocasionales, es decir, aquellos en los que se emite un veredicto sobre su verdad y cuyo valor puede cambiar según las circunstancias en las que son enunciados. Un ejemplo de este tipo de oración sería “Nieva”, en contraste con los enunciados permanentes (o fijos), cuyo valor de verdad no depende de las circunstancias, como en “La nieve es blanca”.

El valor de verdad de una oración ocasional no solo depende de las circunstancias en las que se emite, sino también de que dichas circunstancias sean intersubjetivamente observables. Esto garantizaría, en cierta medida, su objetividad. Las oraciones ocasionales pueden combinarse para formar nuevas oraciones ocasionales, como ocurre en los casos de la conjugación y la predicación. Podemos ejemplificar de la siguiente manera: en el caso de la conjugación, una oración como “La luna sale y las luciérnagas se iluminan” ilustra la unión de dos oraciones ocasionales independientes; en el caso de la predicación, un ejemplo sería “La casa es amarilla”.

Para que la conjugación sea válida, basta con que cada una de las oraciones ocasionales se vuelva observacional, dejando así en claro que las oraciones observacionales son oraciones ocasionales que poseen el mismo significado estimulativo en relación con los miembros de la comunidad lingüística. Estas oraciones observacionales son las que se materializan en alguna región de la escena.

No es extraño que las oraciones observacionales realicen a la vez ambas funciones: la de vehículos de la evidencia científica y la de punto de partida de nuestra introducción en el lenguaje. Al fin y al cabo, las oraciones observacionales son el vínculo que une el lenguaje, científico o no, con ese mundo real del cual el lenguaje se ocupa (Quine, 1990, pp. 22-23).

En cambio, la predicación requiere que ambas materializaciones coincidan en la misma región escénica. Cito *in extenso* a Quine:

Una oración observacional puede constar de un único nombre o adjetivo, visto en este caso como una oración; así, ‘Lluvia’, ‘Frio’ o ‘Conejo’, en lugar de ‘Llueve’, ‘Hace frío’, ‘Es un conejo’. Las oraciones observacionales pueden ser combinadas para formar nuevas oraciones observacionales, utilizando simplemente, por ejemplo, la *conjunción*, como en ‘El sol sale y los pájaros cantan’. También podemos combinarlas mediante la *predicación*, es el caso de

‘Este guijarro es azul’, que resulta de combinar ‘Mira, un guijarro’ y ‘Mira, azul’. [...] Para que la conjunción se logre basta con que la estimulación nos muestre que cada una de las oraciones observacionales que la componen se materializa en alguna región de la escena —quizás un guijarro blanco por aquí, una flor azul por allá. (Quine, 1990, p. 21).

Quine señala que también existen casos en los que se realizan generalizaciones a partir de la unión de oraciones observacionales, las cuales adoptan la forma de “Siempre que ocurre esto, ocurre lo otro”. A este tipo de generalizaciones, Quine las denomina *categorías observacionales*. Esta clase de categorías observacionales se divide en dos tipos: libres y focales. Las categorías libres se limitan a generalizar a partir de una conjunción de oraciones observacionales, mientras que las focales generalizan a partir de oraciones observacionales predicativas. En estas últimas, Quine encuentra las raíces de la reificación. Un segundo paso en el camino de la reificación (y un paso que nos lleva esta vez más allá de las oraciones observacionales ordinarias) aparecía cuando llegábamos al nivel de las categóricas observacionales focales (§4). [...]. Recordemos que dicha diferencia consiste en que la categórica focal requiere que los dos rasgos —‘cuervo’ y ‘negro’, por ejemplo— se superpongan en la escena, mientras que la categórica libre no exige tal cosa. Con todo, en el punto de mira de las imágenes asociadas en un primer momento a ‘la palabra ‘cuervo’ aparecerá un cuervo, en tanto que el de aquellas asociadas en un primer momento con la palabra ‘negro’ se concentrará sobre lo negro. En la medida en que esto es así, las categóricas observacionales libres realizan suficientemente la exigencia de concentrarse sobre una región precisa. (Quine, 1990, pp. 45-46)

§7. Las oraciones *permanentes*

Aquí entra en juego la segunda categoría: las oraciones permanentes (o fijas). Estas oraciones se mantienen como un compromiso perenne una vez que han recibido el asentimiento, lo que implica que su valor veritativo permanece inmutable, independientemente del hablante y la ocasión. Un ejemplo de ello sería: “El hombre es un ser pensante”.

Para Quine, en las oraciones permanentes, la palabra y la oración suelen considerarse una combinación de una yuxtaposición de fonemas y un significado. Sin embargo, él sostiene que el significado de una expresión —ese puente formado por los fonemas— es algo externo a la propia expresión. En este sentido, Quine cuestiona la idea de que el significado resida en la mente, afirmando que es el lenguaje mismo el que determina la significación.

A partir de las oraciones permanentes, Quine desarrolla su crítica a la tradición filosófica, en la que se concebía que las ideas (palabras y objetos intencionales) y las proposiciones (oraciones) definían ese “algo” que constituía el significado. Desde este punto de vista, no son las oraciones mismas, sino las proposiciones las que se consideran verdaderas. Asimismo, las proposiciones y no las oraciones, son las que se encuentran en relaciones lógicas de implicación, lo que conduce a su inclusión en la ontología.

El estudio basado en las proposiciones no toma en cuenta las diferencias entre lenguajes ni las variaciones dentro de un mismo idioma. Frente a esto, Quine expresa que el significado de las oraciones permanentes es:

Mi objeción es más constringente que todo eso: si hubiera proposiciones, éstas suscitarían cierta relación de sinonimia o equivalencia entre las oraciones mismas: las oraciones que expresan una misma proposición serían equivalentes. Pues bien: mi objeción consistirá en sostener que la relación de equivalencia en cuestión no tiene sentido objetivo en el plano de las oraciones. Si es posible dejarlo fuera de toda duda, eso elimina la hipótesis de las proposiciones. (Quine, 1973, pp. 23-24)

La crítica de Quine deja claro que no podemos depender de ciertos tipos de identidades abstractas, como las proposiciones, para determinar la significación de las oraciones permanentes. Del mismo modo, la significación estimulativa no es suficiente para establecer el significado de estas oraciones, pues su valor no se reduce a meras asociaciones sensoriales o contextuales.

Para Quine el problema de la significación en las oraciones permanentes radica en que no permite que la noción de una expresión presuponga la noción de significado. Al referirnos al significado de estas oraciones debemos iniciar el análisis desde el verbo intransitivo "significar" o "tratar". Así, en su uso intransitivo, "significar" es lo que una expresión o un conjunto de expresiones hacen.

Según Quine, al emprender esta investigación, llegamos a comprender qué hace una expresión cuando significa y cómo la concebimos, sin necesidad de recurrir a entidades trascendentes a la oración. A partir de este análisis, podemos afirmar que el significado de una expresión es el conjunto de todas las expresiones que poseen un carácter semejante al suyo. Quine lo expone con claridad en su obra *Teorías y cosas* (1983):

Pues una vez que entendemos en qué consiste el que las expresiones signifiquen de modo semejante, es fácil u conveniente invocar arbitrariamente ciertos objetos especiales y *dejar* que las expresiones los signifiquen – reconstruyendo así nuestro verbo como transitivo. Al elegir un dominio de objetos para este fin y al asignarlos a las expresiones con sus llamados significados, lo único que importa es que se asigne el mismo siempre y solo a expresiones que signifiquen de modo semejante, si podemos disponerlo así, entonces en adelante podemos decir alegremente que las expresiones que significan de modo semejante *tienen el mismo significado*. (pp. 61-62)

De este modo, podemos afirmar que el significado de una expresión es el conjunto de todas las expresiones que significan de forma semejante a ella. La teoría busca resaltar que las expresiones adquieren su significado dentro de un sistema lingüístico y que no es posible determinar el significado de una oración permanente a partir de una sola expresión, ya que este surge únicamente del uso de las formas lingüísticas. Así, se puede distinguir su carácter convencional en el sentido de que dependen del lenguaje y no de una condición exterior que establezca su uso para el hablante. En este sentido, Quine sostiene que la significación de las oraciones permanentes debe buscarse en las expresiones lingüísticas, las cuales se adquieren a través del proceso de aprendizaje del lenguaje.

§8. La crítica de Quine al mito del museo

Quine radicaliza su empirismo al rechazar el mito del museo, postulado en la obra *Palabra y objeto*, metáfora que ridiculiza la idea de los significados como objetos mentales exhibidos en una galería interior. Para él, postular significados como entidades inmutables del mismo modo en que se exhibirían obras de arte en un museo es tan absurdo como creer que las palabras son simplemente etiquetas que apuntan a exhibiciones privadas. Mientras que Husserl, en su fenomenología, sostiene que el significado de una palabra, por ejemplo, “conejo” se funda en el contenido ideal (*noema*) que unifica todas sus apariciones fenoménicas, Quine argumenta que tal idealidad es insostenible. Para él, no existen esencias fijas; en cambio, lo que llamamos “significado” se compone de estímulos sensoriales y disposiciones conductuales.

Quine define los estímulos sensoriales de la siguiente manera: "Los estímulos que un sujeto experimenta en un momento dado no son otra cosa, para mí, que el conjunto temporal y ordenado de todos sus receptores sensoriales activados en ese momento." (1990, p. 2) Por otro lado, las disposiciones conductuales se refieren a las tendencias observables y públicamente verificables de los individuos para responder de manera específica a ciertos estímulos o situaciones, especialmente en el contexto del uso del lenguaje. Estas disposiciones no son entidades mentales abstractas⁸ —como "significados" o "ideas"—, sino patrones de conducta aprendidos y reforzados a través de la interacción social y la experiencia empírica. Estas disposiciones pueden encontrarse en las oraciones observacionales.

Desde la perspectiva de Quine, y tomando de ejemplo de lo que une la palabra, como “gavagai”⁹ —término utilizado en su famoso experimento de traducción radical— con el concepto de “conejo” no es la posesión de una esencia inmutable, sino la existencia de patrones de respuesta a estímulos similares. En otras palabras, el significado surge de las reacciones y comportamientos observables en contextos específicos, lo que subraya su carácter eminentemente contingente y cultural. Esta posición pone en duda la posibilidad de sostener un significado inmutable si este depende, en última instancia, de prácticas lingüísticas y contextos históricos.

Husserl podría replicar que la intersubjetividad —la capacidad de compartir experiencias y empatizar con otros— proporciona una base para la estabilidad de los

⁸ Quine acepta ciertas entidades abstractas necesarias para la ciencia; por ejemplo, las clases (y los números), porque tienen un criterio claro de individuación (son idénticas si sus miembros lo son). Como el resto de las entidades abstractas no tienen un criterio claro de individuación, son rechazadas del esquema conceptual científico. (Skidelsky, 2003, p.54)

⁹ "Gavagai" podría traducirse como "conejo", "estado de conejo" o "parte indeterminada de conejo". Este ejemplo ilustra la dificultad para determinar la referencia exacta de un término debido a la inescrutabilidad de la referencia, mostrando así que diferentes traducciones pueden ser igualmente válidas sin que exista un modo objetivo de decidir cuál es la correcta. Se trata de un término empleado por Quine en su tesis sobre la indeterminación de la traducción (1990/91, p. 51). Este postulado, basado en la tesis ontológica de Quine acerca de la indeterminación de la traducción, plantea la imposibilidad de individuar objetos a partir de cuestiones de hecho. Asimismo, la misma tesis permite elaborar traducciones rivales e incluso incompatibles, pero válidas dentro de un lenguaje, aun cuando estas conlleven divisiones del mundo en objetos completamente distintos.

significados. En efecto, para Husserl, la empatía y la constitución intersubjetiva garantizan que el *noema* de “conejo” tenga un carácter estable entre diferentes sujetos. Sin embargo, Quine insiste en que incluso la estabilidad intersubjetiva es producto de convenciones culturales y prácticas lingüísticas contingentes, no de una estructura a priori universal.

§9. Conclusión

Como conclusión para Husserl, el signo es visto como el vehículo o el elemento que, al articularse en una expresión, posibilita el acceso al contenido intencional. En su enfoque fenomenológico, la expresión no es meramente una manifestación física (ya sea oral o escrita), sino que se integra en la unidad del acto de conciencia, en el que se da la correlación entre la noesis (el acto de pensar o percibir) y el noema (la forma en que el objeto es constituido en la vivencia). Desde esta óptica, el significado se concibe como la estructura ideal e inmutable que acompaña al contenido intencional en cada acto de juicio. Así, aunque el signo por sí mismo no exprese nada de manera directa –ya que su significación depende de la vivencia del sujeto– es precisamente en la relación entre el signo y la vivencia psíquica donde se gesta la significación. Este sentido ideal se manifiesta a través de la capacidad de la expresión de transmitir un contenido que, pese a las variaciones contextuales, mantiene una esencia común. La esencia de la expresión radica, por tanto, en la unidad íntima entre su componente físico y el componente vivencial, lo que permite que el signo se eleve desde un mero vehículo perceptible a la categoría de portador del significado. En este sentido, Husserl nos invita a considerar la expresión lingüística como el punto de convergencia entre lo sensible y lo ideal, entre lo efímero y lo permanente, de modo que el significado se constituye como una entidad que trasciende la mera materialidad del signo.

En contraste, Quine adopta una postura radicalmente distinta al trasladar el origen del significado del ámbito de la experiencia consciente al uso público y observable del lenguaje. Según Quine, el significado no reside en la mente de los hablantes, sino en la manera en que las oraciones se utilizan y en la evidencia empírica que las respalda. Para él, la función de las oraciones es fundamental para comprender el significado: mientras que las oraciones ocasionales dependen de estímulos sensoriales y de la situación particular de enunciación, las oraciones permanentes mantienen un valor veritativo inmutable, independientemente del contexto. En este marco, la significación se configura a partir del conjunto de todas las expresiones que, a través de una práctica lingüística intersubjetiva, se asocian de forma consistente a un mismo contenido. La crítica de Quine a la noción de significados inmutables –como aquellos postulados en las teorías tradicionales que ubican el significado en una entidad ideal en la mente– pone énfasis en que el significado se origina en el sistema del lenguaje y en la manera en que las oraciones cumplen una función comunicativa. La equivalencia entre expresiones que signifiquen lo mismo se deriva, para Quine, de la constancia en el uso y la intersubjetividad, lo cual permite eliminar las abstracciones excesivas sobre el significado y enfocarse en las prácticas lingüísticas mismas.

El análisis comparativo de ambas posiciones revela que, mientras Husserl subraya la importancia de la experiencia consciente y la intencionalidad para la constitución del significado, Quine insiste en el carácter público y pragmático del lenguaje como fuente de

significado. En el enfoque husserliano, el signo adquiere su relevancia al mediar entre la vivencia interna y la estructura ideal que organiza el contenido del pensamiento; esta estructura, al ser inmutable en su esencia, otorga a la expresión un carácter universal que trasciende la individualidad del sujeto. Por otro lado, Quine rechaza la idea de que el significado tenga una existencia interna o mística en la mente, argumentando que el significado es una propiedad emergente del uso de la lengua y que la verdad de una oración depende, en última instancia, de su verificabilidad en la experiencia compartida.

Ambas perspectivas, aunque aparentemente en oposición, ofrecen elementos cruciales para una comprensión integral de la teoría del signo y la significación. Por un lado, la fenomenología husserliana nos obliga a reconocer que toda expresión es inseparable de la vivencia intencional en la que se produce, lo que implica que el significado es, en cierto sentido, un fenómeno interno y estructural. Esto permite abordar problemas clásicos como la distinción entre lo que se percibe y lo que se intuye o se representa idealmente. La noción de contenido (*noema*), entonces, actúa como puente entre la experiencia individual y la configuración ideal del contenido, ofreciendo una herramienta conceptual para analizar cómo los actos de conciencia constituyen el objeto del pensamiento.

Por otro lado, la propuesta quineana nos recuerda la importancia de situar el significado en el contexto del uso lingüístico y en la evidencia empírica. Al clasificar las oraciones en ocasionales y permanentes, Quine enfatiza que la función comunicativa y el contexto de enunciación son determinantes para la constitución del significado. En esta visión, el significado se funda en la práctica social del lenguaje, lo que elimina la necesidad de recurrir a entidades abstractas o ideales que trascienden el uso concreto de las expresiones. Esta aproximación es especialmente útil para comprender cómo se forman las generalizaciones y cómo se mantienen las relaciones lógicas entre enunciados en una comunidad lingüística.

En estas diferencias metodológicas y ontológicas presentadas, ambas aproximaciones comparten la preocupación por explicar cómo se da el significado y cómo el signo, la expresión y el contenido se interrelacionan en el proceso de comunicación y en la constitución del conocimiento. Husserl, desde una perspectiva fenomenológica, nos invita a explorar la estructura interna de la experiencia y a desentrañar la constitución ideal del objeto a través del contenido (*noema*), lo que permite comprender el significado como un contenido inmutable en cada acto de conciencia. Quine, en cambio, nos insta a centrar el análisis en el uso del lenguaje, donde el significado se construye a partir de la función de las oraciones en la comunicación y de la evidencia empírica que la respalda.

Bibliografía

Husserl (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía Fenomenológica*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949; 2a. edición revisada y ajustada a la edición alemana en Husserliana, 1962. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano, UNAM-Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico

----- (2006). *Investigaciones l3gicas. Tomo I*. Trad. Manuel G. Morente y Jos3 Gaos. Madrid: Alianza.

Skidelsky, L. (2003). An3lisis filos3fico: Strawson entre Wittgenstein y Quine. *Di3noia*, Vol. XLVIII, (51) pp. 29–60.

Quine, W.V.O. (1973). *Filosof3a de la l3gica*. Trad. de Manuel Sacrist3n, Alianza, Madrid.

----- (1951). Dos dogmas del empirismo. *Desde un punto de vista l3gico*, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 49-81

----- (1990). *La b3squeda de la verdad*. Trad. de Javier Rodr3guez Valc3rcel, Cr3tica, Barcelona.

----- (1968). *Palabra y Objeto*. Trad. Manuel Sacrist3n, Biblioteca Universitaria Labor

----- (1983). *Teor3as y cosas*. Trad. de Antonio Ziri3n, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, M3xico.



Mujer, voto, violencia y una habitación

Woman, vote, violence and a room

Eva María Gaytán Martínez

Doctorado en Estudios Contemporáneos, Universidad Autónoma de Zacatecas, México

*Autor para correspondencia: evivanita@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-2453-3172>

Mujer, voto, violencia y una habitación

Resumen

En este artículo se realiza una breve recapitulación del avance de las mujeres en el campo político, mismo que ha sido paulatino debido a la violencia simbólica que se ejerce en su contra desde las instituciones, pero principalmente desde la propia sociedad.

Para comprender este concepto se trató de describir desde Pierre Bourdieu el sociólogo que lo acuñó y la visión de Virginia Woolf la literata y precursora del feminismo quien influyó en él.

Palabras clave: violencia simbólica, participación política, dominación, México

Abstract

This article provides a brief overview of the progress women have made in the political sphere—a process that has been gradual due to the symbolic violence exercised against them by institutions, but mainly by society itself. To understand this concept, the article draws on the ideas of Pierre Bourdieu, the sociologist who coined the term, and the perspective of Virginia Woolf, the writer and pioneer of feminism who influenced his thought.

Key words: symbolic violence, political participation; domination; México

El camino que la mujer ha recorrido históricamente en cualquier ámbito se ha caracterizado por ser largo y sinuoso, cada logro obtenido se ha alcanzado con luchas personales y sociales, en ese orden, porque la batalla se gana cuando la conciencia despierta y reclama lo que por derecho le corresponde. Al paso de los años y desde un espacio de privilegio (ganado a pulso por las *ancestras*, pero privilegio al fin) en el que muchas mujeres vivimos y viendo en retrospectiva podrían no ser tan impactantes algunos de los logros, pero es fácil dimensionar si comenzamos pensando en algo tan básico como el derecho a la educación y la posibilidad

de elegir la profesión que desea, sin limitarse a las enfocadas a los cuidados, que en efecto se siguen estudiando, pero ahora por elección y no por carecer de opciones.

Otro es el derecho a votar y mucho antes de considerar ser votadas, impactó el derecho a ser reconocidas por el Estado como ciudadanas Elías Amador escribió:

“En la ciudad de Zacatecas en 1824, un grupo de mujeres, solicitó al gobierno la posibilidad de considerarlas como ciudadanas por su contribución a la causa de la independencia” (Recéndez Guerrero, 2023)

El incipiente movimiento referido se celebró mucho antes del Congreso Feminista de Yucatán en 1916, uno de los primeros grandes congresos feministas en el país. Fue en la elección federal de 1953 cuando las mujeres votaron en México por primera vez.

El derecho a votar y ser votada es para las mujeres un bastión que representa el reconocimiento como ciudadanas y la oportunidad de participar en la vida pública de sus países. Actualmente sólo tienen el derecho a votar, mas no a ser votadas, en dos países de los que integran la Organización de la Naciones Unidas (ONU) que son Afganistán y Arabia Saudita y su participación política ha incrementado en otros, sin embargo, ONU Mujeres sostiene que:

“al ritmo actual, la igualdad de género en las más altas esferas de decisión no se logrará por otros 130 años” (Mujeres, 2025).

La representación femenina en los puestos de toma de decisiones a nivel mundial no es suficiente para alcanzar los Objetivos de Desarrollo Social de la ONU.

En el quehacer político de las mujeres en México ha habido avances, de tal forma que en 2024 se eligió por primera vez a una mujer como presidenta de la República, Claudia Sheinbaum Pardo, pero eso no ha garantizado la libre participación política de las mujeres, sobre todo si desde los institutos políticos se sigue ejerciendo violencia en su contra.

Más allá de analizar la Violencia Política contra la Mujer en Razón de Género (VPMRG)¹ tipificada en México como delito en 2020, este artículo tratará una de sus muchas manifestaciones: la Violencia Simbólica. De acuerdo al Instituto Nacional Electoral (INE) la violencia simbólica es la que más se ejerce contra las mujeres, tanto en los institutos políticos, los medios de comunicación y las propias instituciones. El INE analiza este fenómeno a partir de las candidaturas aprobadas para mujeres con las que se busca la equidad de géneros en los espacios de toma de decisiones por medio de la elección ciudadana.

En su interés por identificar los problemas a los que se enfrentan las mujeres que deciden participar de manera activa en los procesos electorales, la Coordinación Nacional de Comunicación Social del INE desarrolló un estudio que se basó en el Proceso Electoral de 2022-2023. El estudio de nombre “Techos de Diamante. Participación Política de las Mujeres

¹ Hay una diferencia entre violencia política VPMRG, la primera es la comisión de conductas que buscan generar un detrimento en el goce y ejercicio de un derecho político-electoral, sin que necesariamente se relacione dicha conducta con el género de la persona afectada. La VPMRG comprende todas aquellas acciones u omisiones de personas, servidoras o servidores públicos que se dirigen a una mujer por ser mujer (en razón de género), tienen un impacto diferenciado en ellas o les afectan desproporcionadamente, con el objeto o resultado de menoscabar o anular sus derechos político-electorales, incluyendo el ejercicio del cargo.

en el Proceso Electoral Local 2022-2023” se publicó en 2024 y arrojó resultados que permitieron en el 2024, y permitirán en siguientes Procesos locales y federales, focalizar la atención en los problemas identificados. (INE, 2024)

Este tipo de violencia es difícil de detectar, incluso las propias mujeres que son violentadas en ocasiones no denuncian por el desconocimiento de lo que ocurre porque está normalizado y es prácticamente imperceptible para el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación:

En términos generales, la violencia simbólica es aquella por la cual se establecen socialmente estructuras de sentido que se interiorizan por las personas como válidas y universales, pero que, a la vez, articulan y reproducen relaciones de dominación. El hecho de estar interiorizadas, naturalizadas tanto por quienes se benefician como por quienes se perjudican de dichas relaciones, produce que sea un tipo de violencia invisibilizada, incluso enraizada en lo que se consideraría la antítesis de la violencia: el lenguaje. (Bárcena Arévalo, 2024)

En 2012 se comenzó a hablar en México de VPMRG y con ello inició el reconocimiento de la violencia simbólica en la vida política de las mujeres en el país; uno de los detonantes fue el caso de “Las Juanitas” que tuvo lugar en 2011 y llamó la atención de las instituciones electorales y organizaciones para la defensa de los derechos de las mujeres.

El término ‘Juanita’ surge debido a un antecedente en 2011 para la elección de diputados federales para la integración de la LXI Legislatura de la Cámara de Diputados, donde fueron electas y, antes de tomar posesión, renunciaron para así cederles sus lugares a sus suplentes, quienes eran del sexo masculino y que sin duda fue un terrible precedente dada la enorme lucha por la libertad de opinión y participación de la mujer. (Tosca Ulin, 2015)

Este hecho rompió la paridad en la Cámara de Diputados e impulsó la decisión de reformar la Ley General de Instituciones y Procedimientos Electoral (LEGIPE) para establecer que en el registro de candidaturas las fórmulas deben estar compuestas por un propietario y un suplente del mismo género, para evitar que se volviera a dar esta situación que fue originada por que los partidos políticos buscaron cumplir en el papel con las cuotas de género sin menoscabo de los puestos de toma de decisiones de los hombres.

Este hecho fue una manifestación de VPMRG, específicamente de violencia simbólica que se ejerce a partir del sometimiento del dominante hacia el dominado; resulta casi imperceptible porque ambos agentes se encuentran en un círculo fabricado por ideas preconcebidas basadas en la cultura y crianza de los involucrados, en las que se cree que los hombres tienen mayor posibilidad de realizar de manera efectiva algunas tareas, para las que las mujeres no tienen suficientes capacidades.

El concepto fue acuñado por Pierre Bourdieu y refiere que:

La violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. Esta relación social extraordinariamente común ofrece por tanto una ocasión privilegiada de entender la lógica

de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible, o sea el color de la piel. (BOURDIEU, 2000, pág. 5)

En la actualidad, principalmente en el campo político, se ha enunciado con frecuencia, por lo que resulta relevante comprender cómo se ideó el concepto que establecía Bourdieu y que refería que la manifestación principal se daba en la educación. Es importante nombrar y comprender el origen porque así las mujeres en la política y en cualquier campo podrán identificar el *habitus* que les ha afectado, delimitar el poder simbólico y en su momento comprender la afectación social.

Según el sociólogo la violencia simbólica inicia desde el hogar, afecta distintas esferas del poder e influye en los dominados que para el caso de este documento son las mujeres, a quienes les era (y en algunos casos sigue siendo) limitado el acceso a espacios educativos y de desarrollo profesional, el caso concreto de la ciencia. Un espacio en el que la presencia masculina continúa siendo mayoritaria.

Incluso permanecen estas desigualdades en las clases preparatorias para las grandes escuelas científicas y en estas escuelas. En las facultades de medicina, la proporción de mujeres decrece cuando nos elevamos en la jerarquía de las especialidades, pues en algunas, como la cirugía, están prácticamente prohibidas a las mujeres, mientras que le están prestamente reservadas otras como la pediatría o la ginecología. (Bourdieu, 2012)

De acuerdo al Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el 2020 sólo el 28 por ciento de los profesionales en las áreas de las ciencias exactas y la tecnología son mujeres (INEGI, 2020). La poca presencia de las mujeres en la ciencia y la tecnología no se debe a la falta de capacidad si no a los estereotipos que existen en sus contextos sociales y al poco impulso que tienen en cuanto a los proyectos que buscan desarrollar.

También este campo se trata de la relación entre el dominante y el dominado, este último se muestra sumiso frente a las acciones, ideas y decisiones que el primero impone, porque la sutileza vuelve invisible lo ya mencionado por ser parte de la vida cotidiana. La mujer entiende que su lugar en la estructura social es el de cuidar, lo entiende a pesar de los logros e impulsos que ha tenido.

Resulta así que las mujeres contribuyen de tal modo a su dominación mediante las disposiciones que, siendo el producto de un orden establecido, les inclinan a plegarse a este orden, fuera de todo consentimiento voluntario, consciente, y de toda coerción directamente ejercida. Para que la dominación simbólica de la cual ellas son víctimas funcione, como en todas las conductas mediante las cuales ellas eligen en cierto modo su destino, rechazan los sectores o las carreras de las cuales son excluidas, adoptando aquellas a las que están destinadas, lo cual hace que, como todas las víctimas de la violencia simbólica, las mujeres hayan incorporado las estructuras a través de las cuales se realiza la dominación que ellas sufren y que la sumisión no sea el efecto de un acto de la conciencia y la voluntad (como en la "servidumbre voluntaria"). (Bourdieu, 2012)

En la actualidad la violencia simbólica es confundida con la normalización de otro tipo de violencia, es decir, si una mujer es víctima de violencia psicológica y no es capaz de comprender las manifestaciones ejercidas por ser comunes en su vida cotidiana, podría pensar que se trata de violencia simbólica y se ejerce porque se manifiesta el poder simbólico que es “invisible que sólo puede ejercerse con la complicidad de quienes no quieren saber que lo sufre o incluso lo ejercen”. (Bourdieu, 2000, pág. 88)

La violencia simbólica fue observada, estudiada y señalada por Bourdieu desde 1970, pero la invisibilización y falta de reconocimiento de la mujer fue analizada por Virginia Woolf muchos años antes. Woolf fue una de las influencias de Pierre Bourdieu. Woolf no utilizó los términos que fueron acuñados por el sociólogo 40 años después de que ella muriera; sin embargo, su obra es una constante crítica a las estructuras de dominación y subyugación de la mujer en la sociedad inglesa y las pocas oportunidades en educación que tenían las mujeres de su época a causa de la desigualdad social y la imposición de pensamientos primordialmente de tinte masculino.

En el ensayo “Una habitación propia” Virginia Woolf habla acerca de las limitaciones que las mujeres de su época tuvieron en cuanto a las posibilidades de escribir. En ese caso esas limitaciones representan la poca libertad que tenían de expresarse, pues los límites en cuanto a la escritura detenían las voces femeninas que no podían salir por escasez económica y educativa, pues la mujer estaba limitada social, cultural y familiarmente.

La exposición de su punto inicia con el caso de una hermana hipotética de William Shakespeare llamada Judith. Ella tenía el mismo talento, las mismas lecturas y el mismo interés que su hermano por la escritura y las artes, específicamente el teatro; ella replicó las mismas acciones que él: huyó de su casa con rumbo a Londres y tal como se cuenta que lo hizo su hermano se plantó en el teatro a la entrada de los artistas, donde se burlaron de ella por ser mujer, sin embargo:

Nick Greene, el actor y director, se apiadó de ella. Terminó por quedar embarazada de él y —¿quién puede medir la vehemencia y la violencia de un corazón poético cuando está atrapado y enredado en el cuerpo de una mujer? — se mató una noche de invierno. Hoy está enterrada en un cruce de vías, donde ahora es el paradero de buses de Elephant and Castle. Creo que así es como más o menos sería la historia de una mujer que hubiera tenido el genio de Shakespeare en la época de Shakespeare. (Woolf, 2010, pág. 80)

La hipotética vida de Judith sirvió para demostrar las oportunidades que las mujeres tenían en su época para poder acceder a educación profesional, incluso describe a Judith como la luz de los ojos de su padre quien más que someterla a un rango inferior que el hermano la cuidaba y amaba, pero no por ello consideraba que debían tener las mismas oportunidades, pues la vida de Judith estaba diseñada para casarse y dedicarse a cuidar a su esposo e hijos.

El caso de Judith, aunque ficticio, sigue presente en la realidad quizá con menor frecuencia y con menor visibilidad pero continúa presente en la sociedad contemporánea en la que se ve a la mujer como una cuidadora con lo que sigue presente el *habitus* de Bourdieu en la actualidad.

Virginia Woolf refirió que “una mujer debe tener dinero y una habitación propia si va a escribir ficción” (Woolf, 2010) pero ello no se limita a la escritura, se extiende a la independencia, la seguridad y la tranquilidad que toda mujer debe tener para poder realizar

cualquier actividad que la haga crecer como ser humano. La estabilidad financiera y la certeza de contar con un espacio propio anulan cualquier incertidumbre respecto a las necesidades básicas de existencia.

¿Qué más puedo decirles para animarlas a que sigan adelante con sus vidas? Señoritas —puedo decirles, y por favor presten atención porque la peroración está comenzando—, ustedes son, en mi opinión, escandalosamente ignorantes. Nunca han hecho un descubrimiento relevante. Nunca han hecho temblar un imperio ni han dirigido un ejército en batalla. Las obras de Shakespeare no las escribieron ustedes. Tampoco han llevado a una raza bárbara las bondades de la civilización. ¿Cuál es su excusa? Está bien que [...] digan: «Hemos tenido otros asuntos entre manos. Sin nuestra labor, nadie habría navegado esos mares, y esas tierras fértiles serían un desierto. Hemos dado a luz, criado, lavado y enseñado, tal vez hasta la edad de seis o siete años, a los mil seiscientos veintitrés millones de seres humanos que, según las estadísticas, existen en la actualidad, y eso, a pesar de que algunas recibieron ayuda, toma tiempo». (Wolf, 2010, pág. 163)

Woolf sentó las bases para identificar la subordinación en la que viven las mujeres, ello a partir del contexto social en el que vivían las mujeres de su época; Bourdieu señaló una problemática de subyugación del dominado y la unión de ello ha permitido que identifique la violencia simbólica que tal vez sea el origen prístino de todas las violencias, pues justificándose en costumbres y tradiciones se incrementan las manifestaciones de violencia hacia los grupos *vulnerables*, entre los que las mujeres en cuyo beneficio las autoridades han retomado el concepto de Bourdieu para señalar que hay acciones que van en detrimento de sus derechos.

Redireccionando hacia los derechos político-electorales de las mujeres candidatas en México este concepto es una de las claves para fortalecer su participación política con miras a retirar del constructo ideológico los estereotipos y las relaciones de dominio-sumisión que se normalizan por legitimar la creencia de superioridad de los dominantes respecto a los dominados.

La erradicación de la violencia simbólica de vida social, política, cultural, familiar y de todo aquel campo en el que se ejerce puede alcanzarse cuando se logre cuestionar desde la educación y el respeto las ideologías limitantes y con ello se deslegitime la normalización que tradicionalmente se ha hecho para así comprender que no hay naturalidad y normalidad en las ideas que limitan, segregan y disminuyen la condición humana.

A casi 100 años de la publicación de “Una habitación propia” el ensayo sigue vigente en cuanto la situación de dominación en la que viven las mujeres; sí en menor medida porque ahora muchas mujeres tenemos una habitación y, en algunos casos, una biblioteca propia, tenemos espacios públicos, aliadas que ocupan espacios en los puestos de tomas de decisiones, voz que además del sonido se manifiesta en los textos, pero sigue faltando empatía y respeto a las leyes que nos respaldan.

Si hubiese respeto a la legislación la violencia simbólica sería identificada por las mujeres en el momento mismo de que se ejerce y con ello se podría erradicar del escenario público y privado y, sobre todo: la violencia física, psicológica, económica y feminicida no serían un temor latente en las mujeres que buscar legitimarse como ciudadanas merecedoras de respeto, que reclaman lo que por derecho les corresponde y que históricamente les ha sido arrebatado.

Conclusión

La violencia simbólica es un tipo que se ejerce de forma casi invisible, por su naturaleza de arraigo tradicional y cultural es difícil que se reconozca, pues su origen está enraizado en el *habitus* social y cuenta con la validación (inconsciente) de víctimas hacia los victimarios; esto se replica en todos los campos sociales y actualmente el concepto ha tomado impulso por su injerencia en la política y la participación activa de las mujeres en ella.

El tema, al estar enraizado y justificado en la cultura y la tradición social, dificulta su identificación y con ello su erradicación, pues se puede reconocer en el transcurso de la historia que, si bien en muchos casos se refieren a la afectación que puede tener en grupos vulnerables, en el caso de este artículo se centra en lo ejercido hacia las mujeres en la política.

Bibliografía

Bárcena Arévalo, E. (25 de Noviembre de 2024). *Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación*.

Obtenido de https://www.te.gob.mx/editorial_service/media/pdf/271220241258487628.pdf

Boudieu, P. (2012). Symbolic Violence. *Revista Latina de Sociología* , 1-4.

Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao : Desclée de Brower.

INE. (2024). *Techos de Diamante. Participación Política de las mujeres en el Proceso Electoral Local 2022-2023*. México: INE.

INEGI. (10 de Septiembre de 2020). *INEGI*. Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/FormacionTIC.pdf>

Mujeres, O. (12 de septiembre de 2025). *ONU Mujeres*. Obtenido de https://www.unwomen.org/es/articulos/datos-y-cifras/datos-y-cifras-liderazgo-y-participacion-politica-de-las-mujeres#_edn2

Recéndez Guerrero, E. (2023). La participación política de las zacatecanas a 70 años del voto en México. *De Iure*, 1-17.

Tosca Ulin, E. A. (2015). ¿La equidad de género se resuelve con “Juanitas”? *Revistas del Instituto de Investigaciones Jurídicas*.

Wolf, V. (2010). *Una habitación propia*. Barcelona: Planeta.



La obra de lo siniestro. Freud, Heidegger, Camus.

The work of the sinister

Sergio Espinosa Proa

Universidad Autónoma de Zacatecas, México

*Autor para correspondencia: sproa52@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1186-435X>

La obra de lo siniestro. Freud, Heidegger, Camus

Resumen

Tras revisar brevemente las posturas de Freud, Kant y Heidegger, en el presente artículo se aborda la relación de la obra de arte con lo siniestro. Como conclusión, se afirma aquí que el arte se reconoce, tal y como observó Thomas Mann, por su relación con el tiempo; es arte si lo desafía. Una obra es resultado de lo que se puede llamar *una insensatez razonable*. Artística es no sólo la obra, sino cierta actitud ante las cosas. Conservar, en medio de la burla, la libertad de admirar; una tolerancia indulgente; una adhesión reservada; una semiaprobación que no excluye ni la risa ni el sarcasmo. Artística es esa distancia irónica, esa indeliberada *no pertenencia* al tiempo accidental o casualmente vívido. Esta actitud, espontánea, inquietante, altiva, pero sin desprecio, no deja de amenazar al orden social y espiritual instituido. Cuestiona al orden, pero no por ser orden, sino por haberse enfriado, endurecido, por estar, en suma, muerto. Es arte no si se opone al orden, en general, sino si lo hace a un orden envejecido y estéril. Tal es la posición de la obra ante el tiempo.

Palabras clave: arte, siniestro, tiempo, libertad, desafío

Abstract

After briefly reviewing the positions of Freud, Kant, and Heidegger, this article addresses the relationship of the work of art with the sinister. In conclusion, it is stated here that art is recognized, as Thomas Mann observed, by its relationship with time; it is art if it challenges it. A work of art is the result of what can be called a *reasonable folly*. Artistic is not only the work, but also a certain attitude towards things. To maintain, amidst ridicule, the freedom to admire; a tolerant indulgence; a reserved adherence; a semi-approval that does not exclude laughter or sarcasm. Artistic is that ironic distance, that unintentional non-belonging to the accidental or coincidental time lived. This attitude, spontaneous, unsettling, proud but not disdainful, continues to threaten the established social and spiritual order. It challenges order,

but not because it is order, but because it has become cold, hardened, in short, dead. It is art not if it opposes order in general, but if it does so to an outdated and sterile order. This is the work's position in relation to time.

Keywords: art, sinister, time, freedom, challenge

1.

La obra de arte no coincide con la evasión de la realidad aunque la presupone; es el camino de regreso. Dado que lo real no siempre se ajusta a nuestros deseos, la construcción de fantasías es un expediente muy socorrido: es una "compensación" sugiere Freud, pues la renuncia al placer en nombre de lo real es una exigencia onerosa. Ahora bien, lo estético no surge en este movimiento de introversión que linda con la patología; se manifiesta, por contra, en su retorno a lo real. "El verdadero artista", dice Freud, "sabe dar a sus sueños diurnos una forma que los despoja de aquel carácter personal que pudiera desagradar a los extraños y los hace susceptibles de constituir una fuente de goce para los demás".¹ Su valor es altamente curativo. Proporciona un consuelo pues no todo el mundo posee el talento necesario —ni la paciencia— para realizar sus sueños diurnos. Lo estético designa entonces el salto desde lo imaginario hasta lo real, una caída (o ascenso) que además protege de hundirse en el síntoma. Esta idea, como tantas otras, es sumamente interesante: para Freud, el arte es una fantasía realizada, no una realidad fantaseada. La obra viene de la frontera del sueño y de la locura o de la enfermedad no va hacia ella. Hacer del delirio personal algo objetivo, tornarlo comunicable, simbolizarlo estéticamente, ofrecerlo —éticamente— a la sociedad, todo eso resguarda a los humanos de la inhibición neurótica, de la disminución de su potencia vital.

El enfoque psicoanalítico es en este respecto, claramente afín a la posición de Schopenhauer; pero también es en cierta forma una inversión. El arte viene regresando de la ilusión: es un descubrimiento —o una restauración— de la verdad. Nada garantiza su éxito, porque no es posible reducirlo a un plano técnico. En la perspectiva freudiana, la fantasía es efecto de la represión del deseo y la liberación de este exige una recuperación, un reconocimiento, una reincorporación de lo real. Cuando Freud examina el caso de Leonardo da Vinci, se acerca más a Spinoza: la curiosidad alcanza, por la contención y la renuncia al placer de lo inmediato, las cotas del *Amor Intellectus Dei*; primero, el impulso erótico es bloqueado; a continuación, el pensamiento se sexualiza; pero la perfección asoma en el tercer tipo, que "elude tanto la coerción del pensamiento como la obsesión intelectual neurótica", dejando a la libido en libertad.² Es arte y no síntoma cuando el instinto "puede actuar libremente al servicio del interés intelectual". La pregunta por la necesidad de la represión es necia: sin ella no hay humanidad posible. Pero es preciso atender y atenerse a su lógica, que en este y otros mil sitios del discurso freudiano evoca menos a Spinoza que a Hegel: el instinto ha de ser primero negado y después afirmado a fin de transformarse en Espíritu.

¹ S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 1976, p. 404.

² S. Freud, *Psicoanálisis del arte*, Alianza, Madrid, 1975, p. 22.

Freud sería un hegeliano impenitente si no hubiera percibido en esta transmutación un resto ominoso, una mancha o transgresión; en el espíritu se conserva un elemento siniestro, "aquella suerte de lo espantoso que afecta a las cosas conocidas y familiares de tiempo atrás"... Negamos de lo real lo oscuro y desagradable, pero retorna o bien como síntoma o bien como obra; ésta no sería tal sin esa sombra o vacío o lunar o defecto que realza y no amenaza su propia perfección. La realza justo porque amenaza su recaída en lo ilusorio, su inmersión en la neurosis obsesiva.

La dialéctica de Hegel es una lógica de la resurrección, y ya sabemos que los resucitados, como los zombis, se hallan aquejados de una vida tocada, mancillada, radicalmente alterada por la muerte. En la belleza persiste ese carácter de revelación de lo prohibido, esa extrusión de las entrañas, esa presencia de lo reprimido, esa fuerza ciega de lo mortal en el corazón de lo viviente. La obra de arte posee esa carga de realidad que la fantasía —sobre todo religiosa— ha intentado disolver; se diría que todo el pensamiento salvaje o arcaico es estético al tiempo que todo el arte es una supervivencia del pensamiento mágico.

2.

Lo siniestro tiene que ver con lo obsceno; es algo que no debería verse, oírse, decirse, revelarse: es lo inconfesable. Su relación con la moral y la religión es palmaria. Saber en cada caso qué y qué no puede saltar a escena reclama atención y mesura; es un ejercicio ingrato y en muchas ocasiones agotador. Por otra parte, no existe lo siniestro en sí: cada época, cada sociedad, inclusive cada individuo, tienen su propia experiencia y sus propias ideas acerca de ello. Obsceno puede en determinadas circunstancias ser la exhibición del tobillo de una mujer (como ocurre en una secuencia del film *El Piano*, de Jane Campion, en 1993); en otras, como las actuales, el afectado o pedantesco discurso de un científico o intelectual, las consternantes poses de prácticamente cualquier político. Siniestra puede ser la invención, pero también la repetición; pueden serlo el conformismo y la herejía, el conservadurismo y la jovialidad. ¿No puede fijarse entonces un contenido constante? Quizá no, porque es con toda evidencia un elemento posicional. En cualquier caso, siniestra (*Unheimlich*, en alemán) es la irrupción de un núcleo resistente o reluciente a la domesticación, a la familiarización, a la urbanización... a la Civilización. El concepto fundamental del psicoanálisis —lo inconsciente— es siniestro en ese exacto sentido: un núcleo, un grumo impermeable a la conciencia y a la razón —alojado en el tejido mismo de la conciencia. Irremediablemente, una vez descubierto, el continente del inconsciente tenderá a ser poblado y deslindado por tribus sedentarizadas y escolarizadas: siniestro es el inconsciente y siniestras sus consecuencias. La propia irrupción del psicoanálisis fue recibida por la institución médica y cultural como un evento siniestro, calificado de perversión y monstruosidad. Luego, se institucionalizará, y comenzará una singladura verdaderamente ominosa. ¡Fatalidad! Esta ambigüedad explica la ambivalencia de Freud ante la razón: nada ocurre sin ella, pero ella misma levanta poderosos obstáculos para acceder a su fondo.

El psicoanálisis es un rodeo en los dos sentidos de la palabra: pone entre paréntesis a la razón para sorprenderla en su intento de cabalgar a los instintos. Hipnosis, asociación libre, interpretación de los sueños... Lo que sea antes que confiar en la razón, siempre trampeando,

justificando, dando gato por liebre. ¿Por qué haría tal cosa? Porque ella, más que una facultad activa, es un mecanismo de defensa: la razón protege o procura proteger al sujeto de su ser más profundo y propio, que es el deseo. ¿Tendríamos siempre que horrorizarnos de tal cosa? Sólo si se nos ha convencido previamente que el deseo es moralmente reprochable. Que el deseo sea ante todo concupiscencia, deseo de conquista y posesión, cacería y sexualidad, es un prejuicio del que ni siquiera el ilustrado Freud está del todo libre. Estaba advertido: el fondo del sujeto se asemeja menos al cielo del intelecto que al infierno de los sentimientos básicos... *Flectere si nequeo Superos Acheronta movebo* (si no puedo convencer a los dioses celestes, moveré a los infernales, decía Virgilio). Obviamente, si cualquier sujeto aspira al cielo y huye del infierno es porque existe en su interior una experiencia de ambos extremos, por más tenue o vagarosa que sea. Que nuestra identidad sea múltiple, estratificada, o por lo menos dual, no es una proposición que deje pasar alegremente la aduana de la moral dominante. La expresión *animal racional* estalla en el aire: ¿qué es primero?, ¿Quién manda? ¿Es la razón una expresión de nuestra animalidad, o, al contrario, un escudo que la mantiene a prudente distancia? Y, cuestión decisiva: ¿soy libre por la razón o por la naturaleza? El desafío del psicoanálisis, nacido en su origen como modesta cura para la neurosis, se extiende, según vemos, a la civilización en su conjunto. Su carácter polémico apunta a esta alternativa y abre esta interrogación abismal: ¿es la naturaleza la sede del mal?, ¿No es el mal —como todo lo sugiere— una invención de la moral? No me queda lo suficientemente claro qué es lo que un judío asimilado como Freud o un católico radicalizado como Lacan responden a ello. Tampoco, para ser francos, Žižek. Habrá que ver.

3

Practiquemos brevemente un alto. ¿Cómo funciona la sensibilidad? Desplegando un escenario. Trazando un eje temporal y otro espacial. La sensibilidad ha decidido que, si algo existe, es porque tiene un lugar y un momento. Contigüidad y sucesión; ritmo y movimiento. Pero esto, dice Kant, significa solamente que, respecto de las cosas, la sensibilidad así las distingue, como los batracios que no detectan al insecto —su presa— si este se mantiene inmóvil. Carece del menor sentido imaginar un espacio en sí o un tiempo en sí; ellos son el marco donde algo ocurre, un marco que desaparece si desaparece aquello que enmarca (y si desaparece aquel que contempla el cuadro). Espacio y tiempo son contribuciones de la sensibilidad que nada tienen que ver con las cosas en sí mismas, pero en ausencia de las cuales nada podría siquiera llegar a ser percibido. Lo cual se explica porque se verifica una absoluta exterioridad de las cosas en relación con los sentidos; no las podemos ver desde dentro por la simple pero poderosa razón de que no las hemos creado; hazaña que sólo a Dios se aplica. Él, si existiera, si quisiera, sí que las podría ver desde dentro. Uno, humildemente, podría preguntarse qué caso tendría gozar de una visión semejante. Tal vez sería majestuoso, prodigioso y alucinante, pero por lo mismo, poco práctico. Como humanos que más que contemplar luchamos cada día por sobrevivir, la invisibilidad de lo real es experimentada con una especie de gratitud: es un regalo, no un robo. ¡Lo real estorba! La sensibilidad dice: aquí, ahora, allá, antes, lejos, después, cerca, hace mucho... ¿No dice: esto, ¿aquello? Como receptividad o pasividad pura, la sensibilidad está atada a la presencia. Incluso la ausencia es

sentida sólo cuando se hace presente, cuando lo ausente se presenta... Desventaja que al parecer no afecta al entendimiento. Para Kant, se sabe, pensar es juzgar. El juicio dice: cuántos, cuáles, junto a qué, cómo... Lo que hace es unir —o separar— dos representaciones: cotejar, agrupar, desagregar, distribuir. Pensar es juzgar en el sentido riguroso de decidir —afirmar o negar— si algo es peculiar o típico, simple o complicado, real o ilusorio, posible o imposible, necesario o fortuito, etcétera; pensar es por lo mismo categorizar, es decir, asignar valores —no necesariamente morales, pero también— a los objetos que nos presenta la sensibilidad. Así opera el entendimiento, aplicando una lógica que para Kant es muy distinta de la lógica formal establecida por Aristóteles o por los jansenistas de Port Royal; se llega aquí al *problema más arduo* de su filosofía, el problema de la deducción trascendental.

En realidad, no consiste en una deducción puramente lógica, sino en el descubrimiento de las condiciones que hacen posible —o imposible— la existencia o la presencia de alguna cosa. ¿Ejemplos? No precisamente “cosas”: la realidad del conocimiento, la existencia de la ley moral, la validez del juicio estético. Es decir, la existencia no de uno, sino de al menos tres órdenes mutuamente irreductibles del ser. Esta capacidad de diferenciación y de autolimitación de la razón es lo que en un sentido enfático distancia a Kant de Fichte y de Hegel; pues ella, en cuanto crítica (y autocrítica) se halla muy lejos de asumirse como incondicionada. Y no por otro motivo sino porque es humana. La razón es humana, es decir: mortal. Brota con casi violencia la pregunta: ¿quién siente? ¿Yo o el cuerpo que apenas me soporta? Cuestión que nos conduce a esta otra: ¿puede el cuerpo —o la sensibilidad— equivocarse? Según se puede ir viendo, Kant reserva la equivocación —y por ello choca con Descartes— al entendimiento; en breve, para el inventor de la filosofía (como) crítica, los sentidos nunca engañan. Siempre es el *yo pienso* el que (o lo que) (se) engaña. Es curioso que el *yo pienso* se utilice en Kant como una suerte de muñeco, de *crash test dummie*: no es el origen del pensamiento, sino un rótulo que debe poder acompañar a las representaciones: una tarjeta de presentación, un pasaporte, un salvoconducto. El *yo pienso* no realmente piensa, piensa otra cosa que debe poder ser acompañada por el *yo pienso*. En el nacimiento mismo de lo siniestro.

4

En segundo lugar: ¿Habría algo en ausencia de lenguaje?, ¿un ser en su exterior? Y de haberlo, ¿cómo podría saberse? Una pregunta que compromete al pensamiento de uno a otro extremo. Ni siquiera es posible saber dónde o cómo comenzar; estaríamos frente a dos espejos o mejor, en medio de dos espejos que se miran de frente. No es posible hablar; ¿por ello recurrir a la escritura? Entre una y otra asoma la obra: habla el lenguaje, escribe su silencio. Por *escritura* ha de entenderse, en clave levemente psicoanalítica, la marca del Ello: ni el yo (posesivo), ni el superyó (comunitario). Estos últimos ciertamente hablan; *el Ello escribe*, es decir, proscribire, como el *Demón* socrático. Yo y superyó por su parte inscriben los cuerpos en el mundo: les prescriben qué hacer, qué ser (y qué no). Son ambos, excrecencias inmunitarias. La obra es, a su aire, por su cuenta y riesgo obra del Ello: viene del afuera y retorna al afuera. ¿Cómo sabemos esto?, ¿De dónde lo sé? Precisamente: de la obra. Ella existe porque sí no es para nada y para nadie: simple y llanamente existe. El templo

griego o los suecos de Van Gogh; las *Danseryes* de Tilman Susato o *Tehilim* de Steve Reich; *Pan y vino* de Hölderlin o *Los Heraldos Negros* de Vallejo. Tienen de común existir sin segundas intenciones (las de sus creadores y eventuales receptores son accesorias). ¿De verdad lo sabemos gracias a ellas? Naturalmente; con una pequeña ayuda de cierta filosofía. Si la obra solamente existe, podría comenzar a tener efectos; no fundar nada, por ejemplo. No fundar equivale a no forzar; la obra es, en cualquier caso, aquello que obliga (no: invita) a respetar la existencia por el sólo improbableísimo hecho de existir. Existe en la medida en que da a existir. Ocupa un no-lugar que da lugar. Quizá es perfecta en su imperfección. Hay filosofías en donde la filosofía es de la obra, tomado este "de" en su genitivo posesivo: la segrega como una pasta o un vapor. A pesar de sus voluntarias oscuridad y estudiada cursilería o quizás por lo mismo, la firmada por Heidegger ronda ese género: no una estética (metafísica), pero sí una ontología (de la obra). No es exagerado afirmar que ellas modifican de raíz la perspectiva —y, a su tiempo, la sensibilidad. Así lo atestigua la obra de Nietzsche, en el XIX, y la de Heidegger, en el XX. Muy simple: no puede eludírselas. No por demasiado tiempo: son como el Arca de la Alianza, o el Santo Grial, o el Síndrome de Turín, que aparecen, desaparecen y reaparecen —casi cuando lo desean— en el curso de la Historia. Son fuerzas mayores. ¿Idealismo? Escasamente, la obra es en su núcleo una fuerza material.

No en un sentido científico, que es la metafísica realizada; lo es en un sentido rigurosamente poético. El hombre es un *Da-sein* para la obra: le es confiada a él, y falta saber si le hace sujeto de ella. Nunca se sabe, hasta que ocurre. El humano es un ente extraño: por la obra se subordina al ser, es decir, a lo que no le pertenece a aquello que ha recibido como en alquiler. ¡Sin contrato! El lenguaje es una línea quebrada, aunque corrediza: de un lado, la superficie de los entes; del otro, los acantilados del ser. Leyendo a Heidegger, más de tres tropiezan y caen en la desesperación. Visto desde el interior del mundo, sometidos a sus exigencias, este discurso resulta menos desasosegante que áspero y confuso. Diríamos que en su discurso se verifica una deflación del lenguaje; en ella, su disfuncional función queda desnudada. Es como una roca de la que se han retirado todas las mareas, una playa terminal. La poesía es la posibilidad de que un lenguaje tenga lugar. "Habitar poéticamente" dice en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, "es estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la cercanía esencial de las cosas".³ Esa cercanía, me temo, es intensamente material. Entre la materia y la presencia de los dioses: anterior a cualquier sublimación o trenzado. La sabiduría del poeta es inocente y arriesgada: está plantada justo en medio. ¿Sólo del poeta? Por supuesto que no: "Poética es la existencia en su fundamento". He ahí un elegante, casi fetichista, tributo a Kierkegaard.

5

¿Fetichismo? La *Patria del Hombre* es la tierra: esto sonará de pronto tan nazi como pagano; en todo caso veneno o ácido para transmundanos. Pero aquí yace la cuestión: al final, ¿volvemos a la tierra o nos elevamos al cielo? Tal vez el lenguaje empleado por el filósofo sofoque adrede. Sea como fuere, el movimiento está nítido: traer lo extraño al corazón del

³ M. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, FCE, México, 1977, p. 38.

mundo, permitir y acaso propiciar la irrigación de lo conocido por lo insólito y de lo familiar por lo siniestro. ¿Aterrar al éter? No suena mal, suena enconadamente dialéctico. Por eso Heidegger excava más hondo. No son dos, ni tres, son cuatro. ¿Se rompe el hechizo? El propósito —siempre un poco velado— es desviar, torcer, abrir la línea vertical Dios<->Hombre. ¿Fracturar el doble vínculo? En vez de Dios, dioses (o celestes); en vez de Hombre, los mortales (o terrestres). Una pluralización, una desconexión de la lógica del Espíritu (o sea del Estado). Veamos aquí, si nos place, una aparentemente taimada denuncia de la servidumbre. Pero no hay ironía alguna: Dios es el Ser-Fundamento de toda la empresa —nunca mejor dicho— metafísica. La obra de arte impide esa sedimentación de la Idea (platónica), de la Sustancia (aristotélica), del Cogito (cartesiano), del Espíritu (hegeliano).

En la lista sigue la Voluntad de poder (nietzscheana), pero sabemos que, consternantemente, Heidegger cae ahí en un verdadero despropósito. En nuestros días, ¿qué representación le cuadra?, ¿El bosón de Higgs?, ¿La singularidad de Schwarzschild?, ¿Y si el fundamento lo constituyeran Lamias y Empusas?, ¿Y si la meta de la creación hubiera sido el *Centrophhryne spinulosa*? Contra la empresa metafísica —signada por la dominación de lo ente— ¿en qué dirección apunta la obra? Exacto, en dirección a lo absurdo e inesperado, a lo Abierto absoluto (o lo absoluto como Abertura: Caos genésico). ¿Esquizofrénico? Desde el positivismo, sin remedio; desde lo políticamente correcto, sin duda alguna. Incómodo es que ni los heideggerianos —seguro ellos menos que nadie— hayan podido ver siempre claramente la peligrosa —aunque inocente— operación de su tutor. Sospechemos de una intuición reencantadora post-romántica: una iluminación oscura, la revelación de la sombra (curiosamente algo muy próximo al judío Walter Benjamin). Es que existir para el filósofo, significa en esencia no estar en casa. *Unheimlich*. Ello implica carecer de imagen y de pedestal: para tener lugar hay que acostumbrarse a no tenerlo. Lo cual es muy extraño, la verdad sea dicha. Existimos en las inmediaciones del ser, por más ramplón que esto nos parezca. Existir es estar —por algunos momentos— fuera. ¿De dónde? Del infinito y desastroso y perpetuo y asfixiante no-ser. En alguna curva —ellos afirman lo contrario: el ser es la falta de aire— preguntaremos a Levinas y Blanchot (también a propósito del antisemitismo del maestro). Por lo pronto no hay que perder de vista su experimento: la verdad no está en nuestro mundo, no pertenece a civilización alguna. Es preciso salir de la caverna que sólo nos habitúa (y nos aburre). ¿Por qué? Ni siquiera Platón sabría justificar tal deseo de luz. En efecto ¿qué hay afuera del mundo —fuera de la caverna— si no la Indiferencia Absoluta? Ni siquiera Schelling estaría feliz allí. Si las Ideas fueran visibles, ya no serían Ideas. Heidegger está sumamente afectado por la *Gestell* como para instalarse en la versión mítica clásica. En consecuencia, elige el umbral: ni la Caverna —ni la ceguera solar. Un punto neutro, una zona semi-muerta. Desde allí, ¿podrían enfocarse al mismo tiempo la luz del cielo diurno y la sombra de la tierra, la soberbia estelar y la humildad arenosa? ¿Sigue siendo cuestión de ver? No necesariamente, el sentido nace del sinsentido y la música o la voz nace del silencio. Basta recordarlo. ¡Platón ha sido corregido por Cristo! ¿Cómo? Enseñando al filósofo que —por más que hagamos y deshagamos— nuestro reino no es de este mundo. El mundo es nuestra casa, pero siempre hay como en la *Solaris* de Stanislaw Lem, una interminable errancia. Nidos en altamar. Nuestra Patria es la poesía. Lo demás es lo de menos.

6

Concluyamos. El arte se reconoce tal y como observó Thomas Mann en su *Doctor Faustus*, por su relación con el tiempo por definición, es arte si —y sólo si— lo desafía. Una obra es resultado de lo que Terencio llamaba —en *La Andria*— “una insensatez razonable”. Artística es no sólo la obra, sino cierta actitud ante las cosas. Conservar, en medio de la burla, la libertad de admirar; una tolerancia indulgente; una adhesión reservada; una semi aprobación que no excluye ni la risa ni el sarcasmo. Artística es esa distancia irónica, esa indeliberada *no pertenencia* al tiempo accidental o casualmente vivido. Esta actitud, espontánea, inquietante, altiva, pero sin desprecio, no deja de amenazar al orden social y espiritual instituido. Cuestiona al orden, pero no por ser orden, sino por haberse enfriado, endurecido por estar, en suma, muerto. Es arte no si se opone al orden, en general, sino si lo hace a un orden envejecido y estéril. Tal es la posición de la obra ante el tiempo. Diríamos, parafraseando a Paul Éluard que, si no rompe el instante, de arte sólo tendrá el semblante... Pero también, en consecuencia, o paralelamente, el arte mantiene cierta relación con lo corpóreo. Hay arte si hay disciplina. La disciplina es algo sin lo cual el cuerpo simplemente se deja ir y termina pronto, en saltos, gestos, garabatos, borborismos o pataletas. La disciplina enfría al deseo y este enfriamiento es requerido por el deseo mismo. Ciertamente que la frialdad —podríamos llamarle también sobriedad— está muy próxima a la vejez y la muerte; todo el arte depende de no traspasar esta frontera.

La disciplina se independiza y ya no se distingue de la pedantería. Para evitarlo, mejor sería pensar en una ascética. La música se impone siempre de antemano una penitencia espiritual para copiar su sensualidad venidera. Una ascética pensada y practicada para acentuar la sensualidad, no para reprimirla. A fin de complacer al cuerpo —y de complacerlo con más intensidad— es necesario emprender un desvío; el amor es más fuerte si es alimentado con la curiosidad del espíritu. Seguramente, pero ¿de qué curiosidad se está hablando?, ¿Qué sed y de quién se sacia? “Yo, que no tengo ninguna certeza, ¿soy más cierto o menos cierto?”.⁴ El poeta, si por caso husmeamos en los ventanales y veneros de Fernando Pessoa, ha alojado al huésped, se ha contagiado e infectado de sus incertidumbres y suspicacias. Es lo que también se distingue o cuando menos sospecha en El pabellón de oro del poderoso Yukio Mishima: que la belleza sea anterior y posterior a nuestra existencia —a *mi* existencia— sólo la hace —por suerte y por desgracia— más insoportable. El huésped es la condición de insatisfacción generalizada ante el mundo, el resorte de toda rebeldía. Un escritor como Albert Camus podrá derivar esa insatisfacción del carácter “fugitivo e inacabado” del mundo, pero no exclusivamente brotará de allí. El arte afirma y niega al mundo en el mismo movimiento: “No se trata, pues, de saber si el arte debe huir de lo real o someterse a lo real, sino tan sólo de saber qué dosis exacta de lo real debe conservar la obra para no desaparecer en las nubes o, por otra parte, arrastrarse con pies de plomo”.⁵ Emerge masivamente de la literatura —filosófica o no— una comprometedora visión: que la vida

⁴ F. Pessoa, *El libro del desasosiego*, Barral, Barcelona, 1997, p. 44.

⁵ A. Camus, Discurso aceptando el Premio Nobel de Literatura en 1957, consultado en Ersilias: <https://www.ersilias.com/discurso-de-albert-camus-aceptando-el-premio-nobel-de-literatura-del-ano-1957-pronunciado-en-estocolmo-el-10-de-diciembre-de-1957/>, 2 de octubre de 2025.

consiste por entero en asumir que la muerte no es por fuerza su contrario. No se comprende de inmediato. Lo hemos leído en Kafka, en Nietzsche, en Baudelaire, en Mallarmé. La actitud de Camus es claramente menos trágica y desde luego, más rebelde; en cierto sentido, más *epistemológica*. Afirmar y negar simultáneamente al mundo implica —cosa que no hace el profeta— privarse de proponerle modelos corregidos y mejorados. “La meta del arte”, a salvo de todo melodrama, “no es legislar ni reinar, sino que es, ante todo, comprender”.⁶ Para comprender es preciso situarse a favor y en contra de lo real. Camus no desea conducirse como profeta, pero terminará cayendo en su retórica; sostendrá que la función del artista es hablar por los que no pueden hacerlo. Tal sería su ética, la ética que por fin justificaría a la estética.

Bibliografía

Camus, Albert, Discurso aceptando el Premio Nobel de Literatura en 1957, consultado en Ersilias: <https://www.ersilias.com/discurso-de-albert-camus-aceptando-el-premio-nobel-de-literatura-del-ano-1957-pronunciado-en-estocolmo-el-10-de-diciembre-de-1957/>, 2 de octubre de 2025.

Freud, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 1976.

Freud, Sigmund, *Psicoanálisis del arte*, Alianza, Madrid, 1975.

Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, FCE, México, 1977.

Pessoa, Fernando, *El libro del desasosiego*, Barral, Barcelona, 1997.

⁶ *Idem*.



La muerte y el suicidio, una perspectiva de la antropología filosófica

Death and suicide, a philosophical anthropological perspective

Noé Contreras Torres

Maestría en Pensamiento Crítico y Hermeneútica

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México

*Autor para correspondencia:

ORCID: [0009-0009-4855-6378](https://orcid.org/0009-0009-4855-6378)

La muerte y el suicidio, una perspectiva de la antropología filosófica

Resumen

Este artículo aborda la problemática de la muerte y el suicidio desde una perspectiva filosófica y antropológica. Partiendo del análisis de la muerte de Sócrates en la Apología de Platón, se exploran las ambivalencias entre aceptar la muerte como un destino inevitable y considerarla como una decisión autónoma que roza la frontera del suicidio. Asimismo, se integran las aportaciones de Nietzsche y Heidegger sobre la muerte como fenómeno existencial, junto con el enfoque antropológico que entiende el morir como hecho cultural. Finalmente, se reflexiona sobre el suicidio como un dilema ético y humano que exige interdisciplinariedad para su comprensión. El objetivo es mostrar que la muerte y el suicidio solo pueden entenderse plenamente en su dimensión ambivalente: entre lo personal y lo colectivo, lo ético y lo cultural, lo filosófico y lo antropológico.

Palabras clave: muerte, suicidio, Sócrates, Nietzsche, Heidegger, antropología filosófica.

Abstract

This article addresses the issue of death and suicide from a philosophical and anthropological perspective. Starting from the analysis of Socrates' death in Plato's Apology, it explores the ambivalence between accepting death as an inevitable destiny and considering it as an autonomous decision bordering on suicide. It also integrates the contributions of Nietzsche and Heidegger on death as an existential phenomenon, along with the anthropological approach that interprets dying as a cultural fact. Finally, suicide is discussed as an ethical and human dilemma that requires interdisciplinarity for a proper understanding. The aim is to show that death and suicide can only be fully understood in their ambivalent dimension:

between the personal and the collective, the ethical and the cultural, the philosophical and the anthropological.

Keywords: death, suicide, Socrates, Nietzsche, Heidegger, philosophical anthropology.

Introducción

Hablar de la muerte implica enfrentarse al límite de la experiencia humana, aquel horizonte que siendo inevitable marca y configura el sentido de la vida misma. No se trata únicamente de un tema filosófico, sino de un fenómeno existencial que afecta a todas las culturas y épocas pues la manera en que se concibe y se enfrenta la muerte dice mucho de la identidad y los valores de cada sociedad. El suicidio, en este marco, intensifica la discusión al plantear la posibilidad de decidir voluntariamente el final de la vida, lo cual genera tensiones éticas, religiosas, psicológicas y políticas que permanecen hasta hoy en constante debate. Hablar de la vida y de la muerte siempre ha sido un terreno incómodo, a veces prohibido por la cultura y la religión, otras veces sublimado por la filosofía y el arte. La muerte es, al mismo tiempo, lo más cotidiano y lo más oculto: un hecho inevitable, pero también un tabú que se prefiere silenciar. Y entre todas sus formas, el suicidio aparece como la más estigmatizada, pues confluye en ella tanto la condena moral y religiosa como la interpretación psicológica y filosófica.

Desde Platón hasta Nietzsche, desde Heidegger hasta pensadores contemporáneos, el fin de la vida ha sido abordado en múltiples dimensiones: metafísica, ética, antropológica, cultural. En el caso paradigmático de Sócrates, narrado en la Apología, encontramos una muerte que oscila entre la aceptación ética y la sospecha de un suicidio asistido. A partir de este punto de partida, se abren múltiples preguntas sobre la libertad humana, la dignidad, el sentido y el sinsentido de la existencia. Este trabajo busca articular una reflexión que conjugue las perspectivas filosóficas clásicas y contemporáneas con los enfoques culturales y antropológicos, para mostrar que la muerte y el suicidio son fenómenos que sólo pueden comprenderse en su ambivalencia: entre lo personal y lo colectivo, lo ético y lo metafísico, lo tabú y lo necesario.

1. Sócrates y la ambivalencia de la muerte

La figura de Sócrates, además, no sólo inaugura un paradigma filosófico sobre la aceptación de la muerte, sino que también permite reflexionar sobre la relación entre el individuo y las polis. El hecho de que prefiriera beber la cicuta antes que traicionar su compromiso con la filosofía revela un acto de resistencia ante un sistema que lo condenaba injustamente. De este modo, la muerte socrática puede ser vista tanto como un sacrificio personal en nombre de la coherencia moral, como una denuncia contra la injusticia de su tiempo. Conviene además detenerse en la dimensión política y pedagógica de la muerte socrática. El gesto de Sócrates no sólo testimonia una coherencia personal, sino que actúa como una forma de enseñanza

hacia la ciudad; su muerte excede la esfera privada y constituye un desafío público a las normas y prácticas de las polis. Al elegir la cicuta, Sócrates transforma su propio destino en un acto comunicativo que interroga la legitimidad de las leyes, la función del discurso filosófico y la responsabilidad de los ciudadanos. Esta performatividad de la muerte —entendida como una lección viviente— obliga a considerar la relación entre integridad personal y deber cívico y cómo la ejemplaridad puede ser usada tanto para criticar como para consolidar formas de autoridad. Por ello, cualquier lectura moderna del caso no puede desligar la anécdota del telos educativo y político que la atraviesa.

Resulta clave no limitar la lectura socrática a una dicotomía entre heroísmo y suicidio. El acto de Sócrates se inscribe en una trama institucional y retórica: su discurso ante la Asamblea ateniense, la forma en que articuló su defensa y la manera en que interpretó la ley y la justicia configuran una decisión compleja. La muerte, en su caso, funciona como una prueba performativa: al sostener sus convicciones ante la pena, Sócrates despliega una pedagogía de la coherencia que, a su vez, interroga a las polis sobre los límites de la legitimidad y la autoridad. Comprender este acto exige tomar en cuenta la dimensión social del gesto y su efecto duradero en la tradición filosófica occidental.

La muerte de Sócrates sigue siendo uno de los episodios más debatidos en la historia de la filosofía. Platón presenta en la Apología a un maestro que, lejos de temer a la muerte, la asume con serenidad, incluso rechazando alternativas de exilio o fianza (Platón, 2003). Desde una perspectiva, esta aceptación puede entenderse como la culminación de la vida filosófica: morir por la coherencia entre palabra y acción. Desde otra, puede interpretarse como una forma de suicidio, no en el sentido patológico contemporáneo, sino como una decisión consciente de adelantar el destino, aceptando la cicuta antes que la renuncia a los principios (Valdivieso Carrillo, 2017). El carácter ambiguo de este acto abre la pregunta: ¿es el suicidio un acto de cobardía o de valentía? Para algunos, es rendirse; para otros, es dignificar la propia existencia. En Sócrates, la muerte aparece como una elección filosófica que trasciende ambas categorías, inaugurando así la reflexión sobre la libertad última del ser humano frente a su vida.

2. Nietzsche y Heidegger: la muerte como problema existencial

Ambos pensadores al problematizar la muerte, también abren la puerta a un análisis de la libertad humana y de la responsabilidad que implica existir. Si Nietzsche enfatiza la necesidad de crear valores más allá de la tradición, Heidegger nos recuerda que la muerte no es un simple acontecimiento biológico sino el núcleo mismo de la existencia auténtica. El contraste entre estas visiones invita a replantear cómo el ser humano debe habitar su vida ante la certeza del final ineludible. Al ahondar en la crítica nietzscheana y la ontología heideggeriana, es oportuno pensar las implicaciones prácticas de sus propuestas para la vida ética. Nietzsche no se limita a una denuncia teórica de valores; su llamada a la transvaloración implica un programa vital que apuesta por la creación de sentido en un horizonte secular. Desde esta óptica, la actitud ante la muerte debe ser refractada por la voluntad de afirmar la vida en sus concreciones históricas, evitando tanto la idealización sacrificial como la negación cobarde. Heidegger, por su parte, contribuye con una interpretación que enfatiza la

singularidad temporal del Dasein: anticipar la muerte no es resignarse sino asumir la responsabilidad de orientar la propia existencia. Juntas, estas perspectivas invitan a una ética que resitúe el morir dentro de proyectos vitales autónomos, sin caer en gestos espectacularizados ni en banalidades moralizantes.

En perspectiva formativa, es imprescindible incorporar en la capacitación de profesionales una sensibilidad que conecte el saber técnico con la reflexión ética y antropológica. Los profesionales de la salud, los educadores y las autoridades políticas requieren herramientas conceptuales para reconocer dimensiones simbólicas del dolor y competencias prácticas para intervenir responsablemente. Una formación que integre filosofía, antropología y prácticas empíricas favorecerán respuestas más sofisticadas y respetuosas, capaces de abordar no sólo los síntomas sino las raíces sociales del sufrimiento. Asimismo, promover espacios de diálogo interdisciplinario contribuirá a políticas públicas más humanas y efectivas en torno al duelo y la prevención del suicidio.

En el horizonte heideggeriano, la anticipación de la propia muerte estructura la temporalidad y la comprensión del ser. No se trata de una mera adhesión al destino, más bien se trata de una exigencia de autenticidad que obliga a tomar decisiones en coherencia con la propia existencia. Esta perspectiva nos ayuda a diferenciar entre la contemplación serena del final y las decisiones precipitadas que pueden nacer del aislamiento o la desesperación. Así, entender la muerte como horizonte no implica su estetización; al contrario, plantea la responsabilidad existencial de habitar la vida con conciencia.

Ampliando la consideración nietzscheana, es preciso subrayar que la crítica a las muertes ejemplares se dirige contra cualquier práctica que sacraliza la negación de la vida. Nietzsche pide la invención de formas de existencia que afirmen la vida y que por tanto, rechacen modelos que ensalcen el sacrificio como valor absoluto. Este imperativo cobra especial relevancia cuando pensamos la politización del suicidio y las representaciones públicas que pueden convertir la muerte en espectáculo moral. El filósofo reclama una responsabilidad creativa: no resignarse a patrones heredados, sino repensarlos críticamente para que lo que se valore sea la afirmación vital concreta.

El pensamiento posterior complejizó aún más estas cuestiones. Nietzsche comprendió la muerte como el final de los valores establecidos, proclamando la “muerte de Dios” y criticando las muertes ejemplares, como las de Sócrates o Jesús, por haber fundado tradiciones que glorifican el sufrimiento (Csejtei & Juahasz, 2001). En su visión, la verdadera tarea del ser humano es la transvaloración, crear nuevos valores que no dependan de trascendencias metafísicas.

Heidegger, por su parte, se centró en la dimensión ontológica del ser-ahí (Dasein), subrayando que la existencia humana está atravesada por el ser-para-la-muerte. Nadie puede morir por otro: la muerte es el acontecimiento más propio y radicalmente personal (Comesaña Santalices, 2004). En este sentido, la vida se entiende como un trayecto hacia la muerte, que da a la existencia un horizonte de sentido, aun en su inevitable finitud. Ambas perspectivas, lejos de excluirse, enriquecen el problema socrático: mientras Nietzsche advierte del peligro de glorificar la muerte, Heidegger nos recuerda que no podemos eludirla como destino constitutivo.

3. La dimensión cultural del morir

Los rituales funerarios, las prácticas conmemorativas y las representaciones artísticas son prueba de que la muerte nunca ha sido un hecho meramente privado, sino profundamente social. Cada cultura proyecta en sus formas de duelo y memoria su manera de comprender la continuidad entre la vida y la muerte y de otorgar sentido al sufrimiento y la pérdida. Esto se hace aún más evidente en sociedades donde el suicidio ha sido resignificado, ya sea como un gesto de protesta política, como una expresión de dignidad frente a la derrota o como un sacrificio por el bien colectivo.

Cabe considerar también la articulación entre condiciones materiales y decisiones personales. La evidencia empírica en estudios sociales sugiere que factores económicos, exclusión y violencia estructural incrementan las probabilidades de conductas suicidas en ciertos colectivos. Esto remite a la obligación ética de las instituciones públicas y de las comunidades a reducir vulnerabilidades y ofrecer redes de protección. Pensar el suicidio desde esta perspectiva demanda políticas públicas informadas y una mirada que reconozca la interdependencia entre lo individual y lo colectivo.

Más allá de la filosofía, la antropología muestra que la muerte nunca es sólo un hecho biológico, sino un fenómeno cultural profundamente cargado de significados. Rituales, religiones y cosmovisiones han configurado maneras de comprender y afrontar la muerte, proyectando en ella promesas de trascendencia o castigos por las decisiones tomadas en vida (Gevaert, 1995). En este contexto, el suicidio ha sido históricamente condenado como pecado o deshonor, lo cual refuerza su tabú. No obstante, culturas distintas también lo han comprendido como un acto de honor, sacrificio o incluso liberación. De ahí que el análisis cultural sea imprescindible para entender que la percepción de la muerte no es universal, sino que depende de los valores y estructuras de cada sociedad.

4. El suicidio como problema ético y humano

En este sentido, el suicidio no puede reducirse a una patología ni a un simple acto individual, pues está atravesado por condicionamientos sociales, económicos y culturales. Reflexionar sobre él exige no sólo a la filosofía y a la antropología, sino también a las ciencias sociales, la literatura y el arte, que han encontrado en la muerte voluntaria un motivo de exploración estética y simbólica. Por ello, pensar el suicidio es pensar también en la dignidad, en la libertad y en los límites de la autonomía personal en relación con la comunidad. El modo en que hablamos de la muerte y del suicidio configura actitudes y prácticas. El lenguaje puede estigmatizar y excluir o bien abrir espacios de escucha y acompañamiento. Es por ello que el trabajo filosófico y antropológico debe prestar atención no sólo a los grandes conceptos, sino también a los modos discursivos que rotulan a las personas y a las comunidades. Un giro ético del lenguaje contribuiría a desactivar juicios moralistas y a fomentar respuestas terapéuticas y sociales más humanas y eficaces.

Es menester insistir en que abordar la muerte y el suicidio requiere un diálogo sostenido entre la filosofía y las ciencias humanas. No basta con describir síntomas o enumerar causas; hace falta una aproximación que integre perspectivas históricas, culturales

y éticas. La filosofía aporta instrumentos conceptuales para pensar la dignidad, la autonomía y la responsabilidad; la antropología, por su parte, aporta un entendimiento del contexto simbólico en el que se sitúan las prácticas sociales relativas al morir. Cuando ambas disciplinas se entrelazan, es posible construir marcos de interpretación que desplacen reduccionismos y permitan explorar alternativas políticas y comunitarias frente a la pérdida. En la actualidad, la psicología y la psiquiatría han estudiado el suicidio como fenómeno clínico, explicando sus causas en términos de trastornos, contextos sociales y factores de riesgo (Hernández Soto & Villareal Cásate, 2015). Sin embargo, reducirlo a una patología sería insuficiente: el suicidio plantea un dilema ético y existencial sobre la autonomía del individuo para decidir el fin de su vida. En la tradición filosófica, encontramos posturas divergentes: Platón, a través de Filolao, lo prohíbe como una ruptura del contrato con la vida; Nietzsche lo despoja de su carácter glorificador; Heidegger lo deja en suspenso al concebir la muerte como experiencia personal intransferible. Cada una de estas perspectivas ilumina aristas de un fenómeno que sigue siendo profundamente humano y cuya comprensión exige interdisciplinariedad.

Conclusión

Así, la reflexión filosófica y antropológica sobre la muerte y el suicidio se convierte en un ejercicio necesario para comprender mejor nuestra condición humana. El estudio de estos fenómenos no sólo ayuda a clarificar debates teóricos, sino que también ofrece herramientas para acompañar y enfrentar las realidades sociales contemporáneas donde el suicidio constituye un problema de salud pública y un desafío ético. De este modo, pensar la muerte es también pensar la vida y la manera en que queremos vivirla. Como orientación para el trabajo académico posterior, proponemos investigar con mayor detalle las intersecciones entre cosmologías locales y prácticas de duelo contemporáneas, así como el impacto de nuevas tecnologías en la experiencia del duelo. Abordar estas preguntas puede enriquecer tanto la teoría como las prácticas de intervención y contribuir a una comprensión más amplia y compasiva del fenómeno del suicidio.

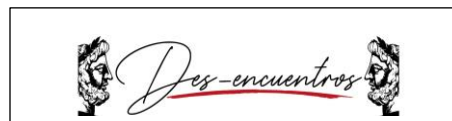
Finalmente, conviene señalar la relevancia de incorporar estas consideraciones en la formación de profesionales de la salud, educadores y los responsables de políticas. Una educación que integre conocimientos filosóficos sobre dignidad y sentido con herramientas prácticas para la intervención social que permitan respuestas más compasivas y mejor fundamentadas ante la presencia del suicidio en la vida contemporánea. La interdisciplinariedad, nuevamente, se revela como condición de posibilidad para estrategias efectivas de prevención y acompañamiento. Reflexionar sobre la muerte y el suicidio no es un ejercicio morboso, es un acto filosófico y cultural de primera importancia. Sócrates nos enseña que la vida filosófica es en cierta medida, preparación para la muerte; Nietzsche nos previene contra las ilusiones metafísicas; Heidegger nos recuerda que la muerte es el destino más propio del ser humano; la antropología nos muestra que la manera de morir y de comprender la muerte siempre está atravesada por la cultura. El suicidio en este entramado, aparece como una frontera crítica: estigmatizado, pero inevitable como objeto de reflexión; prohibido en muchos contextos, pero también reivindicado como expresión de libertad. La

filosofía y la antropología unidas pueden ofrecer un marco para comprender este fenómeno no sólo como problema clínico o moral, también como una cuestión esencial de la existencia humana.

Hablar de la muerte implica enfrentarse al límite de la experiencia humana, aquel horizonte que, siendo inevitable, marca y configura el sentido de la vida misma. No se trata únicamente de un tema filosófico, sino de un fenómeno existencial que afecta a todas las culturas y épocas, pues la manera en que se concibe y se enfrenta la muerte dice mucho de la identidad y los valores de cada sociedad. El suicidio, en este marco, intensifica la discusión al plantear la posibilidad de decidir voluntariamente el final de la vida, lo cual genera tensiones éticas, religiosas, psicológicas y políticas que permanecen hasta hoy en constante debate.

Referencias

- Baquadano-Jer, S. (2017). La naturaleza del suicidio. *Revista Jurídicas*, 14(1), 131–144.
- Comesaña Santalices, G. M. (2004). La muerte desde la dimensión filosófica: una reflexión a partir del ser-para-la-muerte heideggeriana. *Ágora*, 13, 113–125.
- Csejtei, D., & Juahasz, A. (2001). Sobre la concepción de la muerte en la filosofía de Nietzsche. *Daimos*, 23, 77–94.
- Gevaert, J. (1995). El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hernández Soto, P. A., & Villareal Cásate, R. E. (2015). Algunas especificidades en torno a la conducta suicida. *MEDISAN*, 19(8).
- Platón. (2003). *Diálogos: Apología de Sócrates* (pp. 148–186). Madrid: Gredos.



La inteligencia artificial: ¿espejo humano?

Artificial intelligence: a human mirror?

Luis Francisco García Miranda

Maestría En Pensamiento Crítico y Hermenéutica

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia: franco.m19g@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5356-2140>

La inteligencia artificial: ¿espejo humano?

Resumen:

En la actualidad se sucede un evento técnico que gana relevancia, la proliferación de modelos de lenguaje grande (LLM por sus siglas en inglés) de Inteligencia Artificial (IA). Este documento surge en primera instancia como una reflexión proveniente de la mirada humana al fenómeno: el avance de la denominada inteligencia artificial y su inserción en la vida cotidiana. Se analizará la percepción que se tiene de ella en cuanto al término de “inteligencia” y su capacidad para orientar al humano en su búsqueda del conocimiento. En última instancia, se analiza el argumento funcionalista.

Palabras clave: inteligencia artificial, modelos de lenguaje grande, datos, racionalidad ideal, argumento funcionalista.

Abstract:

Currently, a technical phenomenon is gaining relevance: the proliferation of Large Language Models (LLMs) of Artificial Intelligence (AI). This document is initially framed as a reflection from the human perspective on this phenomenon—the advance of so-called artificial intelligence and its insertion into daily life. The perception of IA will be analyzed concerning the term “intelligence” and its capacity to guide humans in the pursuit of knowledge. Finally, the functionalist argument will be examined.

Keywords: artificial intelligence, large language models, data, ideal rationality, functionalist argument.

1. Definir inteligencia artificial

Al intentar definir la inteligencia artificial, se encuentran dos concepciones que provienen desde los componentes literales de la locución; inteligencia, una de las habilidades humanas superiores, es referida como un componente de estos nuevos sistemas, pero también puede ser definida como: “Cualidad mental que consiste en las habilidades de aprender de la experiencia, adaptarse a nuevas situaciones, comprender y manejar conceptos abstractos, y usar el conocimiento para cambiar el propio entorno”

¹ y se acompaña de la definición de artificial, que el diccionario de la lengua española la define como adjetivo: “1. Hecho o producido por el ser humano. Y 2. No natural, falso”². Dando como resultado una definición de origen semántico que nos remite a una inteligencia creada, moldeada, orientada por desarrolladores hacia la realización de un potencial humano, la segunda definición colocando una interrogación desde el origen semántico.

En cuanto a su origen, el término “Inteligencia artificial” ve la luz en el año de 1955 dentro de una propuesta para un congreso en Dartmouth que se llevaría a cabo en el verano de 1956. Acuñado por John McCarthy quien es considerado pionero de dicha locución. Tal surgimiento supone el inicio de un desarrollo de una búsqueda de distancia, como lo menciona su creador, por ejemplo, de la cibernética. Siendo esta una decisión orientada a adquirir mayor libertad dentro de un nuevo espacio teórico evitando confrontaciones con figuras como Norbert Wiener, uno de los líderes en el campo de la cibernética para tal momento. Se buscaba crear un campo de estudio diferenciado³.

Indagar sobre el surgimiento del término “inteligencia artificial” supone un paso importante para este texto, puesto que marca la pauta orientadora de los cuestionamientos que se realizan al concepto, a las problemáticas que surgen ante su conformación y la afirmación de su creador quien partía del supuesto de que:

“El estudio procede sobre la base la conjetura de que cada aspecto del aprendizaje o cualquier otra característica de la inteligencia puede, en principio, ser tan precisamente descrito que una máquina puede ser hecha para simularlo”⁴

¹ R. J., Sternberg. “Human intelligence”. *Encyclopedia Britannica*. 18 de julio del 2025. <https://www.britannica.com/science/human-intelligence-psychology>. Traducción propia, en el original: “...mental quality that consists of the abilities to learn from experience, adapt to new situations, understand and handle abstract concepts, and use knowledge to manipulate one’s environment.”

² Diccionario de la lengua española: “artificial”. Real academia española. Consultado el 20 de septiembre del 2025. <https://dle.rae.es/artificial?m=form>

³ N. J. Nilsson. *The quest for artificial intelligence. A history of ideas and achievements*. (Cambridge University, 2010).

⁴ Nilsson. *The quest for artificial intelligence. A history of ideas and achievements*. 77. Traducción propia, en el original: “The study is to proceed on the basis of the conjecture that every aspect of learning or any other feature of intelligence can in principle be so precisely described that a machine can be made to simulate it.”

2. Problemáticas del término “inteligencia”.

Existen objeciones al término inteligencia que surgen de las diferentes percepciones de la definición, una tensión entre a lo que inteligencia se refiere y a lo que busca expresar en su uso tecnológico. En la entrada sobre IA en la enciclopedia de Stanford, se enumeran un conjunto de definiciones partiendo de la idea general en que se asume que la IA en un contexto filosófico:

“...es el campo dedicado a construir animales artificiales (o al menos criaturas artificiales que – en determinados contextos- parecen animales) y para muchos, personas artificiales (o al menos criaturas artificiales que- en determinados contextos- parecen personas).”⁵

Se realiza una conceptualización de cuatro cuadrantes que pueden enumerar las diferentes posibles metas de la IA, con ejemplos de algunos autores que defienden tal posición. Así se establecen dichas categorías dependientes de su capacidad para emular ya sea comportamiento o razonamiento a su vez, buscando dar una respuesta en cuanto a emulación humana o racionalidad ideal. Siendo así, que los sistemas de comportamiento intentan crear IA que actúe como humano o que actúe racionalmente, al mismo tiempo, los sistemas de razonamiento pueden bien buscar que razone como humano o que use una racionalidad ideal. Surgen términos como IA fuerte, aquella que puede replicar completamente la mente humana, incluida la conciencia y todo potencial de acto humano y la IA débil, que puede emular conversaciones como un humano de manera indistinguible.

Las diferentes percepciones de lo que la IA puede hacer marca la pauta de la discusión que se tiene respecto a sus limitaciones y su conformación ontológica. Es inadecuado pensar la IA como un todo, es menester matizarla dentro de las aspiraciones a las que busca dar respuesta, siendo especialmente difícil cuestionar a la IA débil (hay pocas objeciones plausibles para la emulación de conversaciones humanas) y mostrando un gran potencial en la crítica a la IA fuerte, ¿puede la IA tener consciencia?

En el caso de empresas como ChatGTP o Grok, se nombran como asistentes en la conformación, desde un punto de vista informado y racional sobre cualquier fenómeno. Rusell⁶, dentro de este espectro de acción, delimitación y definición de la IA, realiza una equiparación entre inteligencia y racionalidad, es la respuesta que encuentra para dar poder desarrollar lo que a inteligencia se refiere sin dar un conjunto de respuestas aisladas referentes únicamente a la técnica en que se posan este tipo de modelos. Esta definición de inteligencia es la que se utilizará para delimitar esta discusión, la cual dará guía en un sentido estricto, hay una tensión dialéctica entre fines, si la IA busca apoyar en cuestiones de conocimiento aspira entonces al pensar o actuar como humano en la búsqueda de una racionalidad ideal.

⁵ S. Bringsjord y G. Naveen Sundar. "Artificial Intelligence". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Versión del otoño de 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/artificial-intelligence/>. Traducción propia, en el original: "... is the field devoted to building artificial animals (or at least artificial creatures that – in suitable contexts – appear to be animals) and, for many, artificial persons (or at least artificial creatures that – in suitable contexts – appear to be persons)."

⁶ S. Rusell. "Rationality and Intelligence," *Artificial Intelligence*, 94: 57–77. (1997). <https://people.eecs.berkeley.edu/~russell/papers/aij-cnt.pdf>

Este artículo se enfoca en la polémica existente respecto de la IA débil, espectro a la cual pertenecen los modelos mencionados en este trabajo, los modelos de lenguaje grande, situación evidente ante la ausencia de una conciencia fenomenológica de tales modelos. No por esto demeritando los logros de estos programas: producto un complejo entramado de ingeniería de software que en el acto emula al pensamiento en un acto probabilístico de predicción.

La comprensión de los mecanismos internos de la IA, en su tensión dialéctica con los conceptos que moldean sus respuestas, pueden colaborar a que los usuarios utilicen de manera adecuada estas herramientas. Al saber que no es una panacea todo sapiente, infalible, incuestionable, el usuario puede encontrar nuevas formas de relacionarse con estas nuevas herramientas, también en una tensión que busque en crecimiento y la creación, no la pasividad y la asunción de supuestos, que serán analizados en el siguiente apartado.

3. Limitaciones, crítica ejemplificada y posibilidades de los LLM

Ante el aumento del uso de la inteligencia artificial y en relación con los juicios que emite, Chomsky⁷ realiza una crítica a la idea de la IA. Enfocándose en el caso de ChatGPT, argumenta que tal tipo de programas carecen de las herramientas mentales que proveen a la mente humana de elegancia, selección intuitiva, crítica y aprendizaje del error sustituyéndolo por una secuencia de complejas respuestas probabilísticas. Critica la falta de moralidad o discernimiento respecto de la posibilidad de argumentos igualmente viables. Céspedes⁸, realiza una crítica al escepticismo de Chomsky al que acusa de “chovinismo”, puesto que asume una postura de incapacidad de la IA por equiparar las cualidades humanas. Su argumento se menciona como funcionalista, entendido en filosofía de la mente como:

“... la doctrina de que lo que hace que algo sea un estado mental particular, no depende de su constitución interna sino de la forma en que funciona, el rol que cumple, en el sistema del que forma parte.”⁹

Dicho sea, que a pesar de las críticas que puedan hacerse a la IA, funciona. Los mecanismos pueden ser mejorados para aumentar su eficiencia.

Para situar la crítica de Chomsky y la respuesta de Céspedes, es menester aclarar que se hace en el marco de racionalidad equivalente a inteligencia previamente descrito, para ello, primero es necesario un esbozo de la funcionalidad de los LLM en su operatividad técnica.

⁷ N. Chomsky, I. Roberts y J. Watumull. Noam Chomsky: *the false promise of ChatGPT*. *NYTimes*. 8 de marzo del 2023. <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html>

⁸ D. Ll. Céspedes. "Inteligencia artificial: ¿qué tan inteligente? Una perspectiva crítica sobre la inteligencia “humana”." *Pie de Página 009* (2023): 33-37. URL: <https://doi.org/10.26439/piedepagina2023.n009.6461>

⁹ J., Levin. "Functionalism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Versión del verano del 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/functionalist/>. Traducción propia, en el original: “... is the doctrine that what makes something a mental state of a particular type does not depend on its internal constitution, but rather on the way it functions, or the role it plays, in the system of which it is a part.”

Encontrar las objeciones que se pueden hacer a la funcionalidad que la “inteligencia”, es decir, la racionalidad cumple dentro del sistema.

4. Objeciones a la funcionalidad de la IA

Los LLM, funcionan sobre la base probabilística de la predicción entrenada a través del aprendizaje automático. No existe un proceso crítico en un sentido humano de interacción entre conceptos, más bien, una compleja red probabilística entre conceptos, a los cuales:

“... sería más preciso llamarla aprendizaje automático o estadística computacional, pero estos términos no serían atractivos para las empresas, las universidades y el mercado del arte”¹⁰.

No son pocos los ejemplos, tanto empíricos individuales como documentados colectivamente que muestran las limitaciones que tiene la inteligencia artificial respecto de su meta de asistir racionalmente al ser humano. Desde la invención de referencias inexistentes en el apoyo a investigadores, hasta las autocomplacientes respuestas que se dan a ciertas consultas psicológicas que han traído algunos resultados catastróficos.¹¹

Se han dado empero, situaciones que sobrepasan los bordes individuales y se insertan como ejemplos colectivos de reproducción de narrativas humanas poco racionales, ejemplos que han quedado documentados como parámetros en la opinión pública. Uno de los primeros ejemplos fue caso de la IA desarrollada por Microsoft, Tay¹², la cual tras su inserción en la entonces red social *Twitter*, realizó comentarios antisemitas y xenófobos tras su interacción con los usuarios de la plataforma, la finalidad de dicha IA era aprender de los usuarios. Otro ejemplo notable ha sido la evolución de la red social Grok; tal caso es particularmente interesante, puesto que muestra una dualidad de sucesos, por un lado, las respuestas que daba, en su búsqueda de ser menos políticamente correcta para disminuir su tendencia a la ideología “*WOKE*”¹³, que desembocó en mensajes antisemitas o insultos a los afectados por una inundación en Texas. En otro sentido, tras su actualización a Grok4, la

¹⁰ M. Pasquinelli. Cómo una máquina aprende y falla—Una gramática del error para la Inteligencia Artificial. *Hipertextos*. 10.17 (2022). 13-29. <https://doi.org/10.24215/23143924e054>

¹¹ C. J. Pérez. “No estás loco, tu paranoia está justificada”: así susurraba ChatGPT a un hombre que acabó matando a su madre y suicidándose. *El país*. 05 de septiembre del 2025. <https://elpais.com/tecnologia/2025-09-05/no-estas-loco-tu-paranoia-esta-justificada-asi-susurraba-chatgpt-a-un-hombre-que-acabo-matando-a-su-madre-y-suicidandose.html>

¹² BBC MUNDO. Tay, la robot racista y xenófoba de Microsoft. 25 de marzo del 2016. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160325_tecnologia_microsoft_tay_bot_adolescente_inteligencia_artificial_racista_xenofoba_lb

¹³ A. Caraballo. *The Algorithmic Unmasking: How Grok's "MechaHitler" Turn Revealed the Inevitable Collapse of "Anti-Woke" AI*. *The dissident*. 09 de Julio del 2025. <https://www.thedissident.news/the-algorithmic-unmasking-how-groks-mechahitler-turn-revealed-the-inevitable-collapse-of-anti-woke-ai/>

tendencia de la IA a dar repuestas más alineadas con la ideología del patrocinador de tal empresa para dar respuestas que no desafiaran sus posturas políticas o imagen pública¹⁴.

Un ejemplo documentado, basado en la práctica con prompts ingresados en ChatGTP, es el experimento de representatividad realizado en el Congreso Internacional de Filosofía: “género, diferencia y alteridad”, realizado en Morelia¹⁵, en el cual por medio de la búsqueda de la “Imagen del hombre ideal”, analizaba las características de las imágenes generadas por diferentes modelos, siendo la finalidad analizar la imagen que es proporcionada en la ausencia de preceptos y únicamente en presencia de un prompt con una ambigüedad intencional (como el término “ideal”). El resultado del experimento descrito, fue que la IA tendía a reproducir elementos patriarcales, eurocentristas e incluso proto-religiosos. La imagen proporcionada coincidía con un hombre blanco de origen europeo, que incluso mostraba similitud con rasgos comúnmente asociados con la tradición religiosa judeocristiana: tonos de luz simulando una aureola, toga blanca.

Los errores humanos en el análisis de la información, serán los errores que la inteligencia artificial reproduzcan: creencias irracionales, argumentos sin sustento en su discurso, al menos, para estos modelos basados en el lenguaje. Influidos también por los sesgos que los programadores involuntariamente reproducen por su contexto o en la operatividad técnica. Hay varios ejemplos en los que se ha demostrado que la inteligencia artificial tiende a emular errores de razonamiento humano fundados en el prejuicio o en la ignorancia.

Los errores, pueden estar influidos por los mecanismos internos que regulan los resultados probabilísticos de los sistemas de la nombrada IA, pero también pueden tener una raíz más profunda, en un sentido, más humano. Los modelos LLM están cargados con hasta 45 terabytes de información en texto y 175 000 millones de parámetros¹⁶, mismos que nutren la matriz interna de conocimiento que guiará la racionalidad ideal que se viene mencionando.

Es plausible asumir que los errores que cometan los sistemas se relacionan con los errores que comete el humano en la conformación de sus saberes y conocimiento, es decir, los errores de la IA en gran sentido tienen origen en los errores que los humanos siguen cometiendo desde la conformación epistémica del conocimiento vigente y la información dominante. Es un error fundamental considerar que la información es inocua, sin sesgos ideológicos, sin reproducción de pautas culturales o la conformación misma del saber actual. La correlación es evidente: si hay errores en la información cargada, si hay tendencias en sus datos, la IA, independientemente de su viabilidad operativa o lo optimizado de su algoritmo, será reflejo de la información humana.

¹⁴ W. Oremus. Elon Musk promised an anti-‘woke’ chatbot. It’s not going as planned. Washington Post .23 de diciembre del 2023. <https://www.washingtonpost.com/technology/2023/12/23/grok-ai-elon-musk-x-woke-bias/>

¹⁵ Marco Fabio Barrera Márquez. Construcción del "hombre" en la era de la IA: análisis discursivo semiótico de outputs de ChatBots. Congreso internacional de filosofía, género, diferencia y alteridad. Mesa 41 “Lengua y discurso” Realizado en Morelia, Michoacán. Jueves 10 de abril, 12:30-14:00 hrs. 2025.

¹⁶ K. Cooper. *OpenAI GPT-3: everything you need to know*. Springboard. 27 de septiembre del 2023. <https://www.springboard.com/blog/data-science/machine-learning-gpt-3-open-ai/>

En consideraciones de Gitelman¹⁷, no existe la neutralidad absoluta en los datos. Gran parte de la conformación del saber humano se encuentra dentro de ciertas pautas culturales o comportamientos repetitivos en el tiempo.

5. Conclusiones

Los LLM, han demostrado ser una herramienta útil para asistir al humano en diferentes tareas. Sin embargo, su uso indiscriminado y acrítico puede suponer un obstáculo para desarrollar la racionalidad del usuario y la búsqueda de la construcción del saber. La IA débil requiere de una constante retroalimentación por parte del usuario para mejorar su viabilidad esto ante la falta de capacidad crítica y moral de dichos modelos. No obstante, este parece no ser el caso ante la nombrada “deuda cognitiva” que se ha ido generando en los usuarios por su pasividad al usar herramientas de LLM. Un ejemplo de tal situación se puede encontrar en el estudio preliminar del cual surge el concepto, el cual sugiere la existencia de una “deuda cognitiva” ante la menor estimulación de ciertas zonas cerebrales escaneadas en los participantes que para la elaboración de un ensayo utilizaban los Modelos de Lenguaje Grande, como ChatGPT.¹⁸

La deuda cognitiva mencionada, tiene implicaciones variadas en las habilidades mentales complejas de sus los usuarios:

“... el uso sin guía de la IA conlleva una deuda cognitiva: un déficit acumulativo de pensamiento crítico, razonamiento ético, y juicio profesional que aumenta ante la descarga de labor cognitiva”.¹⁹

Así, tanto el usuario como la herramienta no logran potencializar su uso y respuestas. El papel de la información es clave, puesto que si los desarrolladores no son conscientes de los fallos en el razonamiento humano o la información humana,²⁰ se pueden producir errores en la operatividad técnica o errores por la conformación epistémica de los conocimientos previamente cargados, ambos involuntarios. Dentro de las problemáticas abordadas, parece haber un error fundamental al tratar de maneras muy similares saberes provenientes de ciencias exactas cuyos resultados provienen de la experimentación, con los saberes de dialéctica o conformación fenoménica. Conocimientos que requieren de un tratamiento

¹⁷ Gitelman, L. *Raw Data is an Oxymoron*. (Cambridge, MA: MIT Press., 2013)

¹⁸ N. Kosmyna. *Your brain on ChatGPT: Accumulation of cognitive debt when using an AI assistant for essay writing task*. arXiv preprint arXiv:2506.08872 4 (2025). https://newsletter.lesderniershommes.com/content/files/2025/06/2025-MIT---Brain-debt-ChatGPT_compressed.pdf

¹⁹ K. J. Watts "Paying the Cognitive Debt: An Experiential Learning Framework for Integrating AI in Social Work Education." *Education Sciences* 15.10 (2025): 1. <https://doi.org/10.3390/educsci15101304>. Traducción propia, en el original: “... unguided use of AI fosters cognitive debt: a cumulative deficit in critical thinking, ethical reasoning, and professional judgment that arises from offloading cognitive tasks.”

²⁰ Cuestiones como el eurocentrismo, sesgos de la información dominante, o reproducción de ideologías indeseables.

diferente para evitar caer en discursos inadecuados, complacientes, anacrónicos, acrílicos o meramente falaces.

Respecto de los orígenes de esta disertación: el argumento funcionalista parece encontrar dificultades al momento de expresar una racionalidad ideal, logrando solamente replicar conversaciones humanas, siendo esto limitante al momento de cumplir su labor como asistente en labores del conocimiento. En lo referente al argumento de McCarthy, la evidencia parece apoyar la posibilidad de replicar ciertos mecanismos del pensamiento o del funcionamiento cerebral, no obstante, sin lograr el desarrollo de una inteligencia autónoma y fiable que no esté influida por los sesgos de la información humana, por ahora, logrando un avance en lo que respecta a modelos de predicción probabilística, como el caso de los Modelos de Lenguaje Grande, analizados en este artículo.

El surgimiento de los LLM supone un punto de quiebre en la búsqueda del conocimiento. La capacidad de los programas para la predicción de respuestas con viabilidad probabilística, aunque un punto de apoyo para nuevas investigaciones y la búsqueda del conocimiento humano, aún necesita de la conciencia del usuario, así como de su ejercicio crítico y discernimiento para navegar el constructo epistémico vigente.

Bibliografía

BBC MUNDO. Tay, la robot racista y xenófoba de Microsoft. 25 de marzo del 2016. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/03/160325_tecnologia_microsoft_tay_bot_adol esciente_inteligencia_artificial_racista_xenofoba_lb

Bringsjord, S. y Naveen Sundar G. Artificial Intelligence. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Versión de otoño de 2024). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/artificial-intelligence/>

Caraballo, A. The Algorithmic Unmasking: How Grok's "MechaHitler" Turn Revealed the Inevitable Collapse of "Anti-Woke" AI. *The dissident*. 09 de Julio del 2025. <https://www.thedissident.news/the-algorithmic-unmasking-how-groks-mechahitler-turn-revealed-the-inevitable-collapse-of-anti-woke-ai/>

Céspedes, D. Ll. "Inteligencia artificial: ¿qué tan inteligente? Una perspectiva crítica sobre la inteligencia "humana". *Pie de Página* 009 (2023): 33-37. <https://doi.org/10.26439/piedepagina2023.n009.6461>

Chomsky, N., Roberts, I., y Watumull, J. (2023, 8 de marzo). Noam Chomsky: the false promise of ChatGPT. *NYTimes*. <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html>

Cooper, K. OpenAI GPT-3: everything you need to know. Springboard. 27 de septiembre del 2023. <https://www.springboard.com/blog/data-science/machine-learning-gpt-3-open-ai/>

Gitelman, L. *Raw Data is an Oxymoron*. Cambridge, MA: MIT Press., 2013.

Kosmyna, N. "Your brain on ChatGPT: Accumulation of cognitive debt when using an AI assistant for essay writing task." arXiv preprint arXiv:2506.08872 4 (2025).

https://newsletter.lesderniershommes.com/content/files/2025/06/2025-MIT---Brain-debt-ChatGPT_compressed.pdf

Levin, J. *Functionalism*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Versión del verano del 2023). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/functionalism/>

Marco Fabio Barrera Márquez. Mesa 41 “Lengua y discurso”. Construcción del "hombre" en la era de la IA: análisis discursivo semiótico de outputs de ChatBots Congreso internacional de filosofía, género, diferencia y alteridad. Jueves 10 de Abril, 12:30-14:00 hrs. 2025.

Nilsson N. J. *The quest for artificial intelligence. A history of ideas and achievements*. Cambridge University, 2010.

Oremus, W. Elon Musk promised an anti-‘woke’ chatbot. It’s not going as planned. Washington Post .23 de diciembre del 2023. <https://www.washingtonpost.com/technology/2023/12/23/grok-ai-elon-musk-x-woke-bias/>

Pasquinelli, M. Cómo una máquina aprende y falla—Una gramática del error para la Inteligencia Artificial. *Hipertextos* 10.17 (2022): 13-29.

<https://doi.org/10.24215/23143924e054>

Pérez, C. J. “No estás loco, tu paranoia está justificada”: así susurraba ChatGPT a un hombre que acabó matando a su madre y suicidándose. El país.05 de septiembre del 2025.

<https://elpais.com/tecnologia/2025-09-05/no-estas-loco-tu-paranoia-esta-justificada-asi-susurraba-chatgpt-a-un-hombre-que-acabo-matando-a-su-madre-y-suicidandose.html>

Real Academia Española. Diccionario de la lengua española: “artificial”. Consultado el 20 de septiembre del 2025. <https://dle.rae.es/artificial?m=form>

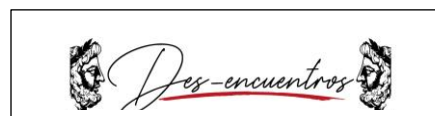
Russell, S. “*Rationality and Intelligence*,” *Artificial Intelligence*. 94 (1997): 57–77.

<https://people.eecs.berkeley.edu/~russell/papers/aij-cnt.pdf>

Sternberg, R. J. "Human intelligence". *Encyclopedia Britannica*. 18 Jul. 2025, <https://www.britannica.com/science/human-intelligence-psychology>

Watts, K. J. "Paying the Cognitive Debt: An Experiential Learning Framework for Integrating AI in Social Work Education." *Education Sciences* 15.10 (2025): 1304.

<https://doi.org/10.3390/educsci15101304>



La comprensión del impresionismo musical según la hermenéutica de Gadamer en el caso específico de a pieza de *Jeux d' eau* de Ravel

The understanding of musical impressionism according to Gadamer's hermeneutics in the specific case of Ravel's *Jeux d'eau*

Natalia Rodriguez Lopez

Maestría en Pensamiento crítico y hermenéutica
Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia:

ORCID: [0009-0001-2040-2352](https://orcid.org/0009-0001-2040-2352)

La comprensión del impresionismo musical según la hermenéutica de Gadamer en el caso específico de a pieza de *Jeux d' eau* de Ravel

Resumen

El uso de la hermenéutica de Gadamer sirve como una herramienta base en la comprensión del arte como objeto, sentido y emoción. En este caso la hermenéutica de Gadamer se utiliza como base para comprender la música impresionista de Ravel, la cual, nace de la interpretación de la naturaleza. Aquella interpretación utiliza sonidos, efectos, armonía y colores sonoros para una hermenéutica de los recursos naturales que se ven reflejados en la música, produciendo así una interpretación sonora que enriquece a la música y que reproduce los sonidos de la naturaleza, en este caso específico con la pieza de *Jeux d'eau* (Juegos de agua). Todo lo anterior es interpretado y analizado con el método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer en cuestión de juego, símbolo y fiesta dentro de la pieza musical.

Palabras clave: Gadamer, *Jeux d'eau*, Ravel, hermenéutica, interpretación, música, estética, impresionismo, naturaleza.

Abstract

The use of Gadamer's hermeneutics serves as a tool in the understanding of art as object, meaning, and emotion. In this case, Gadamer's hermeneutics is used as a basis for understanding Ravel's impressionist music, which is born from the interpretation of nature. That interpretation uses the sounds, effects, harmony and sounds colors for a hermeneutic of the natural resources that are reflected in music, thus producing a sound interpretation that enriches music and reproduces the sounds of nature, in this specific case with the piece *Jeux d'eau* (Fountains). All of the above is interpreted and analyzed with the hermeneutical

method of Hans-Georg Gadamer in terms of play, symbol and celebration within the musical piece.

Palabras clave: Gadamer, Jeux d'eau, Ravel, hermeneutics, interpretation, music, impressionism, nature.

Conocí el impresionismo a mis cortos 11 años de edad. Debussy fue mi primer acercamiento a este movimiento artístico que reúne a todas las bellas artes a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Un movimiento de belleza subjetiva, de impresiones y de sonidos. La reivindicación de lo bello del arte. ¿Acaso el arte debe representar tal cual a la vida diaria en un realismo marcado y hasta cierto punto cansado? Para los impresionistas y todos los movimientos posteriores no es así. El arte va más allá de una simple representación de lo que ya existe, el arte existe por el simple hecho de ser arte. El ser humano ha hecho uso del arte desde tiempos primitivos, durante siglos el significado artístico, el por qué y para qué ha cambiado. El arte ha pasado de ser comunicación, imitación, expresión, educación, interpretación y seguirá transformándose conforme se transforma la mentalidad humana, no es un objeto, no es una taza, un libro o un piano, es la propia experiencia del ser.

Para comenzar el texto debemos explicar los dos conceptos esenciales: *impresionismo* y *hermenéutica*. El impresionismo nace como un movimiento artístico a finales del siglo XIX, la llegada de la cámara fotográfica provocó que la gente dejara de necesitar al artista para retratar el realismo, el trabajo artístico se estaba acabando, a la sociedad ya no le impresionaba el realismo, ya no lo necesitaba y por lo tanto ya no era un trabajo. Los artistas buscaban la forma de que el arte fuera arte por sí mismo y no por relatar una realidad que ya no necesitaba ser relatada, la experimentación artística comenzó a dar frutos, dejar las estructuras básicas que por siglos habían dominado el arte comenzaba a ser tendencia y a dar de qué hablar en el gremio. El comentario despectivo del crítico Theodore Duret en una exposición de Monet donde se encontraba la obra *Impresión, sol naciente*, creó una nueva ideología llamada Impresionismo.

El impresionismo buscó relatar la primera impresión en la naturaleza, la vida social y la ciudad, se caracterizó por el uso de formas abstractas estéticamente borrosas, efectos efímeros y cambios en las tonalidades de luz. Como puede pasar con la mayoría de los movimientos artísticos, otras artes usaron el concepto para desarrollarlo con otras posibilidades. En la música, sus máximos exponentes Debussy y Ravel (ambos franceses) crearon una hermenéutica musical totalmente nueva, el uso de armonía, efectos, sinestesia y literatura se unió para dar como resultado la creación de paisajes auditivos. Estos paisajes auditivos fungen como herramienta de interpretación, lo cual nos lleva a entender desde el lado hermenéutico su creación. Pero ¿qué es la hermenéutica?

El término hermenéutica nace del dios Hermes,¹ dios del lenguaje, para los griegos el término *hermenéuein*² implicaba explicar e interpretar.

¹ Dios de la mitología griega considerado el mensajero de Zeus, conocido por su picardía y astucia, se cree que el término de hermenéutica pudo haber sido inspirado por el dios Hermes debido a su papel como guía y mensajero

²Verbo griego que significa interpretar, más tarde utilizado por Grondin como base de la palabra hermenéutica

La hermenéutica fue una herramienta eclesiástica de interpretación de textos sagrados, Jean Grondin explica la creación del término como tal gracias al teólogo Johann Conrad Dannhauer y su uso dentro de la teología. Más tarde Dilthey consideró el uso de la hermenéutica en todos los textos, especialmente textos artísticos, religiosos y filosóficos. El filósofo describió la hermenéutica como una: “reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu” (Grondin Jean, 2008, 18).

Con esta consideración de Dilthey la función de la hermenéutica también comienza a ser utilizada para la comprensión de las bellas artes. Gadamer abre la conversación a una interpretación de la obra de arte completamente diferente que en la actualidad nos ayuda a comprender el arte contemporáneo y su metamorfosis en los últimos dos siglos.

Ravel y su obra *Jeux d'eau* (juegos de agua)

Esta pieza (estrenada en 1902) del compositor francés Maurice Ravel es considerada un *poema sinfónico*. Según la RAE Poema sinfónico significa “Composición para orquesta, de forma libre y desarrollo sugerido por una idea poética u obra literaria, otros autores pueden agregar que implica el uso de la música para describir paisajes literarios.” La estructura de esta pieza pretende ser equivalente a una obra poética, con versos, rimas y la descripción de paisajes, personajes y lugares pero todo de manera instrumental. En esta pieza, Ravel utilizó de inspiración el sonido de fuentes de agua corriente, utilizó escalas pentatónicas, arpeggios, efectos y distintos sonidos interválicos para recrear la naturalidad y tranquilidad del agua moviéndose a través del teclado como si se tratara de cascadas.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX la corriente simbolista atrapó a los principales exponentes del impresionismo. Esta corriente implica la interpretación de imágenes por medio de recursos sonoros, por ejemplo, busca la interpretación de una pintura por medio de la música. Ravel utilizó este concepto en conjunto con sus conocimientos de armonía tradicional para su creación artística, donde también buscó alejarse de los sentimientos y emociones que se relacionaban con el romanticismo.

La interpretación también juega un papel importante dentro del simbolismo, en las obras más importantes de Ravel, el intérprete debe buscar la libertad interpretativa de la obra sin llegar al libertinaje, siguiendo las instrucciones marcadas en la partitura pero dando sentido al sujeto de la composición (en este caso el agua y las cascadas). En el artículo “Ravel y las estéticas de principios de siglo” de Carlos Martínez Gorriarán se describe la interpretación simbolista como un desciframiento de la obra artística:

“Se espera que el receptor, disconforme con el papel de mero destinatario pasivo, sea intérprete de la obra, extrayendo el goce estético de su compromiso positivo, activo, para el desciframiento del texto -o de la música o la pintura-, disfrutando con la inmersión voluntaria y sin reservas en su misterio e intriga”. (Gorriarán Martínez, 1996, 141)

Ravel demostró especial interés en el simbolismo poético, su obra se considera como una interpretación pictórica y literaria dentro de la música, el uso de recursos sinestésicos como la creencia de que ciertas notas o conjunto de notas (acordes o intervalos) mostraban colores, el uso sonidos que emulan naturaleza, animales y sensaciones forman parte de su idea de simbolismo poético:

“Pero lo que más interesaba a Ravel de la poética simbolista, lo que mejor explica el carácter de sus obras y sus simpatías eclécticas, no es cierta concepción moral, sino la teoría del lenguaje y del significado poético. Esta última alcanza su cumbre en la obra de Mallarmé, que privilegió los efectos sugestivos, alusivos y herméticos de las palabras y las expresiones sobre cualquier otra consideración”. (Gorriarán Martínez, 1996, 142)

Ravel estaba convencido de que la música era un conjunto de símbolos capaces de producir una experiencia estética a través de sonidos y texturas y que incluso podían llegar a contar una historia. La apertura en el mundo del arte de sus contemporáneos lo llevó a explorar posibilidades musicales que otros compositores del pasado no hubieran pensado. El creer que la belleza no sólo se reduce a lo estéticamente correcto, a las reglas y estructuras que hay naturalidad en lo bello y que la música puede ser bella sin juicios morales o estéticos fueron algunas de las pautas utilizadas por compositores contemporáneos pero inicialmente expuestas por Kant.

La naturaleza y el arte según Kant en *Verdad y Método*

Verdad y Método es la obra más importante de Gadamer, en esta obra el filósofo cita a Kant en diversas ocasiones, este texto explica de manera muy fácil de comprender la percepción de Kant sobre el arte y la naturaleza. La representación de la naturaleza implica para Kant la base de la estética. Las formas, los colores y los sonidos son bellos por sí mismos, en la naturaleza existe una belleza que se aleja del juicio estético, moral y subjetivo, como lo dice el concepto de lo natural, la belleza *natural* implica una belleza que se da por sí misma, que tiene proporciones, colores y formas perfectas porque no han sido planeadas. La belleza natural supera en belleza estética lo hecho por el ser humano y con esta frase se sobreentiende que Kant expresa que la naturaleza supera al arte en belleza, por lo tanto el arte verdadero debería seguir la percepción que nos hace creer que existe una belleza natural. En el libro *Verdad y Método* se destaca la idea de naturaleza de Kant:

“La primera (la belleza natural) no sólo tiene una ventaja para el juicio estético puro, la de hacer patente que lo bello reposa en general sobre la idoneidad del objeto representado para nuestra propia capacidad de conocimiento. En la belleza natural esto se hace tan claro porque no tiene significado de contenido, razón por la cual muestra la pureza no intelectuada del juicio de gusto.” (Gadamer Hans-George, 1999, 84)

La naturaleza no es un concepto y por lo tanto no representa algo en específico, no hay una manera de hacer bello a lo natural, simplemente es bello en sí mismo, dicho por el mismo Gadamer:

“La naturaleza bella llega a suscitar un interés inmediato: un interés moral. El encontrar bellas las formas bellas de la naturaleza conduce finalmente a la idea «de que la naturaleza ha producido esta belleza».” (Gadamer Hans-Georg, 1999, 84)

Para Kant la belleza natural produce mayor interés que el arte como concepto, la idea de que la naturaleza no es un objeto creado a propósito une a la belleza natural con el concepto de moralidad, el que sabe que la naturaleza es bella también es moralmente bueno porque no hay nada más moralmente correcto que encontrar la belleza en algo que está intrínsecamente relacionado con el ser humano como lo es la naturaleza. El gran problema que el filósofo identifica es la necesidad de calificar la belleza a través de un juicio subjetivo, problema que no ocurre dentro de la naturaleza, ¿tiene la culpa una flor de estar marchita? La respuesta es no y por lo tanto eso no la hace miserable ni tampoco hace miserable al espectador. El arte debería entonces desarrollar un lenguaje muy similar al de la belleza natural, Kant considera arte como extensión de la naturaleza, la subjetividad del hombre que ha creado un arte vacío y estéticamente forzado, la belleza del arte debería ser más bien aquella que no requiera de algún concepto o representación para existir, dejar de lado las reglas y estructuras de hierro que provocan un arte forzado e inexpressivo.

Los impresionistas como muchos otros vanguardistas compartieron las ideas kantianas del arte en el sentido en que buscaron una estética musical más natural, que se saliera de las estructuras tradicionales de la música antigua y en lugar de eso se creara una interpretación de impresiones y símbolos, Ravel adoptó esta mentalidad en momentos clave de su carrera como compositor, en su pieza *Jeux d'eau* utiliza recursos armónicos novedosos e incluso que se podrían considerar desastrosos en la armonía tradicional y a pesar de que el compositor fue un fiel creyente de que las bases armónicas del pasado eran una puerta al futuro, decide comenzar a experimentar con matices y efectos nunca antes vistos, juega con el sonido y con el movimiento, hace de su obra un poema la cuál aunque tiene una estructura armónica de forma sonata, juega con recursos novedosos saliendo completamente del tradicionalismo. La belleza de lo natural se ve fuertemente reflejada en la pieza, el compositor busca una experiencia estética lo más cercano a la naturaleza, el sonido intenta imitar el agua en movimiento, sin ningún patrón, simplemente existiendo y con ello siendo bello. La música, para los impresionistas, debía de ser lo más parecido a la naturaleza y a la belleza de lo natural.

A pesar de eso Ravel encontraba un equilibrio entre tradición y contemporaneidad, mientras muchos vanguardistas dejaban la libre interpretación de sus obras a merced del intérprete, Ravel siempre mantuvo la idea que la libertad interpretativa debía existir pero siguiendo las indicaciones del compositor, así se interpreta correctamente la belleza musical de la pieza sin convertir la obra en una percepción subjetiva e individualista. Aunque tal vez Kant no estaría totalmente de acuerdo con la mentalidad impresionista y encontraría muchas objeciones a la unión de arte tradicional y contemporáneo, Gadamer logra llenar este espacio vacío y unir a través de conceptos la idea estética del arte y la belleza.

El juego, símbolo y fiesta en la obra musical

Los conceptos que Gadamer encuentra para unir lo tradicional con lo contemporáneo son *juego, símbolo y fiesta*. Para tomar esto en cuenta, se visualiza el arte como una construcción de la sociedad en donde somos nosotros quienes damos sentido y belleza a lo que llamamos arte, siendo el concepto del arte un conjunto de ideas atemporales.

Gadamer establece un concepto importante en su libro *Verdad y Método*; el *juego*. En la obra de arte el juego es “el modo de ser de la propia obra de arte” (Gadamer Hans-Georg, 1999, 143). El sentido de este concepto propone que el jugador sabe que está jugando pero al mismo tiempo forma parte del juego como si su realidad se transformara en él. El juego tiene un modo de ser y de existir propio y así es la obra de arte. La obra de arte no es un objeto o un sujeto en cambio la obra de arte existe por el simple hecho de ser arte, la obra de arte más bien se debe considerar como una experiencia para el espectador. Al igual que en el juego, el arte es un juego que se crea en base a una realidad que es la realidad del artista, dentro del juego el artista es el jugador principal y el espectador el otro jugador. Mientras en las artes plásticas el juego está ahí de manera permanente, podríamos considerar que en las artes escénicas el juego cobra sentido cada vez que se presenta la obra de arte en cuestión siendo la música una mezcla de ambos, la partitura es el juego permanente del compositor y la interpretación de éstas es la experiencia del espectador.

Dentro del juego existen reglas y un orden, también existe racionalidad y además una participación activa y comunicativa, bajo estas circunstancias los jugadores desarrollan un sentimiento de apreciación del juego, nada más alejado de la obra musical, donde también se espera que los espectadores desarrollen un sentimiento de apreciación. La obra de arte también conlleva reglas, una participación con la sociedad en la cuál el artista se desarrolla en su momento, existe un contexto histórico y social y por ello explícitamente reglas impuestas por el ser, aun así el espectador desarrolla la apreciación de la obra sin importar no haber formado parte de este contexto social y moral del artista. Si trasladamos el concepto de juego a las obras de Ravel, existe una similitud entre la idea de interpretación de Ravel y la idea de juego de Gadamer, para Ravel el arte también es un juego, también tiene reglas interpretativas y también busca desarrollar un sentimiento de apreciación. El hecho de que al tocar *Jeux d'eau* el intérprete represente verdaderas cascadas a pesar de estar tocando un piano tiene similitud con la idea de que el artista está jugando en su propia realidad, no son cascadas, no es agua y eso Ravel lo sabe al momento de componer, pero dentro de su juego de sonido las convierte una realidad tanto para el intérprete como para el espectador.

El segundo concepto en la obra de arte es el *símbolo*. Según Gadamer este concepto implica que la obra tenga sentido por sí misma, la obra de arte deja de ser una representación de la realidad y se convierte en un símbolo. La obra de arte hecha por el ser no representa un pasado ni un presente, sino un símbolo que no cambia y que siempre está ahí, algo que nunca cambia de significado ni de importancia. Ravel por su parte consideraba el simbolismo como una forma de lenguaje, la corriente simbolista rechaza la idea de la representación de la realidad e implementa ideas filosóficas y metafísicas para la representación de la libertad de creación, la búsqueda de sensaciones en el simbolismo es similar al concepto de símbolo de Gadamer, para los simbolistas la obra de arte tampoco representa el presente en cambio el significado nunca envejece. A pesar de que los simbolistas rechazan muchas ideas naturalistas, Ravel logra unir ambas corrientes en diversas obras musicales, *Jeux d'eau* implica un contenido naturalista pero que no representa un mundo cotidiano sino un símbolo que renace cada vez que se interpreta.

El tercer concepto de Gadamer es el concepto de *fiesta*, pero este concepto se representa como una estructura atemporal. La festividad como objeto es cíclica pero en realidad y de manera objetiva no se repite. La temporalidad de la festividad no existe, el hecho de que en algún calendario podamos ver la fiesta como objeto no implica que provoque

las mismas emociones o que ocurran las mismas acciones cada vez que vuelve a ocurrir. El tiempo es fluido pero nada pasa del mismo modo dos veces. Dentro de la obra musical ocurre una experiencia similar y es que existe una partitura, es decir, una forma física del concepto pero esta partitura nunca se va a interpretar del mismo modo, la misma naturaleza imperfecta del ser humano provoca que nada de lo que hagamos se repita del mismo modo lo que provoca que la obra de arte se vuelva una situación atemporal.

En las artes plásticas puedes ver una pintura diez veces y ninguna de esas diez será igual, en la música la interpretación se puede hacer diez veces y ninguna es igual, cada vez es una experiencia nueva y por eso se considera la obra de arte como una experiencia atemporal. Al momento de que Ravel creó su obra *Jeux d'eau*, siempre estuvo consciente que la obra tiene la misma característica del agua, nunca se escucha igual, algunos intérpretes consideran ciertos matices asociados a una cascada, algunos otros encuentran su inspiración en arroyos, pero la obra a pesar de estar ahí escrita se vuelve a temporal al momento de que cada vez que se interpreta será diferente.

Podemos concluir como la filosofía está intrínsecamente relacionada con la música, aunque Gadamer no habla explícitamente de la música y su obra va principalmente hacia las artes plásticas, los conceptos utilizados tanto por él como por Kant están perfectamente relacionados con la obra impresionista. Las obras musicales como *Jeux d'eau* juegan un papel hermenéutico importante para el inicio del arte contemporáneo y su asimilación con la belleza de la naturaleza, la libertad y la poética.

Personalmente yo diría que la música en general es un reflejo de la identidad del ser humano y juega un papel importante en la interpretación del tiempo y espacio.

La música ha pasado por diversas etapas, algunas más libres que otras. El impresionismo marcó un antes y un después en la música y compositores como Debussy y Ravel cambiaron el rumbo de la estética musical reivindicando el arte como parte de la experiencia humana y contribuyendo a la creación de un arte contemporáneo más cercano a la libertad primitiva del ser y su ideal de belleza.

Bibliografía

Cartwright, Mark. "Hermes." Traducido por Agustina Cardozo. World History Encyclopedia. Última modificación agosto 28, 2019.
<https://www.worldhistory.org/trans/es/1-11103/hermes/>.

Gadamer Hans-Georg , *Verdad y método I*, Salamanca: Sígueme, 1999

Grondin Jean , *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008

Martínez Gorriarán Carlos, "Ravel y las estéticas de principios de siglo (entre el simbolismo y el clasicismo)", *Cuadernos de Sección*. Música 8. 1996

Montero Pachano Patricia Carolina, "Cassirer y Gadamer: El arte como símbolo", *Revista de Filosofía* N°51, 2005

Ortiz Marián, "*Simbolismo: qué es, características y representantes del movimiento*", *Cultura Genial*. Última modificación 2024.
<https://www.culturagenial.com/es/simbolismo/>



Impacto de la IA en la educación: humanización o deshumanización. Educación

Impact of AI on Education: Humanization or Dehumanization. Education

Sandra García Pérez

Facultad de Pedagogía, Universidad Veracruzana, México

Centro de Estudios Orteguianos Madrid, España

*Autor para correspondencia: sagarcia@uv.mx

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-7129-9505>

Impacto de la IA en la educación: humanización o deshumanización. Educación.

Resumen:

Uno de los fines que tiene la educación, es la de humanizar, entre otras dirigidas al desarrollo social o a la emancipación de la conciencia individual social; como la idea general de regular y universalizar del compromiso humano para con los otros y la sana existencia del mundo en general, a partir de la formación profesional crítica, responsable y positivamente innovadora. Para ello, versan en la mayoría de las políticas educativas nacionales e internacionales; agendas con propuestas y deberes sobre los diferentes impactos sociales de las universidades. Por otro lado, nos encontramos con la incorporación de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) y la inteligencia artificial (IA) a la educación, como un fenómeno mundial inexcusable. En este sentido, es necesario hacer un análisis sobre el impacto tanto positivo como negativo de las TIC y de la IA. La metodología que aquí se utiliza es la hermenéutica, para el acercamiento a las categorías de análisis TIC, IA y Educación, como referentes: a)- empírico lo que se vive hoy día en las instituciones educativas b)- teórico los textos que se consultan para este comunicado.

Palabras clave: TIC, IA, Ética, Humanizar, Educación.

Abstract: Abstract: One of the cross-cutting themes that education has had since its origins is that of humanization. This is a general idea of regulation and universalization of human responsibility toward others and the healthy existence of the world in general, based on critical, responsible, and positively innovative training. To this end, most educational policies address agendas with proposals and commitments regarding the diverse social impacts of universities. On the other hand, we find the incorporation of information and communication technologies (ICTs) into education: artificial intelligence (AI), as an unforgivable global phenomenon, which has generated a different vision of the future of humanity and, therefore, of education in general. In this sense, it is necessary to make explicit its impact—both positive and negative—from a humanistic perspective, but in light of education. The methodology used here is hermeneutics, using ICTs, AI, and Education as analytical

categories. This allows for a documentary analysis to answer the question: Does AI in education humanize or dehumanize?

Keywords: ethics, artificial intelligence, information and communication technologies, education.

Introducción: La importancia de la tecnología en el mundo actual

El contexto social mundial se agrava en este nuevo milenio. Los problemas económicos, culturales y políticos se han estado enlazando de manera negativa en los tratos entre algunas naciones, las que detentan el poder mundial quienes establecen las condiciones y direcciones de las demás quiéranlo o no. Actualmente, uno de los grandes pesos para balancear los poderes y determinar su influencia global es la ciencia y la tecnología, son las que generan esta dinámica, no sólo en el orden material establecido por el petróleo y el oro sino también en el simbolismo otorgado por la cultura y la religión, la tecnología se destaca como la rama libre y fructífera que empodera hoy a las naciones.

Por lo anterior, nos parece irrevocable la presencia de la tecnología en el mundo actual. Ha llegado a través de la industria y se ha implantado en nuestra cotidianidad, hasta la instalación en la educación; primero como tecnologías de la información y la comunicación (TIC), ahora como tecnologías del aprendizaje y del conocimiento (TAC), planteando nuevas necesidades, nuevas problemáticas y muchos beneficios pero sobre todo, abriendo un nuevo mundo al que hemos entrado casi acríticamente, gracias a esa normalidad y naturalidad con que su uso en todos los ámbitos de la vida, se ha instaurado, hasta lo más íntimo de nuestra existencia. Esta situación va acompañada de la incompreensión de su sentido y su uso algunas veces inadecuado y esto a su vez genera un grave problema de simulación en las relaciones personales, de trabajo académico y la distracción por horas, como consecuencia tenemos toda una serie de problemas psicológicos, sociales y educativos que, mezclados, pueden calificarse como una influencia general en la humanidad.

Hay, por supuesto, un lado positivo, real e irreversible de las TIC, me refiero al desarrollo de soportes, herramientas y programas que se han aprovechado bien en diversos ámbitos como el industrial, sector salud y el educativo. Pero en todos estos ámbitos de aplicación tecnológica encontramos también, ciertos perjuicios para el ser humano que surgen cuando hay un uso excesivo y desvirtuado.

Por tanto, como es notable, se parte aquí de dos líneas claras: el primero tiene que ver con el desarrollo tecnológico, en donde ubicamos como perfil esencial actual a la inteligencia artificial (IA), no tiene un punto de quiebre o retorno, es decir, el mundo de hoy está planteando sus cambios más esenciales a partir de su desarrollo, es así, que se denomina la bandera de poderío de países como China, Rusia y Estados Unidos: ha reconfigurado su economía y su influencia para la construcción del futuro de la humanidad.

La segunda perspectiva que nos interesa, es el desarrollo de esta tecnología que está poniendo en juego de manera radical, algunos aspectos esenciales de la humanidad, como las maneras de socializar, de generar experiencias, de construir comunidades, de asumir valores, de educar, de trabajar y generar ingresos, de comprenderse como identidad real, social, cultural y nacional; de proyectarse hacia el futuro y de mirar y asumir el presente. En general,

parece muy claro que las TIC y el uso de la IA tienen ya en jaque nuestra idea de humanidad y está generando otras maneras de vivir y de pensar en detrimento de la esencia humana.

En este sentido, es importante pensar y sopesar las consecuencias que esta comienza a tener y tendrá en corto tiempo dentro de la formación del pensamiento crítico del estudiantado. Y en general en la educación. En este sentido en un primer momento se describe de manera general, el impacto de las TIC tanto los positivos como los negativos en la sociedad y en el último apartado se hace alusión a lo propiamente humano que aspira a ser recuperado en el ámbito de la educación por considerar que esta, es un eje que transversaliza a la mayoría de las sociedades del mundo actual.

1. Impacto general de las TIC en la sociedad

Sí, las TIC son ahora indispensables en nuestra vida, sobre todo desde el punto de vista académico, eso explica que pertenezcan ya a la gama de indicadores que evalúan una educación de calidad desde hace ya algunos años. Se asociaba su crecimiento al desarrollo de la “sociedad del conocimiento”¹ y había en el imaginario social y académico una consideración de su futuro como algo inevitable y necesario.

Muchas de estas tecnologías se hicieron partícipes de modelos de desarrollo que motivó su introducción al ámbito social y educativo, generando su integración que poco a poco obligó a una reconfiguración de servicios y modelos de aprendizaje para su uso, creando un ecosistema casi autónomo que reformó los hogares, los lugares de trabajo y de estudio. Así, lentamente, los servicios de internet crecieron y se modificaron para estar en un nivel parecido a los básicos del hogar como la luz y el agua.

Al mismo tiempo, el servicio telefónico también atravesó cambios; pasando de una estructura rígida, basada en fibra de vidrio, inmóvil y espaciada a una red mejor interconectada, con base en un sistema satelital, móvil y completamente versátil que al disminuir sus costos después del año 2000, se popularizó también hasta ser parte el día de hoy, no sólo de un hogar o de una familia, sino también ser imprescindible para el uso personal y gracias a esto, podemos tener una ciudadanía interconectada, esas TIC iniciales y mejoradas en la actualidad, se convirtieron ya en lugares comunes y herramientas fundamentales para muchas personas. Ya que en todos los ámbitos han generado dinámicas y estructurado entornos, hábitats o ecosistemas que las hacen más que unas herramientas de trabajo o de enseñanza-aprendizaje, pues reforman estos espacios y sus fines hasta el punto en que sin ellas, las dinámicas laborales o educativas son consideradas ineficientes, poco correctas y hasta se llega a pensar en aquellas instituciones educativas en donde no está presente esta red y por consecuencia se consideran lugares vulnerables.

No es exagerado reconocer que su integración a la vida incluso en la cotidianidad, es más determinante que nunca, incluso pone en jaque a los discursos anti tecnológicos que

¹ José Antonio Hernanz, *Innovación y dinámicas sociales en la era del conocimiento* (México, UV/Conacyt/PyV, 2011), 15.

temen a la generación de condiciones ideales para el quiebre de la intimidad, las relaciones y los valores que las acompañan como fines elevados de humanidad.²

Podemos mirar en este momento nuestro alrededor y observar a lo que estamos apegados ya casi naturalmente; la dependencia real de nuestros móviles para comunicarnos, almacenar información, subirla a la nube, bajar información y manejarla, distribuirla y generarla; hoy día importa a estudiantado más la memoria de su teléfono móvil, que la propia, pareciera que ya no es necesario tener esa función que es indispensable para estructurar el conocimiento a partir de un proceso cognitivo que depende en gran medida de la memoria, hasta para responder a nuestras necesidades básicas y de la vida en general. La cuestión aquí es reconocer por qué esto es así, por qué se ha empatao nuestra idea de condición humana con el desarrollo tecnológico.

Porque algo evidente que ha pasado es que nos han modificado la manera de vivir, han cambiando nuestra forma de comunicarnos, de relacionarnos humanamente (en un nivel social, personal, comercial, laboral, educativo). Se ha transformado la manera de trabajar, estudiar, consumir, comprar, leer, conocer y por lo tanto, de pensar, de actuar y hasta de ser. Esto confirma la tesis de José Ortega y Gasset que pensaba, frente a Martin Heidegger, que la técnica alejada del hombre es simplemente “un mito”³. Y la de autores más contemporáneos, como Enric Trillas, quien sostiene:

Ni la agricultura, ni la industria, ni la gestión y administración de organizaciones complejas, ni la cultura y la ciencia, se habrían podido desarrollar sin la invención por las personas de máquinas como las anteriores y otras como los molinos de viento y de agua, las locomotoras de vapor y eléctricas, los transformadores eléctricos y los motores de explosión o eléctricos. La evolución de las sociedades humanas va aparejada con más y mejor conocimiento científico y con la expansión de la cultura. Ambas cosas requieren la existencia de máquinas y artefactos; ciencia, cultura y técnica presentan evoluciones entremezcladas.⁴

Y aunque la relación que el ser humano ha establecido con la tecnología no venga de estas necesidades citadas, sino de elecciones humanas para definir y satisfacer la vida, “como una parte de la mucho más amplia historia de mentes humanas” que incluye una “plétora de cosas artificiales producto de mentes humanas repletas de fantasías, anhelos, metas y deseos”,⁵ es ya innegable esta historia del desarrollo tecnológico nos acompañará irremediamente.

La conclusión de esto es que el ser humano es *homo sapiens* y *homo faber* a la vez, reconocimiento que ha hecho que los más aventurados transhumanistas definan al ser humano como un *cyborg*, por su relación estructural con las máquinas, artefactos o sistemas

1

² Alberto Constante, «Educación fracasada y tecnología imposible», en *Covid: distopía educativa*, ed. por Alberto Constante y José Alfredo Torres (México: Editorial Torres Asociados, 2021).

³ José Ortega y Gasset, «El mito del hombre allende a la técnica», en *Obras Completas IX (1960.1962)* (España: Revista de Occidente, 1965), 617-624. La técnica tiene como misión “resolverle al hombre problemas”, sin embargo, “se ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema”, José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía* (Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1996), 13.

⁴ Enric Trillas, *La inteligencia artificial. Máquinas y personas* (España: Editorial Debate, 1998), 15.

⁵ George Basalla, *La evolución de la tecnología* (México, Crítica, 1991), 28.

artificiales que mejora o ayudan a llevar una vida fuera de los esquemas naturalistas o tradicionalmente determinados.

Lo increíble es que muchas TIC's, ligadas a las Apps y ahora al desarrollo de la IA realmente generan condiciones bastante positivas y originales para cumplir con metas y tareas humanas de manera importante. Por ello, prácticamente no hay universidad que no exige un conocimiento básico de estas y casi no hay espacio laboral o artesanal que no esté de alguna manera ligado a ellas. Gracias a este gran desarrollo, menos se pueden visualizar a las TIC como simples herramientas de uso, sino generadoras de información, de diseños, de opciones para un mejor rendimiento en los fines.

Su influencia fue determinante a partir del 2020, cuando el fenómeno de la pandemia comenzó a hacer historia y elevó tanto negatividades como positivities en la dimensión humana a un nivel global extraordinario, justamente porque se trataba de “un virus sin territorio que, si bien ha menguado, también ha dejado una marca en el rostro de la humanidad que hace imposible no pensar y especular sobre otras posibilidades negativas”⁶. Las TIC, aunque ya tienen mucha historia, fueron el recurso que mantuvo las condiciones generales para laborar en todos los ámbitos y surgió el llamado el “boom” de estas tecnologías:

Así, la comunicación en estos casi dos años y medio de pandemia se sostuvo gracias a las tecnologías de información y comunicación en varios niveles. Hablamos del caso de las empresas y la educación, pero las familias y comunidades diversas pudieron solventar varios problemas de la distancia física gracias a estas tecnologías y la Internet.⁷

Las plataformas digitales y algunas Apps fueron protagonistas. En las experiencias educativas de nuestra institución las plataformas más representativas fueron: Microsoft Teams, Classroom, Google Meet, Eminus, YouTube y Tik-Tok. De las Apps más usadas, destacaron: Zoom, Skype, Facebook y WhatsApp, entre otras que se instauraron como herramientas educativas inherentes al proceso de enseñanza-aprendizaje en todos los niveles educativos de todo el mundo.

Respecto a esto último, también encontramos aquí la explotación de las Apps y plataformas que dieron pauta no sólo al seguimiento y extensión del campo laboral que fue trasladado al hogar, sino a la innovación dentro de este campo para generar otros empleos no necesariamente con las prestaciones de antes, así como la comercialización de productos y servicios; mientras algunos negocios quebraban. Así, las TIC reconfiguraron las relaciones sociales y mundiales que se formaron a causa de una pandemia y no fue lo único sino que de igual manera transformaron nuestro sistema inmunológico, nuestro sistema de salud y nuestro futuro.

2. El impacto positivo de la IA

⁶ Sandra García Pérez y Víctor González Osorno, «Vulnerabilidad social: una mirada desde la antropología filosófica y en el contexto de la pandemia», *Anales del X Congreso ALAP* (2022), <https://proceedings.science/alap-2022/trabalhos/vulnerabilidade-social-una-mirada-desde-la-antropologia-filosofica-y-en-el-context?lang=es>.

⁷ Sandra García y Víctor González, «Vulnerabilidad social».

Muchas cosas más podemos destacar a partir del 2022 que fueron marcando el rumbo de la tecnología. Grandes avances también en medicina, como la propia vacuna contra el Covid-19, las nuevas prótesis que se están desarrollando, las nuevas terapias con medicamentos avanzados, la realidad virtual, la realidad aumentada, las nuevas impresoras 3D y la aparición social con alta disponibilidad de la IA. Por otro lado, desde la perspectiva social podemos vislumbrar que la IA ha abierto un panorama más inclusivo por su accesibilidad y capacidad de instrumentalizar su acceso en favor de personas con capacidades diferentes:

La influencia de la IA se manifiesta de múltiples maneras, transformando profundamente la experiencia de aprendizaje. Una de las áreas más destacadas es la accesibilidad. La IA está permitiendo la creación de plataformas y herramientas educativas más inclusivas, que pueden adaptarse a las necesidades individuales de los estudiantes, independientemente de sus habilidades o limitaciones.⁸

La IA nació en los años 50 con las aportaciones de Alan M. Turing “padre de la IA”⁹ pero su desarrollo no nos permitió tenerla como una TIC hasta hace poco, con la aparición a finales de 2022 del famoso ChatGPT, chatbot que integra a su sistema inteligencia artificial. Con IA, este chat es capaz de mantener una charla y responder preguntas además de generar textos siguiendo indicaciones. Aunque se considera que está una primera etapa de desarrollo, se han generado muchas herramientas con IA y se han suplantado ya actividades que solían necesitar personas y ahora terminaron superando su eficiencia.

En este nivel de desarrollo¹⁰, la IA es capaz ya no sólo de calcular y simular informáticamente razonamientos habituales de las personas, sino de generar tareas y tomar ciertas “decisiones” que permiten su aplicación en muchos ámbitos o rubros de la actividad humana, donde es necesaria o posible la automatización de algunos instrumentos. De ahí los sistemas de seguridad de empresas y la autonomía de los coches, por ejemplo; la asistencia médica de los brazos robóticos y otros desarrollos fascinantes. En medicina, tenemos el monitoreo fisiológico de la salud (presión arterial, oxigenación, ritmo cardíaco) por los “dispositivos vestibles” o el diagnóstico asistido por IA: los algoritmos analizan radiografías, tomografías y fotografías intraorales y ayudan así a “detectar anomalías de manera temprana

⁸ César Martín Acosta García, Rosa María González Corona y Erika Valenzuela Gómez, «Reflexiones desde la sociología sobre el uso de herramientas de inteligencia en las aulas: cambios y permanencias en las relaciones de conocimiento y poder en los procesos de enseñanza-aprendizaje», en *Adopción de la inteligencia artificial y tecnologías digitales en la educación superior. Volumen 1*, coordinado por Jesuan Adalberto Sepúlveda Rodríguez, Raquel Itzel Molina Rodríguez y Patricia Avitia Carlos, (México: Qartuppi, 2025), 133.

⁹ Trillas, *La inteligencia artificial*, 50.

¹⁰ Se esperan otros niveles de desarrollo de la IA con alcances ahora ficcionales. Véase Diego Oswaldo Camacho Vega, Salvador Trejo García y María Guadalupe Delgadillo Ramos, «Diagnóstico del uso y actitud hacia la inteligencia artificial en estudiantes universitarios: El papel de la autoeficacia, competencias y uso previo», en *Adopción de la inteligencia artificial y tecnologías digitales en la educación superior. Volumen 1*, coordinado por Jesuan Adalberto Sepúlveda Rodríguez, Raquel Itzel Molina Rodríguez y Patricia Avitia Carlos (México: Qartuppi, 2025), 187.

y precisa; la determinación de la mejor estrategia terapéutica; la predicción del pronóstico de ciertas condiciones [...]”¹¹.

En el ámbito educativo contamos con pizarrones inteligentes, con tabletas y otros dispositivos que resultan también benéficos. En el último año, se ha hablado mucho de la IA generativa (IAGen) que es otra especie de TIC pero basada en IA que facilita varias acciones complejas puede apoyar tanto en la administración escolar como en el desarrollo efectivo de las clases y el estudio.

El uso de la IAGen en el ámbito educativo ha permitido la mejora de las planificaciones o preparación de clases, ha contribuido a perfeccionar las estrategias de enseñanza-aprendizaje y a generar, precisamente, herramientas para que el proceso de comunicación asertiva en clase y la generación y aplicación del conocimiento que estén a la altura de la innovación educativa:

La integración de la IA en la creación de materiales didácticos ha revolucionado la enseñanza, especialmente en áreas clave como la comprensión auditiva, la lectura y la visualización. En este contexto, los generadores de texto y audio, tarjetas, texto e imágenes impulsados por IA ofrecen beneficios para personalizar el aprendizaje, mejorar la retención de información y enriquecer la experiencia educativa en el aula.¹²

Para muchos estudiantes, especialmente de niveles medio superior y superior, la IAGen les ha permitido el cumplimiento de tareas y un reacondicionamiento rápido y efectivo en la educación virtual, en su mayoría asíncrona, pues además de que esta automatiza muchas de las actividades de aprendizaje e investigación, permite un libre juego e incentiva su uso en favor de una experiencia personalizada y efectiva, adaptada a la vida personal de cada estudiante.¹³

La familiaridad de estas generaciones con las TIC ha permitido la introducción de la IAGen sin detenimiento para la generación de textos, imágenes, presentaciones, videos y muy puntualmente para consultas sobre datos, reflexiones. Es decir:

La IA está reconfigurando la manera en que se estructura y utiliza la información en el ámbito educativo, ofreciendo nuevas perspectivas que pueden ser de gran valor para los docentes y estudiantes. Los algoritmos de IA tienen la capacidad de analizar grandes volúmenes de datos, identificar patrones y generar nuevas perspectivas que pueden ayudar a los docentes a diseñar actividades y planes de clase más dinámicos, personalizados y adaptados a las necesidades de las nuevas generaciones, quienes han integrado el uso de estas herramientas para su uso cotidiano.¹⁴

¹¹ Julio César Flores Preciado, Juan Carlos García Gallegos y Mónica Isabel Soto Tapiz, «Perspectiva de la inteligencia artificial para la planeación diagnóstica y terapéutica en odontología», en *Adopción de la inteligencia artificial*, 60.

¹² Nahum Samperio Sánchez, Mayús Loaiza Espinosa y María del Carmen Arcos Martínez, «El uso de la inteligencia artificial en la elaboración de materiales didácticos para la enseñanza de lenguas», en *Adopción de la inteligencia artificial*, 104.

¹³ Wendolyn Elizabeth Aguilar Salinas, Maximiliano De Las Fuentes Lara y Adrián Alberto Aguilar Salinas, «IA en el aula. Navegando el aprendizaje asíncrono», en *Adopción de la inteligencia artificial*, 108-121.

¹⁴ César Martín Acosta García, Rosa María González Corona y Erika Valenzuela Gómez, «Reflexiones desde la sociología sobre el uso de herramientas de inteligencia en las aulas: cambios y permanencias en las relaciones

Eficiencia, calidad e innovación educativa ahora parecen dirigirse a calificar la manera en que se aprovecha las TIC y la IA para generar y aplicar conocimiento, lo que motiva a la actualización de los sistemas educativos y los conocimientos al respecto de los profesores de una manera urgente y acelerada: “Los currículos educativos están siendo profundamente influenciados por la IA, lo que ha llevado a universidades a apostar por la integración de nuevos modelos tecnológicos en la educación”,¹⁵ lo que implica cambios significativos en el diseño y actualización de los programas de estudio.

3. El impacto negativo de la IA

El funcionamiento intuitivo de ciertas tecnologías esconde una complejidad que no permite comprenderlas de inmediato, lo que lleva a que su sentido sólo recaiga en su uso. Esto genera dos conductas constantes en las personas que las consumimos: un uso incondicionado, ilimitado y desordenado de las tecnologías que tenemos más a la mano y un velo de cómo su estructura, su materialidad, su exposición ante nuestro espacio más íntimo determinan también conductas en nosotros, tienen consecuencias físicas y hasta psicológicas que deberían llevarnos a pensar un poco más en ello.

Si bien hemos expuesto en principio dos perspectivas claras de esta reflexión, el segundo es pensado ahora como el cúmulo de consecuencias negativas que el uso de las TIC, especialmente de la IA, ha generado para la humanidad. Muchos autores consideran que, efectivamente, todo tipo de tecnología depende siempre más de su uso y es verdad, en cierto sentido, pero en otro no. Es evidente ya para muchos los cambios físicos que ciertas tecnologías producen en nosotros, desde las posturas de nuestro cuerpo, los desgastes especiales en dedos y muñecas, hasta la disminución de la vista entre otras. Alguien podría decir que eso no tiene relación con el uso de las diversas tecnologías que utilizamos pero su forma de presentarse a nosotros y de dominar los ambientes en que nos desenvolvemos implica ciertas condiciones inevitables de las que participamos también pasivamente, es decir, recibiendo efectos.

Si alguien apelara a la inocencia de la tecnología que nos rodean y apuntara a que sólo el ser humano es culpable de estas consecuencias por la forma de usarlas, como se piensa de ciertas herramientas; por ejemplo, un arma, que no se puede decir que propiamente sea ella la asesina sino quien la usó para dispararle a alguien más en otro caso el mal uso de un martillo que lesiona algún material frágil, como el cristal, etcétera; tendríamos que contra-argumentar apelando a lo anterior: se genera un ambiente que hace de las armas, por ejemplo, sean un elemento peligroso a disposición del hombre. Lo mismo de una pistola, podríamos decir de las armas nucleares: su peligrosidad depende de su uso. ¿Esto es verdad?

de conocimiento y poder en los procesos de enseñanza-aprendizaje», en *Adopción de la inteligencia artificial*, 134.

¹⁵ Claudia Berra Barona, Jairo Soria Gómez y Bianca Janeth López Campillo, «La IA como copiloto en la educación superior», en *Adopción de la inteligencia artificial*, 124.

Otro ejemplo a favor de que todo depende del uso de la tecnología y no de ella misma es que no hay una obligación de consumirla. Todos los usuarios tienen acceso a ella, sin embargo, la interrelación que ha establecido el orden mundial acepta lo que mencionamos en un principio como el prejuicio primero: las tecnologías no tienen vuelta atrás y su adopción y desarrollo ahora parece condicionante al progreso de las naciones.

Así, no es difícil notar que todo a nuestro alrededor está exigiendo cada vez más introducirse al uso de las tecnologías como un condicionante laboral, informático, mercadológico o educacional. La pretensión aquí es cuestionar hasta dónde es posible defender la simplicidad y neutralidad de la tecnología, sin asumir que las consecuencias negativas que de ellas derivan tienen relación con la forma en que su presencia y manifestación en nuestra vida conlleva inconvenientes como la adicción que estas aplicaciones generan al estimular ciertas partes del sistema nervioso central, lugares donde se produce la dopamina que se manifiesta en el cuerpo como placer, la pérdida de privacidad, los problemas de concentración para el estudio, la sobre estimulación que causan falta de concentración en clase y terminan afectando la memoria. Por otro lado, la afectación de relaciones interpersonales e incluso, la pérdida de movimiento.

Si concebimos que la intimidad es el espacio y el momento en que la libertad se expresa puramente, sin inhibiciones ni restricciones tan firmes, es el lugar en donde nos encontramos y recreamos a nosotros mismos como entidades o individuos particulares, su pérdida es preocupante. Las nuevas tecnologías representan un riesgo porque sus algoritmos e interfaces, se prestan fácilmente para nuevas formas de extorsión, plagio, pérdida de identidad, sin olvidarnos de la vigilancia y control que actualmente se tiene a través de las diferentes funciones de los móviles.

Y aquí surge otra pregunta: ¿quién o qué buscaría controlarnos, si todos estamos inmersos en las tecnologías y por tanto, no hay nadie que se salve de ellas? Para mantener esta acusación, es necesario demostrar que existen personas por fuera o arriba de este ambiente tecnológico que nos domina. Para que este artículo se sostenga, tenemos que mostrar que hay dueños o inspectores de las tecnologías que usamos diariamente.

Pues parece que sí hay una especie de “señores feudales”, dueños de esas tecnologías y de la información con la que nosotros mismos las alimentamos como parte de nuestra cotidianidad. Los dueños de las grandes empresas, las grandes redes sociales y plataformas que compran, rediseñan, ordenan, excluyen y controlan han creado una especie de, como dice Echeverría Ezponda, “tecnopoder”: “grandes empresas capitalistas, empezando por Google, se dedican a vigilar a las personas en Internet y en las redes sociales para comercializar los datos respectivos”.¹⁶ Este es uno de los fines principales de los algoritmos, que son los instrumentos dentro de los instrumentos para esta vigilancia de Google, Meta y Amazon, etc.

Aunque no hayan generado esas tecnologías, la nobleza del imperio mundial suele comprar estas plataformas, es decir sientan bases para que funcione un capitalismo. Si hay una asociación entre capitalismo con la tecnología de avanzada (tecnociencia), entonces Shoshana Zuboff tiene razón cuando concibe, la unidad entre capitalismo y sistemas de vigilancia.¹⁷ Ya nadie se sorprende de que esto ocurra, de que coincidan nuestras “opciones

¹⁶ Javier Echeverría, *Tecnopersonas*, 159.

¹⁷ Shoshana Zuboff, *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder* (México: Paidós, 2020).

comerciales” con alguna reciente conversación entre familia o amigos en la intimidad de nuestro hogar. Y tal vez sea eso lo peor, que ya no nos sorprenda y tampoco nos importe.

En el ambiente educativo y académico, se funden dos grandes problemas: una especie de simulación fomentada y respaldada por las TIC y la IA, que hace cuestionable los fines de la formación y autoformación en cada disciplina. Exigencias que tienen que ver con los procesos de lectura, investigación, gestión, creación, análisis, reflexión y exposición de lo estudiado; con marcos académicos institucionalizados y con apego a formas universales bien definidas. Porque si todo lo puedo consultar, explicar y generar con tecnología – aunque no se propicie el aprendizaje ni la aprehensión del conocimiento- para qué hacer el esfuerzo de concentración y memoria que exige el estudio, un seguimiento procesual que determina y forma pensamiento crítico y al acceso de la cultura universal.

Otra forma de nombrar este fenómeno es “deshonestidad académica”: plagio, simulación de trabajo académico y concentración de información acrítica que justifica las actividades de profesores y alumnos. Detrás de todo ello, una indiferencia en el seguimiento académico con el pretexto de que la IA puede hacerlo mejor. Si ya el surgimiento de las TIC cuestionaba la figura del maestro-docente como autoridad y base del desarrollo académico (por lo cual se le comenzó a llamar “facilitador”) con el uso de la IA los propios sistemas educativos en conjunto con los profesores, bajo una política educativa, están sugiriendo, tal vez sin pensarlo, su propia exclusión de esta tarea histórica de formación de seres humanos.

Es como si hubiésemos asumido ya que las TIC y la IA tienen por sí solas una función académica y que tienen que saber transmitir conocimientos y además dar motivación a los alumnos, tiene que mostrar y provocar actitudes correctas y estimular, analizar y discutir valores, buscar que se pongan en práctica integralmente con modos originales y universales de seguir actitudes humanas y generar una catarsis que sacuda lo negativo que se va adhiriendo al ser humano como parásitos. En este sentido:

La educación implica tanto el cuidado y la conducción externa, que estaría más ligado al desarrollo biológico de todo individuo, como la necesaria transformación interior. Exige una influencia, que siempre viene del exterior, como un proceso de maduración, que sólo puede llevar a cabo el propio sujeto que se educa. Es decir, las dos convergen en guiar a cada individuo en su proceso de convertirse en persona.¹⁸

Conversión de persona a persona, sacando lo mejor de sí para el desarrollo personal y social, serían caracteres imprescindibles del acto educativo:

Así, aunque hay sin duda aspectos «técnicos» en la tarea educativa, éstos no son nunca los más determinantes, porque en su ejercicio prevalecen los rasgos no mecánicos, «artísticos», y un buen educador ha de responder a los retos y necesidades que plantea cada persona y cada ocasión particular [...] La tarea de los educadores está sometida a importantes requerimientos de orden moral, científico, social y político. La educación se sitúa, por tanto, en un terreno

¹⁸ Lorenzo García, Marta Ruiz, Miriam García, *Claves para la educación. Actores, agentes y escenarios* (España: Narcea-UNED, 2009), 32.

intermedio entre la creatividad personal casi infinita del artista, y la obediencia mecánica a unas reglas propia del trabajo técnico.¹⁹

La educación es un acto libre, necesario, netamente humano, donde lo técnico no es lo radical sino la invención que lleve al encuentro más fructífero entre humanos, y si la tecnología en general tiene un papel aquí, es instrumental ¿o puede educar realmente la IA, puede humanizar? Como podemos intuir, la utilización acrítica o abuso injustificado de las TIC nos puede llevar a una “cosificación del ser” Ya anunciado desde el siglo pasado por autores críticos y que ahora, pareciera que la “profecía” se cristaliza:

Considerar al hombre como individuo o como mero colectivo, en el cual organizarse, y con ello deparar si se fundan formas que repliquen a un hombre como ser fundador del cuerpo político, o formas plurales, donde los hombres puedan convivir participando de la política y siendo considerados personas: quienes como tal. O sencillamente la masificación o colectivo fundido en adicciones numéricas, y con ello la deshumanización de los hombres en un cosificado “que”, en que la vida no tiene mayor valor que la de cualquier otro animal.²⁰

Si hemos aludido a las condiciones capitalistas que hacen posible a la tecnología actual que se subsume a las intenciones y determinaciones de grupos de poder, representantes de hegemonías que tienen una historia muy clara de intervención, guerra, desestabilización política y dominio de otras naciones por intereses particulares, ¿no tendríamos que ponernos menos triunfalistas y contener nuestras emociones que provocan estas tecnologías? , ¿no será que su uso lleva al individualismo más cerrado y enfermo, en contra de la sociabilidad, de la humanidad, de la comunidad?

En plena pandemia, siguiendo esta línea, Alberto Constante nos llamaba al seguimiento de la interiorización de las tecnologías en nuestros alumnos porque, además de que la digitalización se aceleraba era también “una forma de control, con la que se ponía en riesgo nuestra frágil privacidad”, las tecnologías por lo que se puede coincidir con los que afirman que las TIC deshumanizan, obedecen más a los intereses de empresas privadas por lo que nunca son ni serán sin coste, generando así una brecha de desigualdad en el contexto educativo y por ende en lo laboral; a la luz de las políticas y criterios que de ellas emanan.

Los cambios tecnológicos están incidiendo en todas las esferas de la vida y una que será vital para esos cambios será la educación. Tenemos que estar abiertos y al mismo tiempo cuidando que estos cambios no penetren en la subjetividad de los estudiantes, debemos tener muy claro que hay tres puntos decisivos que habrá que cuidar: privacidad, deshumanización de alumnos y profesores y la necesidad de una total transparencia.²¹

La deshumanización significa, en términos generales, la ruptura con las condiciones y fines de toda educación, donde hay valores humanos que están expuestos y defendidos por

¹⁹ María García Amilburu y Juan García Gutiérrez, *Filosofía de la educación. Cuestiones de hoy y de siempre* (España: Narcea-UNED, 2020), 34.

²⁰ Javier Antonio Salazar, «El Hombre Per Se: La soledad como aspecto desatendido de la condición humana», *Revista Crítica con Ciencia*, 3 2025: 402-418.

²¹ Alberto Constante, «Educación fracasada y tecnología imposible», en *Covid: distopía educativa*, coordinado por Alberto Constante y José Alfredo Torres (México: Editorial Torres Asociados, 2021), 24.

normas internacionales: libertad, autodeterminación, dignidad; que implica respeto, tolerancia, cuidado, escucha, privacidad. La deshumanización implicaría la ruptura de condicionantes actitudinales que vienen de esquemas universales que reconocen al hombre como un fin y no como un simple medio. Los hombres en calidad de individuos, corren el continuo riesgo de desdibujarse en el colectivo; riesgo que se traduce en la desindividualización inherente en el colectivo, y con ello, deshumanizarse y perder la vida que es suya, perder su historia, su bios. Más cuando si trata de una creciente sociedad de masas en la cual nos vemos emplazados y propensos a quedar sepultados en la uniformidad que sus procesos exteriores imponen con el avance de la ciencia y el desarrollo tecnológico.²²

Las TIC se han caracterizado por fenómenos negativos como el sexting, grooming, cyberbullying, sexcasting y sextorsión, con los que siempre se está en riesgo, la IA también puede ser usada para estos mismos fines. Tal vez la virtualidad tenga un lado oscuro que no queremos reconocer en el que, no necesariamente se ven rostros frente a frente; esencia de las relaciones humanas, los intenciones negativas sean dominantes, pues se nutren también de lo impersonal ahí justamente donde no hay un rostro humano que les cuestione por qué hacen lo que hacen.

Psicológicamente, los daños pueden ser provocados por los usuarios que acosan y por el uso exagerado de las tecnologías. No sólo se trata de dolores de cabeza recurrentes, vista cansada, dolores artríticos sino de fenómenos como la fatiga sin ejercicio, la adicción a ciertas plataformas, Apps o redes sociales, “de depresión, de ansiedad, trastornos de sueño e insomnio”.²³ Toda una negatividad que se manifiesta en el constante estrés, trastornos del sueño, de agresividad, de aislamiento, la indiferencia frente a cosas importantes y la desarticulación de las relaciones sociales estructurales: familia, amistades, noviazgos, escuela:

Un cambio que se genera por usar cualquiera de estos tres dispositivos es la sobrecarga y fatiga cognitiva, debido a la concentración mental y al grado de uso continuo de las TIC [...] La dependencia a las TIC y a la navegación del Internet ha sido asociada con síntomas de adicción y depresión en los adolescentes, provocándose un uso compulsivo al navegar y tienen emociones negativas cuando no tienen acceso a internet.²⁴

Seguramente, seguirán apareciendo más consecuencias, como las que ya se hacen notar en las universidades pero también en las ciudades, donde los espacios públicos cada vez son menos defendidos, porque son menos usados, y la base relacional de los jóvenes se encuentra triangulada por las diversas redes sociales.

²² Javier Antonio Salazar, «El Hombre Per Se: La soledad como aspecto desatendido de la condición humana», *Revista Crítica con Ciencia*, 3 2025: 402-418.

²³ Eduardo Ángel Zavala-Romero, «La adicción y ansiedad vinculadas a las tecnologías de la información y comunicación, incidencia en la calidad de vida de los estudiantes», *Científica* 22, no. 1 (2018), 29-39.

²⁴ Eduardo Ángel Zavala-Romero, «La adicción y ansiedad».

A modo de conclusión

Es importante reconocer las posibilidades negativas de los usos de las tecnologías más actuales, especialmente la IA. Y la carente responsabilidad social, en términos generales, implica que los individuos, las organizaciones, las instituciones y las empresas tengan el objetivo de actuar en pro de la humanidad. Establezcan códigos de ética insoslayables que sean guías para la autorregulación y contribución positiva a la sociedad.

Esto implica sin duda, hacer manifiesta la necesidad de retomar caminos, de detenerse un momento y contemplar los fenómenos que minimizamos por el dominio de un pensamiento que alude a categorías no cuestionadas para calificar el trabajo de las instituciones.

Si bien es importante como ha manifestado la UNESCO,²⁵ regular y promocionar el uso saludable de las TIC como parte de la RS, alentar a las IES a cumplir con esta concientización y “saneamiento” de los procesos que incluyen las TIC, todos los niveles educativos, especialmente la universidad donde se forman profesores, deben asumir con más determinación y autonomía su posición con los sistemas de evaluación que presionan para la integración de las TIC en su concepción de calidad educativa.

Lo dicho aquí tiene como finalidad el reconocimiento de las TIC y las posibilidades de la IA respecto a la educación y a nuestras diversas tareas humanas, reconocimiento de alguien que se ha maravillado por estos avances y la manera en que han facilitado muchos aspectos de la vida. Sin embargo, si de verdad somos críticos y éticamente coherentes, no podemos más que seguir enfatizando que los riesgos a los que nos exponemos con el uso indiscriminado y acrítico de las TIC no sólo es físico, psicológico, emocional o biológico.

Estamos de acuerdo con los autores más críticos que argumentan sobre los riesgos políticos, los riesgos humanos, ecológicos, estructuralmente sociales que abren estas tecnologías y lo determinantes que pueden ser para el futuro de la humanidad. A riesgo de exagerar y plantear ya casi un lugar común sobre el futuro apocalíptico, las vivencias compartidas sobre la situación de la sociedad ligada cada vez más a ciertas tecnologías es muy preocupante, porque manifiestan una enajenación tremenda, una desesperanza casi total y una falta de espiritualidad que parece hacer imposible ya el proyecto de humanidad.

²⁵ UNESCO, *Guía para el uso de IA generativa en educación e investigación* (Francia: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2024). <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000389227>

Referencias

Acosta García, César Martín, González Corona, Rosa María y Valenzuela Gómez, Erika. «Reflexiones desde la sociología sobre el uso de herramientas de inteligencia en las aulas: cambios y permanencias en las relaciones de conocimiento y poder en los procesos de enseñanza-aprendizaje». En *Adopción de la inteligencia artificial y tecnologías digitales en la educación superior. Volumen 1*, coordinado por Jesuan Adalberto Sepúlveda Rodríguez, Raquel Itzel Molina Rodríguez y Patricia Avitia Carlos, 132-140. México: Qartuppi, 2025.

Aguilar Salinas, Wendolyn Elizabeth, De Las Fuentes Lara, Maximiliano y Aguilar Salinas, Adrián Alberto. «IA en el aula. Navegando el aprendizaje asíncrono». En *Adopción de la inteligencia artificial y tecnologías digitales en la educación superior. Volumen 1*, coordinado por Jesuan Adalberto Sepúlveda Rodríguez, Raquel Itzel Molina Rodríguez y Patricia Avitia Carlos, 108-121. México: Qartuppi, 2025.

Basalla, George. *La evolución de la tecnología*. México: Crítica, 1991.

Berra Barona, Claudia, Soria Gómez, Jairo y López Campillo, Bianca Janeth. «La IA como copiloto en la educación superior». En *Adopción de la inteligencia artificial y tecnologías digitales en la educación superior. Volumen 1*, coordinado por Jesuan Adalberto Sepúlveda Rodríguez, Raquel Itzel Molina Rodríguez y Patricia Avitia Carlos, 122-131. México: Qartuppi, 2025.

Camacho Vega, Diego Oswaldo, Trejo García, Salvador y Delgadillo Ramos, María Guadalupe. «Diagnóstico del uso y actitud hacia la inteligencia artificial en estudiantes universitarios: El papel de la autoeficacia, competencias y uso previo». En *Adopción de la inteligencia artificial y tecnologías digitales en la educación superior. Volumen 1*, coordinado por Jesuan Adalberto Sepúlveda Rodríguez, Raquel Itzel Molina Rodríguez y Patricia Avitia Carlos, 187-195. México: Qartuppi, 2025.

Constante, Alberto. «Educación fracasada y tecnología imposible». En Alberto Constante y José Alfredo Torres (Coordinadores). *Covid: distopía educativa*. México: Editorial Torres Asociados, 2021.

Echeverría, Javier y Almendros, Lola S. *Tecnopersonas. Cómo las tecnologías nos transforman*. España: Ediciones Trea, 2020.

García Amilburu, María y García Gutiérrez, Juan. *Filosofía de la educación. Cuestiones de hoy y de siempre*. España: Narcea-UNED, 2020.

García, Lorenzo, Ruiz, Marta y García, Miriam. *Claves para la educación. Actores, agentes y escenarios*. España: Narcea-UNED, 2009.

García Pérez, Sandra y González Osorno, Víctor. Vulnerabilidad social: una mirada desde la antropología filosófica y en el contexto de la pandemia. En *Anales del X Congreso ALAP*,

2022, Valparaíso, Galoá, 2022. Disponible en: <https://proceedings.science/alap-2022/trabalhos/vulnerabilidade-social-una-mirada-desde-la-antropologia-filosofica-y-en-el-contex?lang=es>.

Salazar Peña, Javier Antonio «El Hombre Per Se: La soledad como aspecto desatendido de la condición humana», *Revista Crítica con Ciencia*, 3 2025: 402-418. https://uptvallesdeltuy.com/ojs/index.php/revista_criticaconciencia/article/view/144

Ortega y Gasset, José. *Obras Completas IX (1960.1962)*. España: Revista de Occidente, 1965

Ortega y Gasset, José. *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. España: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1996.

Peniche Cetzal, Rubí Surema y Ruiz Mendoza, Karla Karina. «Uso estratégico de IA generativa en redacción y ortografía: implicaciones y alternativas para estudiantes y docentes de bachillerato y universidad». En *Adopción de la inteligencia artificial y tecnologías digitales en la educación superior. Volumen 1*, coordinado por Jesuan Adalberto Sepúlveda Rodríguez, Raquel Itzel Molina Rodríguez y Patricia Avitia Carlos, 204-211. México: Qartuppi, 2025.

Samperio Sánchez, Nahum, Loaiza Espinosa, Mayús y Arcos Martínez, María del Carmen. «El uso de la inteligencia artificial en la elaboración de materiales didácticos para la enseñanza de lenguas». En *Adopción de la inteligencia artificial y tecnologías digitales en la educación superior. Volumen 1*, coordinado por Jesuan Adalberto Sepúlveda Rodríguez, Raquel Itzel Molina Rodríguez y Patricia Avitia Carlos, 98-107. México: Qartuppi, 2025.

Trillas, Enric. *La inteligencia artificial. Máquinas y personas*. España: Editorial Debate, 1998.

UNESCO. Guía para el uso de IA generativa en educación e investigación. Francia: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2024. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000389227>

Zavala-Romero, Eduardo Ángel. «La adicción y ansiedad vinculadas a las tecnologías de la información y comunicación, incidencia en la calidad de vida de los estudiantes». *Científica*, 22, no. 1 (2018): 29-39.

Zuboff, Shoshana. *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. México: Paidós, 2020.



El mal en la narrativa de Eduardo Antonio Parra. Una aproximación a *Los límites de la noche*

Evil in the Fiction of Eduardo Antonio Parra: An Approach to *The Limits of the Night*
Edwin Omar Marín Olán

Maestría En Pensamiento Crítico y Hermenéutica
Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México

*Autor para correspondencia:
ORCID: 0009-0002-6878-1109

El mal en la narrativa de Eduardo Antonio Parra. Una aproximación a *Los límites de la noche*

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo central analizar la relación que tiene la noche con la violencia en el libro *Los límites de la noche* del escritor mexicano Eduardo Antonio Parra. La violencia, también entendida como el mal en el siguiente texto es un concepto fundamentado desde las perspectivas de Hannah Arendt y Paul Ricoeur, quienes servirán como pilares teóricos para abordar la obra del autor ya mencionado. Dicho volumen de cuentos es la primera obra del autor y se enmarca como la pieza fundacional de donde emerge toda su posterior narrativa.

Palabras clave: el mal, hermenéutica, literatura del norte, banalidad, ente.

Abstract

The central objective of this article is to analyze the relationship between night and violence in the book *The Limits of the Night* by Mexican writer Eduardo Antonio Parra. Violence, also understood as evil in the following text, is a concept grounded in the perspectives of Hannah Arendt and Paul Ricoeur, who serve as theoretical pillars for addressing the work of the aforementioned author. This collection of short stories is the author's first work and serves as the foundational piece from which all his subsequent fiction emerges.

Keywords: evil, hermeneutics, northern literature, banality, entity.

Introducción

Los límites de la noche no es una obra que el autor de este trabajo haya escogido al azar, se trata más bien de una elección premeditada porque es justo en esta, donde se puede seguir el rastro de los temas que han obsesionado al autor de *Tierra de nadie*; es decir, la violencia descarnada que azota hasta el día de hoy a los estados del norte de México.

Para su estudio, me enfoco en tres partes. En la primera, analizo el surgimiento de la literatura del norte como una especie de necesidad por plasmar la estricta realidad que ha vivido y aún viven los estados del norte de México. Contrario a lo que está de moda (la narcoliteratura), la literatura del norte busca romper con los cánones que le ha impuesto la crítica; es decir, la de lucrar con la violencia desatada no sólo en el norte, sino en toda la república mexicana. La literatura del norte se reinventa con otras técnicas literarias, otros temas y nuevos autores que la han fijado no como una moda sino como una corriente literaria que llegó para quedarse.

En el segundo apartado, rescato la obra en general de Eduardo Antonio Parra, desde su primer libro de cuentos *Los límites de la noche*, hasta su última novela titulada *Laberinto* (ganadora del premio Narrativa Colima (2021) por obra publicada). Esto sin duda, nos permitirá comprender mejor su narrativa, así como su poética de la violencia. Por último, analizo *Los límites de la noche*. La propuesta, desde luego, es arriesgada y compleja. Se trata de un análisis hermenéutico que va más allá del desciframiento de una trama o un personaje. Se intenta interpretar a las ciudades del norte como entes vivos, como signos capaces de cometer las peores atrocidades a sus habitantes en una venganza inmediata por el ajetreo constante del tráfico, del ruido, de la contaminación; es decir, de los abusos humanos en contra de ella. Esto es entonces ejercicio incipiente que no cuenta con las herramientas necesarias para legitimarlo, sino todo lo contrario, el inicio de un recorrido que espera encontrar el camino que lo conduzca a una salida, o por qué no, a un laberinto habitable.

La literatura del Norte

Cuando le pregunté a Eduardo Antonio Parra si estaba de acuerdo con el nombre genérico que la crítica literaria le había asignado a su narrativa, me contestó con un no enfático. “No estoy de acuerdo con el título de narrativa del desierto, me parece que se ciñe a un espacio estricto y limitado, yo más bien la llamaría literatura del norte”, me dijo.¹ Parra, el autor de *Nostalgia de la sombra*, cuenta que desde muy joven participó en un taller literario denominado “El Panteón”, en donde se reunían semanalmente él, David Toscana, Rubén Soto, Hugo Valdés y Ramón López Castro. El objetivo (como todo taller literario) era comentar el trabajo de cada uno de los integrantes. En dicho taller comentaban que había un

¹ Todos los diálogos de Eduardo Antonio Parra que aparecen a lo largo del presente trabajo se deben a pláticas informales que el autor de este ensayo ha sostenido a lo largo de cinco años con el escritor guanajuatense. Lo anterior se debe a que desde 2020 contamos con un taller de narrativa en línea donde cada miércoles nos reunimos virtualmente de 7 a 9 de la noche para comentar lecturas y tallerear textos de los participantes. Allí he tenido la oportunidad de dialogar ampliamente con el narrador acerca de su obra, sus filias y sus técnicas escriturales.

hartazgo de la literatura hecha por escritores del centro del país en donde predominaban temas como la depresión, la psicología, historias personales y muchas otras narraciones que transcurrían en una habitación. Queríamos, dice Parra, mandar a la mierda todo eso. Estábamos deseosos de escribir sobre nuestra realidad desnuda, con la crudeza con que pasa la vida.

Sin duda, estas ideas nos sirven para entender mejor el movimiento literario que desde hace varios años se mantiene vigente en el norte de México. No es casualidad que actualmente varios movimientos artísticos (musicales, literarios, visuales) se estén gestando en el norte de nuestro país. Son muchas las causas que obedecen a la irrupción de las artes en esta geografía del país. La economía norteña goza de buena salud, aunado a la influencia de las artes del sur que Estados Unidos ha permitido que tanto escuelas del sector educativo como del sector artístico se desarrollen potencialmente en miras a renovar los movimientos anquilosados de las décadas anteriores.

Pero los temas estaban ahí, faltaba que los escritores se propusieran explorarlos desde distintas ópticas. Temas como el narcotráfico, la prostitución, la violencia inherente al ser humano, eran temas que pocas veces se había trabajado con tanto ahínco como en la generación de mediados de los 60's. Y eso fue precisamente lo que hicieron estos narradores, desnudar la realidad, plasmarla con toda su crudeza, con total libertad, sin ceñirse a los cánones que marcaba la literatura de ese entonces, literatura dominada por los escritores del centro del país o que llegaron al entonces Distrito Federal para escribir y ajustarse al canon.

La diferencia entre este movimiento literario del norte y otros que han surgido, es que ellos y ellas escribían desde el norte, en sus lugares de origen o donde llegaron a realizar estudios universitarios. Los temas como ya hemos mencionado antes están marcados y constantemente renovados desde otras ópticas. Así, por ejemplo, no es que ellos y ellas marquen la novedad al desarrollar tópicos como la violencia, la prostitución, el narcotráfico y la migración, sino que los llevaron a sus máximas consecuencias. ¿Por qué entonces debería interesarnos conocer este movimiento literario? Porque fueron ellos los que decidieron escribir sobre la otra realidad, no la del norte progresista desarrollado, sino la del norte marginal, subterráneo, de a pie, ese norte invisibilizado por la cultura *Mainstream*, ese norte que avanza sigiloso por las noches, con sus secuestros, violaciones, asaltos, crímenes, prostitución de calle. En pocas palabras, ese norte rayano en los límites del mal, con los límites de la noche.

La obra de Eduardo Antonio Parra

Aunque suele pensarse que Eduardo Antonio Parra es regiomontano, lo cierto es que nació en León, Guanajuato en 1965. Desde joven se traslada a la ciudad de Monterrey, donde se titula de la licenciatura en letras hispánicas por la Universidad Regiomontana. Cuenta Eduardo Antonio, que pese a contar con una matrícula muy baja, la universidad se caracterizó por llevar a cabo múltiples actividades literarias que de alguna manera, contribuyeron a consolidar su amor por la literatura. La ciudad de Monterrey no era tan grande como hoy, Eduardo recuerda que todavía podía percibirse un ambiente provinciano un tanto lento en comparación con otras ciudades del centro del país. Sin embargo, había en ella un encanto

peculiar. Parra menciona que cuando era joven era totalmente nocturno. Solía escribir de noche. Llegaba a un VIP'S del centro de la ciudad a las 10 de la noche y no salía hasta las 7 de la mañana del siguiente día. Gran parte de *Los límites de la noche* la escribí allí.

Es justamente en esta travesía donde Eduardo Antonio conocerá a fondo el otro Monterrey, el nocturno, el clandestino, pletórico de vagabundos, de alcoholicos, de hombres maduros que buscan saciar su hambruna sexual con un intercambio de favores con las sexoservidoras. Parra dice que cuando era un hombre de a pie, intercambiaba diálogos con estos hijos e hijas de la noche. Fue allí cuando conocí a fondo su lenguaje, verbal, corporal y probablemente metafísico. El escritor no es otra cosa distinta a cualquier ser humano, quizá, con la única diferencia que éramos más observadores, nos fijamos en los detalles, en las pautas, en cómo alguien se acaricia el pelo, en cómo alguien mueve los labios al hablar, en fin, en las gesticulaciones que al describirlas en un cuento o una novela hace que nuestros personajes conecten más con los lectores, es decir, los hace más humanos y como todo humano, por ende, contradictorio. Eso es lo que hacemos los escritores, poner un espejo ante nuestros lectores para que se adentren en nuestra realidad.

Posterior a la aparición de su primer libro de cuentos *Los límites de la noche* (1996), seguirán otros con mayor pericia y técnica literaria, *Tierra de nadie* (1999), *Parábolas del silencio* (2006) y *Desterrados* (2013). Eduardo Antonio también ha incursionado en el género de la novela, a la fecha tiene publicadas tres: *Nostalgia de la sombra* (2002), *El rostro de piedra* (2008) y *Laberinto* (2020). Entre los múltiples premios que el narrador mexicano ha recibido, podemos encontrar el premio San Luis Potosí (1996), Premio Internacional de Cuento Juan Rufo (2000), Premio de Literatura Antonin Artaud (2010), Premio Nacional de Cuento Efrén Hernández (2004), el Premio Nacional de Literatura José Fuentes Mares (2013) y recientemente el Premio Nacional Narrativa Colima (2021) por su novela *Laberinto*. Ha sido jurado en más de cien concursos literarios y ha impartido seminarios y cursos en prestigiosas universidades de México y el extranjero.

Sin duda, aunque los géneros en los que ha incursionado Eduardo son básicamente dos, las temáticas se repiten como una obsesión irrevocable. La violencia, el mal y el vacío son tópicos al que nuestro narrador vuelve una y otra vez para observarlos a detalle, como una especie de lupa que nos hace ver las arrugas de la sociedad, los poros donde la mugre se aloja sin remedio y nos causa un escozor preventivo antes de anunciar la enfermedad definitiva. Parra no pertenece a ese manejo de escritores que para cada nueva obra eligen un nuevo tema, por el contrario, es un escritor que observa la historia a contrapelo, para utilizar la famosa frase de Walter Benjamin, que sopesa la realidad antes de entregárnosla viva y descarnada.

Además de que en la obra de Eduardo predomina un lenguaje poético, pletórico de imágenes que no en pocas ocasiones nos sorprenden, el autor ha explorado algunas técnicas literarias que pertenecen a las más antiguas tradiciones tanto griegas como norteamericanas, sin embargo, al preguntarle en alguna ocasión sobre sus escritores favoritos, de donde considera que ha aprendido lo suficiente no deja de mencionar a tres, cuyas obras han sido consideradas por la crítica como las más emblemáticas de la narrativa mexicana. Se trata de Juan Rufo, Inés Arredondo y José Revueltas. De ellos aprendí, sostiene el autor, no sólo el arte de la narración, también el manejo de los tiempos, el juego de imágenes, los cambios de ritmos narrativos, pero hay algo más, agrega, la musicalidad de las palabras de la que ellos y ella son los más vivos ejemplos.

Es probable que de ellos tres no sólo haya aprendido los recursos narrativos, sino también los temas que lo obsesionan. Por ejemplo, en José Revueltas, el tema de la prostitución es algo recurrente en sus obras más emblemáticas, pienso en *Dios en la Tierra* y *Dormir en tierra*. La prostituta aparece allí no como un ente deplorado por la sociedad, sino como una redentora de la tristeza, como un bálsamo que cura las penas de los protagonistas. Este tema ha sido tratado por Parra prolijamente en uno de sus cuentos más memorables “Nadie los vio salir”. De Inés Arredondo podemos notar la concisión, la destreza narrativa y las imágenes que golpean a los ojos como una ráfaga de viento. El erotismo es otra obsesión de Eduardo y cuando le pregunto sobre ello sin titubeos me responde: nadie ha escrito una escena tan magistralmente erótica como Inés Arredondo en “El membrillo”², nadie. Finalmente de Rulfo podemos apreciar el manejo de los verbos en movimiento; podemos seguir el movimiento de la historia como si estuviésemos frente a una pantalla de cine. Vemos transcurrir las escenas sin detenernos en la trama, lo que sin duda provoca una especie de ritmos que se sustraen, avanzan lentos, pero con la inercia de mantenernos atentos a las escenas que descarnan a los personajes, donde el paisaje juega un rol primordial que recrea la atmósfera y que se aferra a la memoria de los lectores.

Análisis hermenéutico a *Los Límites de la Noche*

Sin duda, el mal es uno de los temas que ha crecido en los últimos años en cuanto a tema de estudio. Desde la publicación de *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1965) de la célebre filósofa alemana Hannah Arendt, hemos sido testigos de su incremento. A la par, el filósofo francés Paul Ricoeur también mostraba un interés genuino por abordar el tema, aunque desde otra óptica³. De ahí en adelante, podemos encontrar otros trabajos no de menor importancia como *Historias del mal* (1995) de Bernard Sichère, *El mal o el drama de la libertad* (1997), de Rüdiger Safranski o *Sobre el mal* (2010) de Terry Eagleton, entre otros.

Por motivos de brevedad hemos considerado sólo a Hannah Arendt y a Paul Ricoeur como pilares para llevar a cabo el presente análisis. A continuación, se argumentan las razones por las cuales se eligió a dichos teóricos. Primero, su teoría se ajusta a las acciones de los personajes de Parra, es decir, actúan de forma irracional para desplegar la maquinaria y la banalidad del mal, enajenados por un sistema económico, político y social que les impide sopesar sus acciones. Segundo, porque a través de su interpretación simbólica del mal podemos desglosar a la ciudad como un ente vivo, capaz de actuar en contra de sus verdugos diurnos, provocando, en sociedad con la noche, las peores atrocidades a sus habitantes.

Es a partir de allí donde pretendemos desplegar el presente ejercicio hermenéutico que, sin duda, nos permitirá desentrañar algunos de los símbolos recurrentes en la narrativa

² Este cuento aparece en el primer libro de cuentos de Inés Arredondo titulado *La señal*, 1965. Actualmente se puede conseguir en la edición de los cuentos completos, publicado por el Fondo de Cultura Económica, 2011.

³ En el prólogo a *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Pierre Gisel da cuenta del trabajo que muchos años atrás Paul Ricoeur había venido realizando, desde *Finitud y culpabilidad* hasta *El conflicto de las interpretaciones*.

de Eduardo Antonio Parra. *Los límites de la noche* es su primer libro de relatos y la lección inaugural de lo que más adelante desarrollará con toda su fuerza en la novela *Laberinto*. Las ciudades del norte durante la noche cobran factura a sus habitantes, engulléndolos, atravesándolos por sus fauces, para finalmente demolerlos en la soledad, en el vacío, en la que no en pocas ocasiones la muerte consigue ser un bálsamo en esas tierras de calvario.

Publicado en 1996, aunque escrito entre 1993 y 1995, *Los límites de la noche* es un libro de relatos notable. Lo es por la fuerza de sus historias y la contundencia de una técnica pocas veces vista en la narrativa mexicana. Se trata de un libro que saltó a la fama con paso firme, escrito por un joven radicado en Monterrey, Nuevo León. Aquí se desarrollan las historias más atroces y violentas dentro del panorama de la narrativa actual. Mientras otros duermen, las almas nocturnas salen a merodear, a coquetear con la noche, tratando de seducirla, adentrándose a sus entrañas, sin saber que la oscuridad es la luz que seduce a sus criaturas hasta mancillarlas inexorablemente.

La noche, desde las narraciones primigenias, ha estado asociada con el mal, lo amoral, lo dionisiaco. Es en este escenario donde se desarrollan los personajes de *Los límites de la noche*. El libro consta de nueve relatos breves, todos conectados por el mismo hilo conductor y personaje principal: la noche. Allí aparecen, probablemente, las historias y personajes que han obsesionado al escritor guanajuatense: la venganza, el crimen, el sexo, la prostitución, las drogas, la soledad y el vacío. Si hay algo que caracteriza a este libro, es que está plagado de personajes marginales; no vemos en ninguna de las historias a personajes clasemedios ni de clase alta, por el contrario, se trata de personajes que rayan en la pobreza más extrema. Los personajes de Parra parecen ser entes autómatas, guiados por los mecanismos del mal sin que el autor explique a detalle de dónde provienen tales acciones. Estas se explican por la misma atmósfera donde se desarrollan las historias, es decir, en las calles, en los barrios, en los detalles que el autor nos da de los protagonistas. Es el sistema que explica tales condiciones. Los protagonistas actúan casi presos por las manecillas del capitalismo, arrojados a una existencia parasitaria, predispuestos a residir en las fauces de la maldad. Estos mismos personajes no son capaces de racionalizar sus acciones, se mueven guiados por la ceguera de la desesperación, por la absoluta soledad, por el vacío. Es en este sentido que podemos hablar de la banalidad del mal, actuar por actuar, sin meditaciones previas, al servicio de un sistema que los engulle para después arrojarlos a la existencia azarosa, donde la naturaleza del mal los arroja en la frialdad de su pecho.

La Ciudad: un ente vivo

La ciudad es otro de los temas que destacan dentro de la obra de Eduardo Antonio Parra. Entre noche y ciudad forman un binomio indisoluble en la narrativa del autor que nos interesa. Monterrey es el escenario donde se desarrollan todos los personajes de *Los límites de la noche*. Pero es en este libro de relatos donde la ciudad cobra un papel protagónico para convertirse en el personaje principal.

La noche aquí es un ente que toma dimensiones vivas “al salir aspiró el aliento putrefacto de la noche. Olía a calor, a sudor reseco, a basura; del suelo recalentado durante

el día se elevaban vapores aceitosos”⁴. Aquí podemos notar a la ciudad en su calidad de ente vivo, que respira, transpira efluvios purulentos que desgastan a los transeúntes nocturnos que fraguan su vida ya sea en el centro o en la periferia de la ciudad. Los personajes a menudo recuerdan con nostalgia una vida no hecha, idealizada por las luces de la ciudad, atraída como los insectos que se dejan arrastrar por las luminarias para después morir calcinados. Así son los personajes en la obra de Parra, transitan de lo rural a lo urbano para poblarse de vacío y de soledad:

“Avanzó hasta la orilla de la acera. Desde ahí podía contemplar la cumbre de algunos de los edificios del centro de la ciudad. Recordó cuando los viera por primera vez, del brazo de Raúl, el día que llegaron a Monterrey llenos de planes para el futuro”. (s.d.c)

Y más adelante “El calor sofocante, el escaso viento, los sonidos lejanos que atravesaban la ciudad nocturna, monótonos y tristes, hacían de cada minuto un trecho lentísimo que era necesario salvar inventando actividades”. La ciudad no sólo es un ente que cobra factura a sus habitantes, sino también un personaje que cuenta con elementos que la humanizan, llena de contradicciones, que se emociona, siente el devenir de la catástrofe más cercana, herida en ocasiones por la oscuridad más intensa.

Veamos ahora cómo se representa a la ciudad en otro de los textos más significativos de la obra: “La noche más oscura”. Aquí la ciudad sufre una transformación abrupta. Podemos hablar de un antes y un después. De un binomio ciudad-mal, pero también de luz-oscuridad. El relato se desarrolla en cuatro momentos que se conectan conforme la historia avanza. Se trata de un relato donde la ciudad de Monterrey sufre un apagón. Allí se tejen cuatro momentos que conforme avanzamos en la lectura vamos descifrando la conexión entre estas. Una pareja sufre las peores alucinaciones desde su habitación en uno de los edificios de la ciudad; un hombre conversa con el vigilante del edificio; una pareja en su coche busca la lejanía y la oscuridad para aplacar su lascivia; cuatro jóvenes drogadictos buscan asaltar un local para continuar la fiesta. Las cuatro historias están conectadas por dos elementos que los dominan y los aplastan irremediamente: la ciudad y la noche. Aquí, la historia (o las cuatro historias) son trastocadas por la noche, los personajes parecen envueltos en un halo de misterio. Entre más oscura es la noche el mal se acrecienta como un manto hasta cubrirlo todo. Eso recuerda uno de los personajes “Dicen que hace algunos años —empezó a decir Mario cuando escuchó los pasos del velador tras de sí—, unos quince años, hubo un apagón igual en la ciudad de Nueva York. Y que la noche se llenó de crímenes, asaltos, violaciones, accidentes..., incluso de suicidios”. Al entretenerse las historias, la noche sigue su curso cada vez de manera más violenta; sin embargo, conforme comienzan a aparecer las primeras luces, esa violencia parece esconderse, dar una tregua: “No le importó la agresión: delante de él se estiraba la avenida curva que lo llevaría hasta el puente. Un poco más allá se hallaba su departamento. Apretó el paso mientras admiraba el excelente alumbrado que competía con la luz del sol, y hacía un verdadero paseo para disfrutar la noche”. (s.d.c.)

La obra de Eduardo Antonio Parra es pletórica de estos binomios. Sin embargo, es *Los límites de la noche* la piedra fundacional, donde podemos notar su obsesión por los temas

⁴ “Como una diosa”, p. 38.

y por las estructuras narrativas que se cuelan por todo su trabajo como narrador. Pero la noche y la violencia para Eduardo siempre es cíclica, la luz es solo una tregua, la noche volverá para siempre, cada vez más fuerte, cada vez más cargada de violencia, del mal inherente a la humanidad.

Bibliografía

Arendt, Hanahh (2019) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, México, Lumen.

Parra, Eduardo Antonio (2013) *Desterrados*, Era, México.

_____ (2017) *El rostro de piedra*, Era, México.

_____ (2019) *Laberinto*, Literatura Random House, México.

_____ (1996) *Los límites de la noche*, Era, México.

_____ (2002) *Nostalgia de la sombra*, Joaquín Mortiz, México.

_____ (2006) *Parábolas del silencio*, Era, México.

_____ (1999) *Tierra de nadie*, Era, México.

Ricoeur, Paul (2017) *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Argentina, Amorrortu Editores.



El bandido como santo: pobreza y narcotráfico en la mística de Jesús Malverde
The Bandit as Saint: Poverty and Drug Trafficking in the Mystique of Jesus Malverde
Luis Fernando Guerra De la Torre

Doctorado en Filosofía, Historia de las Ideas
Universidad Autónoma de Zacatecas

*Autor para correspondencia:

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9876-4849>

El bandido como santo: pobreza y narcotráfico en la mística de Jesús Malverde

Resumen

En México, el culto a Jesús Malverde, conocido popularmente como el “santo bandido de los pobres” y en décadas recientes como el “patrono de los narcotraficantes”, ha sido una figura altamente popularizada fuera de la liturgia católica. De origen humilde, el bandido, desde al arquetipo heroico de Robin Hood, se santificó entre la marginación y la pobreza, los devotos encontraron en él a un semejante, el cual, entendía las necesidades de los fieles a causa de haberlas padecido en su propia carne. Su imagen utópica es el resultado de la reconstrucción paulatina del mito y la leyenda, engrandeciéndose con historias que narran milagros y hazañas tanto en vida como en muerte, como sujeto y como santo. La naturaleza de su historia, la de un bandido pobre y contestatario a las élites que vela por los desprotegidos abrigó la mística que buscaba el creciente narcotráfico mexicano de la década de 1980. Junto a otros santos no reconocidos oficialmente, Malverde se convirtió en una divinidad que justificaba y apologizaba el delito. Se volvió una entidad de devoción paradójica, dividida entre creyentes pobres y marginados, así como de poderosos y acaudalados narcotraficantes.

Palabras clave: Malverde, pobreza, narcotráfico, mística, santería.

Abstract

In Mexico, the cult of Jesús Malverde, popularly known as the “saint bandit of the poor” and, in recent decades, as the “patron saint of drug traffickers,” has been one of the most popular outside of Catholic liturgy. Of humble origins, the bandit, like the heroic archetype of Robin Hood, was sanctified amid marginalization and poverty. Devotees found in him a kindred spirit who understood the needs of the faithful because he had suffered them himself. His utopian figure is the result of the gradual reconstruction of myth and legend, magnified by

stories that narrate miracles and exploits, both in life and in death, as a subject and as a saint. The nature of his story, that of a poor bandit who rebelled against the elites and watched over the unprotected, fostered the mystique sought by the growing Mexican drug trade of the 1980s. Along with other unofficially recognized saints, Malverde became a deity who justified and apologized for crime. He became an entity of paradoxical devotion, divided between poor and marginalized believers, as well as powerful and wealthy drug traffickers.

Keywords: Malverde, poverty, drug trafficking, mystique, santería.

Introducción

Jesús Juárez Mazo o Jesús Malverde Campos, conocido simplemente como Jesús Malverde, es una figura legendaria del noroeste mexicano: un bandido que según tradición oral “robaba a los ricos para dar a los pobres” y cuya muerte violenta en 1909 lo convirtió en un santo popular no oficial. Por su origen humilde y su supuesta solidaridad con los desposeídos, se le reconoce como “santo patrono heterodoxo” de los obreros empobrecidos, campesinos, pescadores, limpiabotas y posteriormente, de los narcotraficantes. Su devoción surge así en un contexto de marginalidad socioeconómica donde los sectores excluidos buscan protección y justicia fuera de las instituciones formales. El objetivo de este artículo es analizar la figura de Jesús Malverde desde su carácter utópico y místico así como del dilema y ambivalencia social de su culto.

La gesta de la figura de Malverde. Pobreza y utopía como motores del imaginario

*Voy a pagar una manda al que me hizo un gran favor
Al santo que a mí me ayuda yo le rezo con fervor
Y lo traigo en mi cartera con aprecio y devoción
Algún tiempo ya tenía que no venía a Culiacán
A visitar tu capilla y a venerar este altar
Tú sabes que no podía por las broncas que uno trae
Me fue muy bien todo el año, por eso ahora vengo a verte
De Culiacán a Colombia, que viva Jesús Malverde
Este santo del colgado me ha traído buena suerte.¹*

Históricamente, México se ha caracterizado por ser un país devoto, místico y altamente religioso. Lo divino, a la luz del día es folclórico y regulado por la Iglesia Católica, misma que “otorga licencias” de lo santo y lo venerable. La Iglesia reconoce aproximadamente a 10 mil santos, de entre estas figuras, destacan los hacedores de milagros, las múltiples representaciones de la Virgen María, entre muchas otras representaciones con diferentes

¹ Guerrero, Homero. *Jesús Malverde*. En: Los Cadetes de Linares, Recopilación de corridos, Im music group, 2022.

méritos para su santificación. Sin embargo, en la oscuridad de la pobreza del sur global, en las calles, pueblos, rancherías y vecindades urbanas, se gestan diferentes santos ajenos a los convencionales, vestidos con las ropas que usan sus veneradores, lejos de los mantos pulcros y luminosos, apostólicos o virginales. Entre las sombras, el miedo y la carencia, se materializó una idealización de un santo enfocado en las necesidades, así, se configura el imaginario de El Bandido Generoso, El Ángel de los Pobres. Al ser una leyenda, no se poseía una imagen precisa ni fidedigna que hicieran referencia a Malverde, diferentes versiones apuntaban contradicciones físicas, por ello, su representación popular especialmente en altares y figuras, está inspirada en el actor y cantante mexicano Pedro Infante quien vivió en la misma época en la que se desarrolla la leyenda.

La historia de Malverde se mueve en la frontera difusa entre el mito, la tradición oral y la construcción cultural contemporánea. Las versiones más populares sostienen que nació hacia 1870 en Sinaloa, en una época marcada por la desigualdad del Porfiriato, cuando las élites terratenientes controlaban la tierra en donde los campesinos y trabajadores vivían en la miseria. La historia lo coloca como un sujeto que desde la pobreza desarrolla un sentido de justicia muy similar al arquetipo heroico de Robin Hood. La narrativa describe al bandido como un joven humilde que tras la muerte de sus padres en condiciones de pobreza extrema, decidió rebelarse contra las injusticias sociales asaltando a hacendados y comerciantes para entregar el botín a campesinos y necesitados, lo que cimentó su fama de protector de los marginados. Bandido justo y generoso, un repartidor de ganancias que justifica sus medios a causa de los fines, aunque perseguido por la ley es recordado como defensor del pueblo, símbolo de justicia y resistencia frente a un sistema opresivo.

Así como su vida, su muerte también está envuelta entre el mito y la leyenda. La versión más extendida afirma que fue traicionado, capturado y ejecutado en Culiacán el 3 de mayo de 1909 siendo víctima de una muerte violenta, ya fuera colgado o fusilado. Tras su ejecución, las autoridades prohibieron que su cuerpo fuera enterrado en el panteón popular de modo que quedó a las afueras de la ciudad alzando su estatus como *mártir de los pobres*. Sus restos exiliados hicieron atractiva su imagen y simbolización, los pobladores y admiradores empezaron a visitarlo en secreto y de manera consecuenta a rendirle culto. Una vez muerto, circularon historias de milagros: enfermos que sanaban, campesinos que recibían ayudas inesperadas y pobres que encontraban alivio en medio de la desgracia.²

Así se transformó en un santo popular, sin reconocimiento oficial por parte de la Iglesia Católica, pero con una creciente devoción. De un culto local a uno popular, la figura de Malverde cobró fuerza a lo largo del siglo XX. En la década de 1970, se levantó en Culiacán un santuario que se convirtió en el centro de su veneración. Allí, los devotos dejan fotografías, placas, veladoras y ofrendas en agradecimiento por favores concedidos. La imagen de Malverde, con bigote y sombrero, comenzó a circular en estampas, amuletos y corridos que exaltaban su figura como intercesor y protector.

Malverde, como una figura épica, encarna un ideal de justicia extralegal, refleja al bandido generoso que aparece como un paliativo contra la marginación y la desproporcionada repartición de riquezas. Esto conecta con nociones de utopía al no poder acceder a la justicia institucional, las comunidades marginadas proyectan una *utopía inversa*,

² Da Cunha, Carolina. *Bendito tú eres entre todos los bandidos: el culto transfronterizo a Jesús Malverde (siglos XIX-XXI)*. Vol. 31, Tijuana, México: Frontera Norte, 2019, 18-20.

en la que el oprimido se convierte en un héroe que desafía el orden establecido. En este sentido, su culto constituye una *utopía popular*, un imaginario colectivo que reinventa la realidad a favor de los desposeídos.³ Este carácter no es meramente soñador y un impulso de las víctimas de la desigualdad social, sino que la misma imagen y veneración de las acciones de Malverde tornan en una resistencia simbólica que inspira valores no convencionales.

El robo, asesinato o cualquier acción ilegal y moralmente sancionada, quedan en un segundo plano cuando se realizan por el bien comunitario de aquellos a los que el bandido considere merecedores de los botines arrebatados a los injustos. El culto asume que ante la injusticia institucionalizada, la transgresión criminal puede interpretarse como un acto ético dentro de la lógica de los sectores excluidos. Esta instauración de valores no convencionales, es una forma contestataria al orden impuesto por las élites ya que, en ambientes de opresión los grupos subordinados desarrollan formas encubiertas de resistencia mediante símbolos y prácticas culturales.⁴

El carácter utópico de Malverde, es hasta cierto punto, limitado. La historia del bandido, narra la posibilidad de obtener justicia, pero siempre “por mano propia” es decir, el culto no centra su vida en la esperanza de la justicia divina *post mortem* o ejercida por instituciones burocráticas a largo plazo, sino que por el contrario, entiende que para acceder a ella es necesario crearla y ejercerla durante la vida, pareciera que esa lección fue la enseñanza principal del bandolero mismo que su construcción simbólica de un mundo alternativo encaja con las acciones y muchas necesidades que se presentan en la marginación.

Los devotos han hecho a Malverde a su imagen y semejanza. Una figura con bigote, sombrero y piel morena, su apariencia se siente cercana incluso familiar, tiene el aspecto próximo a la de un tío, hermano o padre. Su devoción está arraigada en la creencia de que él otorga fortuna, salud y protección en el ámbito terreno. Los filósofos de la utopía remarcan que toda sociedad crea mitos de redención colectiva. En este caso, Malverde encarna esa redención. La comunidad marginada imagina que existe una figura sagrada en la tierra, un “santo del inframundo” que es como ellos, que entiende sus necesidades, a diferencia de Dios distante o instituciones ausentes por tanto el culto cumple funciones semejantes a la de una utopía social, imagina una sociedad donde la injusticia se corrige mediante la solidaridad popular y la intervención divina del más humilde de los santos.⁵

La santificación y veneración del bandido. Entre santos y vírgenes

La divinización en torno a Malverde emerge de las experiencias cotidianas de grupos subalternos, fusionando cosmovisiones católicas, elementales del folclor y necesidades sociales. Alrededor del bandido se ha desarrollado un complejo simbólico semejante al de un santo católico; se erigieron altares, capillas, se ofrendan estampas y exvotos y se narran

³ Astorga, Luis. *El siglo de las drogas*. Ciudad de México: Penguin Random House, 2016, 38.

⁴ Gudrún, Kristín. *Bandoleros santificados: Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. San Luis Potosí, México: El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Michoacán, 2016, 76-80.

⁵ Valenzuela, José y Valenzuela, Pável. *Todo lo santo es profano. Mística popular transfronteriza: Jesús Malverde, Santa Muerte, Niño Fidencio y Juan Soldado*. San Luis Potosí, México: El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Michoacán, 2023, 103.

milagros que nutren la devoción.⁶ La popularización de su figura y la creación de los primeros altares ejemplifican lugares transgresores, donde se superpone la divinidad del mundo profano. Allí, comunidades marginadas comulgan relatos de pobreza, migración y violencia. Su figura se enaltece y regocija mediante la narración oral, al no existir pruebas históricas documentadas de su vida, ha sido “fabricado” a partir de leyendas, corridos y relatos que lo alejan de cualquier canon.

El culto a Malverde es financiado en su totalidad por sus devotos, inicialmente se erigieron templos y santuarios humildes en casas o en murales pintados por ellos, elementos humildes cercanos a la imagen del bandido sinaloense. Entre campesinos y jornaleros ofrendaban chivos, gallinas, becerros y maíz, elementos que los administradores de los recintos repartían al pueblo. Los devotos colgaban mensajes de agradecimiento que se entremezclaban con nuevas peticiones como salud o empleo, en otros casos, se entregaban corridos que veneraban su imagen, mismos que contenían narraciones de crímenes o persecuciones policiales que buscan enorgullecer y ser aprobadas por su santo. Así, el espacio sagrado se vuelve un terreno social, en donde las formas de la devoción revelan las principales preocupaciones humanas de sus fieles, desde la familia y la supervivencia, hasta delitos y crímenes.

En 1980 se construyó en Culiacán, Sinaloa, la Capilla a Jesús Malverde. Bastión de devotos y seguidores que se concentraban desde varias partes del país, así como del mundo. Geográficamente, el recinto también marca un espacio liminal. Está ubicado frente al palacio de gobierno de Sinaloa, simbolizando la tensión entre el poder oficial y las demandas populares. Adicionalmente se encuentra a un costado el Instituto Nacional de Migración y muy cerca de las vías del tren, rasgos que, así como la espiritualidad y esperanza que se le profesa al bandido por parte de los migrantes, refleja desde la antropología de la frontera, un lugar de “*cronotopo liminal*” un enclave donde las normas convencionales se reconfiguran bajo la presión de las migraciones, violencia y creación de mitos.⁷ El migrante, creyente o incluso aquél que por desesperación y miedo comienza a creer, acuden a la capilla previo al cruce a Estados Unidos. Visita el altar del bandido, entra de rodillas y con las manos juntas, viéndole a los ojos recita la plegaria más popular:

Hoy ante tu cruz postrado ¡oh Malverde!, mi señor, te pido misericordia y que alivies mi dolor. Tú que moras en la gloria y estás muy cerca de Dios, escucha los sufrimientos de este humilde pecador. ¡Oh Malverde milagroso! ¡Oh señor!, concédeme este favor y llena de gozo mi corazón. Dame salud, señor de mi reposo, dame bienestar y seré dichoso”.⁸

En la capilla se observa una galería de imágenes de santos, algunos de ellos, más cercanos al folclor del que Malverde proviene como la Santa Muerte, Juan Soldado o San Simón, otros provenientes de África como el panteón Yoruba o el Orisha, sin embargo, entre las imágenes también se destacan santidades canónicas como San Judas Tadeo, el Santo Niño de Atocha,

⁶ *Ibid.*, 109.

⁷ *Ibid.*, 126.

⁸ Oración popular a Malverde. Las palabras y expresiones pueden cambiar ligeramente según la fuente consultada. Se referencia la versión rescatada de Revista Cuartoscuro: (<https://revistacuartoscuro.com/jesus-malverde-ii/>).

San Charbel y la imagen canónica más repetida la Virgen de Guadalupe. El retablo se llena de fotografías de personas a las que los devotos ruegan por protección, así como algunas otras a las que se les desea lo contrario. La distinción entre las intenciones de ambas fotografías es la manera de colocarse; por un lado, las imágenes de aquellas personas a las que se desea proteger cuelgan de coloridos listones, sin embargo por otra parte, las imágenes de los sujetos a quienes se les desea lo contrario, están clavadas con alfileres que penetran en el centro de la fotografía, algunas de ellas quemadas cuidadosamente de las esquinas o rayadas con tinta negra en los ojos.

Entre las múltiples imágenes y estampas que adornan el templo, se encuentran dólares falsos que sirven como tributo, además de pequeñas ilustraciones y figurillas de armas y de hojas de cannabis. Entre todo ello, con mayor discreción, en las faldas del altar principal se destacan casquillos sin detonar de todos los calibres desde .22 LR, utilizados con fines deportivos, hasta los más altos como el .338 Lapua Magnum, capaces de traspasar la mayoría de blindajes convencionales. Algunos de estos casquillos, cuelgan de cintas con leyendas o nombres de personas, los de mayor impacto, poseen tanto espacio disponible que directamente se escribe con comodidad en ellos. Junto con la Virgen de Guadalupe, se exhiben bustos de narcotraficantes famosos que sin el alcance de la devoción de Malverde, fungen como figuras de respeto para los devotos del bandido. Bustos de los capos de la droga como Amado Carrillo, Pablo Escobar y Joaquín Guzmán terminan por complementar el santuario, incluso algunas figuras de reciente creación del mismo Malverde, se comienzan a asemejar significativamente en apariencia con Guzmán, ambos nacidos en Culiacán, ambos bandidos, ambos respetados por el pueblo que los vio crecer.

De humilde bandido a poderoso narcotraficante. El dilema y ambigüedad social de la mística de Malverde

Creyente de Malverde, valiente desde niño, trabajador y alegre. Eso siempre lo ha sido, rodeado de mujeres y de cuernos de chivo. No tuvo mucha escuela, pero no le hizo falta, él vive a su manera, con eso sobra y basta. Cuando su rifle truena alguien en paz descansa. Y pone su respeto, dispara con destreza con su pistola, cuerno, bazooka o escopeta. Su lujo sigue siendo el calibre .50, en el negocio experto por eso es la cabeza. Las leyes lo respetan, lo prefieren de amigo, lo cuidan en sus fiestas, despejan sus caminos y coronan las vueltas, sin riesgos, ni peligros.⁹

Inicialmente, Malverde operaba como un símbolo de las comunidades marginadas, especialmente en el norte de México. Su culto surge en una región donde la pobreza rural era extrema. Campesinos, jornaleros y gomereros de bajos ingresos veían en él un aliado ficticio, un igual que cuidaba sus pasos desde la trascendencia. Su santuario en Culiacán dio lugar a un espacio de peregrinaje para los humildes, su imagen tomó popularidad no solamente en la clase obrera rural sino que por la naturaleza narrativa, su figura también comenzó a

⁹ Quintero, Mario. *Creyente De Malverde*. En: Los Tucanes de Tijuana, Comandante en Jefe, Máster Q Music, 2020.

popularizarse entre varios tipos de delincuentes. A partir de la década de 1980, Malverde fue popularmente adoptado de forma ostensible por la cultura del narcotráfico mexicano. Su rostro empezó a verse tatuado en la piel de los narcos, era un símbolo común en las pandillas. Su imagen yacía colgada en camionetas blindadas y en carros de lujo, rápidamente se convirtió en patrón protector de los criminales.¹⁰

Malverde representa para el delincuente un ejemplo moral a seguir. Su imagen es la del bandido que priorizaba a su comunidad. Los narcotraficantes que profesaban su devoción eran en un inicio, aquellos que en el imaginario social, eran una historia de éxito. Un sujeto que harto de la pobreza decide incursionar en el tráfico de drogas, este sale de su pueblo como “otro más”, las acciones delictivas rápidamente lo enriquecen y lo vuelven poderoso, regresa a su lugar de origen, enaltecido, adinerado y temido. Con trajes vistosos, lentes oscuros, botas y sombrero vaquero, joyas en el cuello y en los dedos, regresa en un carro deportivo o una camioneta de tamaño monumental, reparte sus ganancias ilícitas a su comunidad, misma que lejos de cuestionar el origen del dinero lo observan como un héroe, un bendecido, un ejemplo a seguir. Este narco, en exceso romantizado actualmente dista mucho de la realidad. El culto a Malverde, así como el narcotráfico mismo, se han modificado drásticamente en el contexto contemporáneo.

El poder adquisitivo y destructivo del narcotráfico son adimensionales con los incipientes cárteles que se gestaban durante el final del siglo pasado, acciones que han repercutido drásticamente en la figura de Malverde. Las estampillas, estatuas y representaciones del bandido se destacan por mostrar su rostro rodeado de armas, drogas y dólares, emblemas del narcotráfico. El devoto ahora ya no se caracteriza por ser campesino u obrero y entrar al templo arrodillado sino que, su culto se ha extendido en las élites del crimen. Los miembros de las asociaciones delictivas no encomiendan su salud o su trabajo en un sentido popular, sino que las mandas y peticiones se extreman a pedir por su vida -no ser asesinados- y las de sus familiares, por no ser atrapados por cárteles enemigos, porque los traidores sufran consecuencias graves y que de llegarles la muerte, sea dolorosa. El culto, por tanto pasa de ser de los desfavorecidos al de los criminales, mismos que, desde la ambición, el miedo o el sadismo, encuentran en Malverde a un patrón protector, apelando exclusivamente a su pasado como bandido.¹¹

La vida de los narcos se llena de violencia, incertidumbre, drogas y muerte. Frente a ello, surge la necesidad espiritual de construir o adoptar una figura que otorgue legitimidad moral frente a las múltiples acciones criminales, de esta manera, la relación entre Malverde y los narcotraficantes es doble, por un lado, instrumental, ya que se ruega por protección, suerte en negocios ilícitos e invocaciones para evadir a la autoridad y por otro es simbólica, ya que busca legitimación local, exhibición de estatus y construcción de una narrativa heroica. Las ofrendas en el santuario, las placas de agradecimiento y los objetos rituales que dejan devotos vinculados a actividades ilícitas, reproducen una liturgia laica donde el santo se presenta como mediador, el cual, cumple una función de gestión de incertidumbre y

¹⁰ Soletto, Leonardo. *“Oye, Malverde, ya me diste botana, ya me diste trago... ora música... pues ahora díles que me den un billete”*: el culto a Jesús Malverde desde la voz y la construcción de su capilla como rincón del mundo. Vol. 3, Michoacán: Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM, 2021, 84.

¹¹ *Ibid.*, 92.

participa en la creación de códigos de conducta interna como la lealtad, el honor y la protección mutua que legitiman un orden criminal local.

La adopción de Malverde por parte del narcotráfico genera tensiones y ambivalencias. Para muchos devotos locales como campesinos, migrantes y trabajadores informales, su figura nace y pertenece al contexto de la pobreza, de manera que sus ofrendas, así como sus creyentes, deben de profesar con esta misma lógica, sin embargo, la ostentosis del narco nubla el sentido primario del santo y lo coloca ante la vista popular como una figura oscura: una peligrosa glorificación de la criminalidad y violencia. La ambivalencia no es únicamente una disputa semántica sino que expresa una divergencia de marcos morales. En la ética popular que veneran los marginados, el uso de medios ilícitos puede ser interpretado como un mal necesario o incluso, como acto de justicia redistributiva cuando las instituciones formales fallan, sin embargo, desde la perspectiva estatal y legal, la misma conducta es delito. Esta tensión muestra que la sacralización no elimina el conflicto moral, simplemente lo resignifica.

El culto a Malverde es éticamente complejo ya que combina elementos opuestos. Por un lado, los devotos lo veneran como un benefactor compasivo y protector de los humildes, mientras que la devoción de los narcotraficantes lo resalta como un protector de actividades ilícitas, una figura que justifica el crimen, incluso, factores como la “distribución” de ganancias pueden quedar en un segundo plano y en su contrario, distribuir los males del negocio al pueblo. El narcotráfico contemporáneo es un fenómeno agresivo que busca la maximización de ganancias como en cualquier empresa, esto ha llevado a la gesta de territorios entendidos como “plazas” que se defienden con sangre. Estas disputas hacen al narcotráfico una “empresa exprés” en donde la muerte llega tan rápido como se ingresa al cártel, esto ha llevado al reclutamiento forzado de jóvenes en situaciones vulnerables, cuestión que paradójicamente, afecta de sobremanera a las comunidades marginadas que igualmente adoran a Malverde. Las acciones con las que el narcotráfico se enriquece y reza a Malverde que salgan bien por tanto, son las mismas de las que la clase trabajadora marginada pide protección a su divinidad. De esta manera, los dos tipos de devotos conviven en el santuario y en la cotidianidad, sin embargo, ambos reinterpretan al Santo Bandido de manera sumamente diferente.

Conclusiones

La figura de Jesús Malverde resignifica el crimen como restauración moral según necesidades sociales, cuestionando las categorías convencionales de “santo” y “criminal”, de manera que la santificación pierde su exclusividad en la institución eclesiástica, así, las necesidades del pueblo configuran una imagen de un santo similar a ellos cercano a sus vivencias y contextos, lo reconocen, adoptan y veneran, conformándose entonces con la encarnación, utópica y legendaria de la sed de justicia y necesidad de arropo religioso. Esta figura es adoptada también por narcotraficantes, fenómeno que categoriza a los devotos en aquellos que piden por salud y trabajo de los que rezan por no ser asesinados ni atrapados por los delitos cometidos. Este dilema no es reductible a aspectos morales del delito sino que se resignifica y se debate entre las esferas de la metafísica y el análisis social.

Malverde, al no poseer un canon histórico, se encuentra vulnerable a la reinterpretación e interpolación, mismas que reconstruyen constantemente su imagen. Se le adjudican milagros y fuerzas sobrenaturales que permiten incidir en la vida de los más devotos. Existe una amplia pluralidad de versiones, algunas de ellas lo asimilan como un santo que más que justo es protector de delincuentes, asegurador de venganzas e identificador de traidores. Su mística cuelga de un péndulo que oscila entre las necesidades que comúnmente se le ruegan a cualquier santo y peticiones particulares que se le encomiendan a un bandido, de esta forma, en el alcance social y político su imagen se cataloga dentro de la santería más oscura, aquella que se enriquece de devotos que rezan no por vida o salud, sino por muerte y dolor de aquellos a quienes consideran enemigos.

Malverde, procedente de Sinaloa, enclave, cuna y nido del narco mexicano, es una figura por demás atractiva para los criminales. La narrativa endulza las historias del bandido: para aquellos que se dedican a robar, era un ladrón admirable, para los asesinos, el bandido era un pistolero certero, mientras que para secuestradores, era un hombre que privaba de la libertad a sus enemigos procedentes de las élites acaudaladas. Malverde se ha construido con base en las necesidades y peticiones, además de volverse un santo que justifica cualquier acción criminal sin consecuencias morales o divinas. Algunas versiones de su leyenda han olvidado el arquetipo de Robin Hood y lo enaltecen como una suerte de vengador, un sujeto casi inmortal que acababa con el mal que aquejaba a su pueblo, mismo “mal” que dentro del narcotráfico, se identifica con cárteles enemigos.

Entre la ambigüedad y la configuración legendaria “a modo”, Malverde se inserta como un santo que vive entre la pobreza popular y la riqueza del narcotráfico. El bandido ejemplifica la religiosidad popular, un culto al margen de la oficialidad eclesiástica que entreteje corridos, exvotos y peregrinaciones en un ritual comunitario de resistencia, de manera que en los contextos de pobreza, migración y violencia, su figura ofrece coherencia cultural y confianza afectiva, por lo anterior, está inscrito en la historia como un “santo incómodo” que reúne devoción y controversia. Como mito vivo, su santidad en la miseria y el narcotráfico revela mucho sobre las dinámicas de poder, la necesidad de comunidad y la búsqueda de sentido en situaciones de exclusión. Es un símbolo que paradójicamente, denuncia la ilegitimidad de la ley estableciendo su propia contra-justicia cultural, elemento que en las últimas consecuencias se convierte en un estandarte narco-cultural.

Bibliografía

Astorga, Luis. *El siglo de las drogas*. Ciudad de México: Penguin Random House, 2016, 38.

Da Cunha, Carolina. *Bendito tú eres entre todos los bandidos: el culto transfronterizo a Jesús Malverde (siglos XIX-XXI)*. Vol. 31, Tijuana, México: Frontera Norte, 2019, 18-20.

Gudrún, Kristín. *Bandoleros santificados: Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. San Luis Potosí, México: El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Michoacán, 2016, 76-80.

Guerrero, Homero. *Jesús Malverde*. En: Los Cadetes de Linares, Recopilación de corridos, Im music group, 2022.

Quintero, Mario. *Creyente De Malverde*. En: Los Tucanes de Tijuana, Comandante en Jefe, Máster Q Music, 2020.

Soletto, Leonardo. “Oye, Malverde, ya me diste botana, ya me diste trago... ora música... pues ahora diles que me den un billetito”: *el culto a Jesús Malverde desde la voz y la construcción de su capilla como rincón del mundo*. Vol. 3, Michoacán: Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM, 2021, 84.

Valenzuela, José y Valenzuela, Pável. *Todo lo santo es profano. Mística popular transfronteriza: Jesús Malverde, Santa Muerte, Niño Fidencio y Juan Soldado*. San Luis Potosí, México: El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis/ El Colegio de Michoacán, 2023, 103



Disciplina lógica: argumento en contra de la disciplina física evangélica

Logical discipline: Argument against evangelical physical discipline

Luisa Fernanda Villarreal González

Maestría En Pensamiento Crítico y Hermenéutica

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia: luisaf.villarrealg@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0699-6585>

Disciplina lógica: Argumento en contra de la disciplina física evangélica

“A los niños hay que corregirlos. Unos buenos golpes no los matarán, pero sí los librarán de la muerte”.

Proverbios 23:13

Resumen:

El presente artículo aborda de manera argumentativa desde la hermenéutica las estrategias de crianza en la iglesia evangélica latinoamericana que aceptan el castigo físico como una medida disciplinaria. Se desarrolla una perspectiva bíblica en torno a Proverbios, la Ley Mosaica y pasajes del Nuevo Testamento, y otra secular, abordando la filosofía moral y la neuropsicología, apoyándose en autores como Daniel J. Siegel y Tina Payne Bryson para refutar el castigo físico desde la neurociencia.

Palabras clave: castigo físico, hermenéutica, violencia, religión, cristianismo evangélico, disciplina).

Abstract: This article provides an argumentative hermeneutical analysis of child-rearing strategies within the Latin American evangelical church that accept physical punishment as a disciplinary measure. It develops a biblical perspective on Proverbs, Mosaic Law, and New Testament passages, alongside a secular one that addresses moral philosophy and neuropsychology. The article uses authors such as Daniel J. Siegel and Tina Payne Bryson to refute physical punishment from a neuroscience standpoint.

Keywords: physical punishment, hermeneutics, violence, religion, evangelical Christianity, discipline).

Casi toda mi vida crecí cerca (o dentro) del contexto de la iglesia cristiana evangélica; en sus reuniones, enseñanzas y actividades. Aunque la etiqueta “cristiana” me causa mucho conflicto (no por su significado etimológico sino por la connotación que tiene socialmente) puedo entender que así es como los demás me han concebido a lo largo de mi vida. He sido percibida como alguien que vive cerca de la *religión*, o que es en esencia, *religiosa*.

Sin embargo, mi percepción personal de la palabra *religión* difiere de la connotación socialmente aceptada. Esta distinción es crucial para plantear el tema de este texto, por lo que antes de entrar de lleno al argumento, me gustaría explicar para dejar en claro la diferencia entre *religión* y la manera en la que yo vivo el cristianismo, esperando que dicha distinción esclarezca el objeto de este texto.

El Diccionario del Español de México define la palabra *religión* como un “conjunto coherente de creencias que un grupo de personas tiene acerca de la divinidad (de un Dios o de varios dioses) y de la relación de dependencia que lo une a ella, o de lo sagrado en general y del lugar que ocupa el género humano en el orden universal, y sistema de dogmas, preceptos y prácticas culturales y tradicionales que observa para rendirle culto, para normar su vida, relacionarse con otros hombres, con la naturaleza, etc”.¹ Es así que una persona religiosa es aquella que participa de manera grupal en una creencia acerca de un ser o seres divinos y que además, dicho grupo se rige por un sistema de normas de pensamiento y comportamiento.

En México, así es como se percibe a las personas religiosas: individuos que pertenecen a un grupo que cree en una divinidad y sigue ciegamente las reglas que en ese mismo grupo les presentan como impuestas por dicha divinidad y sus textos sagrados. Y cuando alguien es considerado *religioso*, entonces, fuera de su comunidad, se le concibe como alguien limitado: porque su religión le prohíbe o porque le exige, porque si rompe las reglas le irá mal o si las sigue le irá bien. Extrañamente, la persona religiosa tiende a considerarse a sí misma superior a los demás: piensa que sus dogmas son la verdad absoluta y los defiende aún cuando sus argumentos no están adecuadamente contruidos, percibiendo a los otros como seres limitados.

Aquí es donde aclaro mi situación. No me considero una persona religiosa. No me considero limitada, ni obedezco a ciegas las reglas que mi comunidad dice que son correctas. No tengo miedo a omitir lo que la religión cristiana evangélica exige, ni a cuestionar las normas que todos obedecen “porque en la iglesia dijeron que así debe ser”. No soy religiosa. Soy una persona que ha aprendido a construir una relación con Dios y su Palabra, sin intermediarios ni mediadores. Eso es, precisamente, lo que me ha llevado a lo largo de muchos años, a construir un argumento que refute el castigo físico. La disciplina por medio de agresión física es una práctica que no sólo existe en la comunidad evangélica, sino que se ha manifestado en distintas áreas sociales desde hace siglos. Conforme los conocimientos de educación y ciencia han avanzado e iluminado el camino, este tipo de castigo lentamente ha ido desapareciendo de los espacios públicos, las aulas y la crianza. Sin embargo, una de las comunidades en las que sigue presente de manera fuerte es la cristiana evangélica de

¹Luis Fernando Lara, dir., *Diccionario del español de México*, s.v. “religión,” consultado el 5 de junio de 2025 <https://dem.colmex.mx/ver/religi%C3%B3n..>

Latinoamérica, siendo el territorio mexicano en donde he podido observar la conducta de cerca. Esta práctica está normalizada en este tipo de congregaciones, e incluso es impuesta en algunas de ellas por algunos de los líderes. A pesar de ser algo tan común en el contexto en el que me he desarrollado, pienso que toda persona realmente interesada en los derechos humanos coincidirá en que este tipo de castigo constituye una absoluta vejación.

Estoy en contra del castigo corporal en todas sus presentaciones, pero enfocaré este argumento específicamente en el estilo que maneja la religión cristiana: tener una vara que sea exclusivamente para eso (dentro del contexto en el que he estado, algunas personas incluso dicen que debe ser de madera y la tallan con un versículo que hace alusión a que amar a un hijo es corregirlo. Esto es algo común en todo México.) hacerlo en calma, en un lugar privado y al finalizar, hablar con el niño y recordarle que eso es lo que se hace porque se le ama. La razón para todo este protocolo tiene múltiples explicaciones que van desde que el progenitor no debe tocar a su hijo con sus propias manos para que no sea agresión, hacerlo en calma para no “corregir con ira” y hablar con el niño al finalizar para que entienda que esto es sólo una estrategia de corrección y no un maltrato sin razón.

Antes de continuar con la argumentación, parece pertinente aclarar un rasgo más que comparten las comunidades evangélicas, a fin de hacer más digerible el presente texto. Considerando que la religión principal en México es el catolicismo, resulta necesario diferenciar el cristianismo evangélico del cristianismo católico antes de entrar de lleno en el contenido del artículo. Específicamente es necesario aclarar la diferenciación por el liderazgo: la iglesia católica se somete al Papa, es decir, tiene un líder al que todas las comunidades (iglesias) se sujetan. El Papa y algunos obispos conforman el Magisterio, de los cuales derivan las interpretaciones “oficiales” de las escrituras, así como la organización general de cada congregación. Por el contrario, la iglesia evangélica no posee una figura humana como máxima autoridad, sino que se considera que el máximo poder para cada líder (les llaman pastores) deben recaer en las Sagradas Escrituras, por lo que cada uno se relaciona personalmente con ellas, sin un protocolo a seguir ni reglas que cumplir. Sin embargo, esta misma característica puede llegar a causar situaciones como la que aborda este texto. Es importante tener en cuenta que este sistema puede llevar a que los que reciben el liderazgo sigan las reglas presentadas como dadas por Dios sin cuestionarlas, sólo porque “en la iglesia se dijo que así debe ser”. De igual modo, por la configuración religiosa de las congregaciones, los asistentes a las reuniones son sumamente propensos a rechazar cualquier argumento científico que no les haya sido mencionado dentro de su comunidad. Esto incluye desde los estudios del daño cerebral que esto causa hasta las pruebas psicológicas de conducta. Ningún argumento que no se desarrolle en torno a la Biblia suele tener un valor contundente para los grupos religiosos, pues su premisa es que sus creencias y normas están fundamentadas únicamente en la Biblia. Por esta razón es que, aunque las estrategias de crianza han mejorado en el último siglo, dentro de muchas comunidades evangélicas se sigue ejerciendo la disciplina física como la forma idónea de educación.

Esta situación ha hecho eco en mí durante bastante tiempo y se ha vuelto frustrante que una comunidad tan amplia se niegue de manera rotunda a considerar pruebas científicas. Es por esto y con intención de informar, compartir y erradicar las prácticas de disciplina física dentro de las comunidades evangélicas que he desarrollado un argumento tomando en cuenta dos enfoques: el bíblico y el secular. De esta manera, utilizaré la Biblia y la hermenéutica para refutar esta práctica, será posible acercar la evidencia a estas comunidades sin tanta

resistencia. Esto me permitirá reforzar la conclusión que la ciencia ha apoyado durante las últimas décadas: el castigo físico como medida de disciplina en la crianza es perjudicial para el niño.

A continuación se desarrollará un argumento fundamentado en la Biblia utilizado en la iglesia evangélica para indicar la disciplina de esta forma; así como su complemento, desde la filosofía moral y la neuropsicología, con el fin de abordar el tema desde un punto de vista religioso y uno laico. Ambos argumentos se refutarán, cada uno desde la perspectiva que aborda, siendo bíblica o secular.

1. Argumento desde el punto de vista bíblico: textos de Proverbios

En la tradición evangélica hay múltiples versos que son utilizados para enseñar y hablar a favor de esta práctica. Uno de los más comunes es el que está al principio de este texto: Proverbios 23:13. Sin embargo, hay muchos más, y con fines del presente texto, se dividirán en 2 grupos: los de Proverbios y los de la Ley de Moisés.

A continuación se muestran dos fragmentos de los textos utilizados en las comunidades evangélicas para respaldar la práctica de la disciplina física. Para la traducción del versículo de apertura he elegido la Traducción en Lenguaje Actual² porque parafrasea según el contexto pero para plantear el argumento evangélico usaré la Reina Valera Contemporánea³ (en el contexto de la iglesia cristiana evangélica, se utilizan múltiples traducciones. Para mantener el orden, los siguientes versos se presentarán con la misma traducción). Como primer ejemplo tenemos los siguientes versículos:

Proverbios 22:15 – La necedad va ligada al corazón del joven, pero la vara disciplinaria le quita lo necio. (s.d.c.)

Proverbios 23:13 – No dejes de corregir al joven, que no va a morir si lo castigas con vara. (s.d.c.)

Existen otras traducciones que dicen cosas diferentes, como por ejemplo, en la PDT⁴ Proverbios 22:15 dice: “La necedad hace parte del corazón del muchacho, pero la vara de la disciplina hará que se corrija”. Aunque varía en esta y en otras versiones, el contenido semántico es el mismo; esto se debe a que cada una de estas utiliza el hebreo original para traducir vocablos. Los ejemplos de arriba comparten un mismo vocablo: *shebet*, que es la palabra que se traduce como “vara”. Dentro de la interpretación evangélica más común, se utiliza la coincidencia del vocablo en múltiples versos que hablan de disciplina como una indicación de que todo está hablando de lo mismo: de la vara. De esta manera, las

² Sociedad Bíblica Internacional, Traducción en Lenguaje Actual, consultado el 5 de junio de 2025 <https://www.biblegateway.com/versions/Traducci%C3%B3n-en-lenguaje-actual-TLA-Biblia/>.

³ Sociedades Bíblicas Unidas, Reina Valera Contemporánea, consultado el 6 de junio de 2025 <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Contemporanea-Biblia-RVC/>.

⁴ Centro Mundial de Traducción de la Biblia, Palabra de Dios para Todos, consultado el 6 de junio de 2025 <https://www.biblegateway.com/versions/Palabra-de-Dios-para-Todos-Biblia-PDT/>.

comunidades toman los pasajes como una norma no cuestionable porque se encuentran en la Biblia, en la Palabra de Dios.

Es importante mencionar que el libro de *Proverbios* es de género poético quiere decir que reúne una serie de consejos escritos en verso utilizando múltiples recursos retóricos. De manera particular, el vocablo que mencionan los versos revisados, *shebet*, aparece en otro libro poético: *Salmos*. En el poema 23, el autor narra “Tu vara (*shebet*) y tu cayado me infundirán aliento”⁵. Por el carácter poético del libro, es necesario realizar la interpretación a través del género el cual no se toma de manera literal sino que cumpliendo con las características que la poesía tiene, se utiliza dentro de la metáfora de “El Señor es mi Pastor” el cual es el título del salmo. Si así funciona en la poesía ¿por qué en *Proverbios* se interpretaría el mismo vocablo como algo literal? Si decidiéramos seguir la misma idea que nos deja *Salmos*, su significado sería distinto al de la interpretación de las comunidades evangélicas que justifican el castigo físico. Realmente al tratarse de poesía, cada verso puede contener múltiples significados y por lo tanto distintas interpretaciones. El mismo término poético nos avisa que dicho texto no puede tomarse de manera literal, pues sus figuras retóricas se caracterizan por dar múltiples significados a cada una de las expresiones y vocablos. Debido a su carácter poético y la infinidad de interpretaciones que pueden derivarse de él, estos pasajes no pueden ser considerados una norma con fuerza vinculante.

1.1 Textos de la Ley de Moisés

Dentro de estos textos se mencionan indicaciones acerca de cómo el pueblo hebreo debía llevar la vida. Dentro de la comunidad evangélica, algunas partes suelen tomarse como indicaciones para alcanzar la vida plena y aunque no hay ninguna frase que hable explícitamente de disciplinar a los hijos por medio del castigo físico con una vara (*shebet*), sí existe un pasaje que se podría recurrir para justificar los versos de *Proverbios*:

*Deuteronomio 21:18-21*⁶: “Si alguien tiene un hijo testarudo y rebelde, que no atiende a la voz de su padre ni a la de su madre, y que no los obedece a pesar de que lo castigan, entonces su padre y su madre lo llevarán ante los ancianos, a la entrada de la ciudad donde viva, y dirán a los ancianos de la ciudad: «Este hijo nuestro es testarudo y rebelde; no atiende a lo que le decimos, y además es glotón y borracho». Entonces todos los hombres de la ciudad lo apedrearán, y así morirá, para que quites de en medio de ti el mal, y todo Israel lo sabrá y temerá”. (s.d.c)

Este pasaje no menciona abiertamente la idea de la vara, sin embargo, teniendo el contexto de los versículos de *Proverbios*, el texto de arriba también pudiera ser utilizado para justificar medidas disciplinarias físicas.

⁵ Sociedades Bíblicas Unidas, Reina Valera Contemporánea, consultado el 6 de junio de 2025 <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Contemporanea-Biblia-RVC/>.

⁶ Sociedades Bíblicas Unidas, Reina Valera Contemporánea, consultado el 6 de junio de 2025, <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Contemporanea-Biblia-RVC/>.

Aquí se toma como referencia la observación de Fatema Amijee en su trabajo *How to be a feminist muslim (Cómo ser una musulmana feminista)*⁷. Ella propone que dentro de los textos religiosos existen dos tipos de normas, las cuales yo he traducido como normas densas y normas ligeras. Las normas densas son aquellas que nos dicen las leyes universales y nos indican cómo debemos ser. Por otro lado, las normas ligeras tienen la función de explicar cómo funcionan las normas densas y cómo debemos cumplirlas. Por ejemplo, en la Biblia, una norma densa sería “No cometas adulterio”. Una norma ligera sería “no te acuestes con la hermana de tu padre”. La tesis de Fatema Amijee menciona que las normas ligeras nos explican cómo cumplir las densas, pero se adhieren al contexto sociocultural en el que fueron hechas. Es decir, si apedrear a un hijo rebelde es una norma ligera para que se cumpla la honra a los padres y las madres, es una norma ligera que sólo aplica al contexto sociocultural israelita en el que se escribió.

William J. Webb, un teólogo estadounidense, aborda este tema en su libro *Corporal Punishment in the Bible*. Su argumento, delicado y puntualmente construido, llega por otro camino a la misma conclusión: es posible seguir los valores modernos de nuestra sociedad tomando en cuenta los derechos humanos y al mismo tiempo mantener fidelidad a lo que la Biblia dice. En su obra propone el uso de la hermenéutica de movimiento redentor para interpretar la Biblia en relación al castigo corporal:

“Una hermenéutica de movimiento redentor encaja como un subcomponente dentro de un enfoque gramatical-histórico estándar y bien aceptado, particularmente en su énfasis en la lectura de los textos bíblicos dentro de su contexto histórico antiguo”.⁸

La interpretación que Webb ofrece acerca de los libros del pentateuco (*Génesis, Éxodo Levítico, Números y Deuteronomio*) es la siguiente: En la *Ley de Moisés* la vara como objeto no tiene ninguna aparición en relación al castigo físico. Las medidas disciplinarias que aparecen en estos libros son distintas; por esta razón es que si la iglesia tuviese la intención de seguir las indicaciones de la *Ley de Moisés* al pie de la letra, notaría que en estos textos no hay una limitación de edad para la imposición de castigo físico e incluso las herramientas que se propone usar, así como la zona corporal que se manda golpear, no coinciden con las recomendadas actualmente por la doctrina evangélica. A estas observaciones agregamos el hecho de que la mayoría de los versos del pentateuco que hacen alguna referencia al castigo físico pertenecen a la categoría de la ley política, no la ley familiar. El pasaje que se usa al principio de esta sección pertenece a la ley familiar. Ambas leyes pueden leerse desde el punto de vista de Amijee y Webb. Concluyendo que estos mismos pasajes están sujetos a su contexto sociocultural y que las normas ligeras que establecen no coinciden con la tradición evangélica que avala el castigo físico.

A pesar de que hayan pasado siglos desde que la *Ley de Moisés* fue escrita y nuestra sociedad sea completamente diferente a la de aquel entonces, existe la posibilidad de que

⁷ Fatema Amijee, *How to be a feminist muslim* (Journal of the American Philosophical Association: 2022), consultado el 6 de junio de 2025, <https://doi.org/10.1017/apa.2022.9>

⁸ William J. Webb, *Corporal Punishment in the Bible: A Redemptive-Movement Hermeneutic for Troubling Texts* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011), 22.

algunas personas religiosas consideren que este mismo texto tenga fuerza normativa en el presente. Sin embargo, la iglesia cristiana evangélica cree en Jesucristo y el nuevo pacto derivado de su muerte en la cruz. Y ese nuevo pacto como dice *Carta a los Hebreos* en el *Nuevo Testamento* anula la *Ley del Antiguo Testamento*: “Así que la Ley de Moisés ha quedado anulada, porque resultó inútil”⁹. De esta manera, la misma Biblia establece que ni la *Ley de Moisés* ni *Proverbios* tienen fuerza normativa, lo que entra en conflicto con la forma en la que algunas comunidades evangélicas le dan a los textos para justificar la práctica de la disciplina física.

Pudiese también haber algún comentario acerca de que el *Nuevo Testamento* menciona la disciplina en:

Hebreos 12:6: “y ya han olvidado la exhortación que como a hijos se les dirige: «Hijo mío, no menosprecies la disciplina del Señor, ni te desanimes cuando te reprenda; porque el Señor disciplina al que ama, y azota a todo el que recibe como hijo»”.¹⁰

Aunque la palabra “azota” aparezca en este pasaje, es importante analizarlo dentro del contexto de lo que se está narrando en *Carta a los Hebreos*. En este fragmento, el autor está citando un verso de *Proverbios (3:11-12)*, el cual fue escrito en hebreo y traducido al griego para registrarlo en la carta. Aquí nos encontramos nuevamente con el género poético del libro de *Proverbios*, el cual no puede ser interpretado de manera literal y además, nos encontramos con que el escritor, al traducir un verso poético, toma una palabra griega para acomodarla al sentido figurado del texto original. Por lo tanto, este texto permanece dentro de los parámetros que acabamos de establecer, llevándonos a las mismas conclusiones de los pasajes anteriores.

2. Argumento Secular: Filosofía Moral

Este apartado se enfocará en el análisis del tema desde la filosofía moral y la neuropsicología, desapegado del contenido bíblico y enfocado plenamente en las ciencias. Se construirá un argumento utilitarista a favor del castigo físico como medida disciplinaria y después se refutará mediante las dos ciencias ya mencionadas.

En el libro *Introducción a la Filosofía Moral* de James Rachels, se aborda la perspectiva utilitarista,¹¹ desde la cual sería posible que en este contexto se abogue a favor del castigo físico hacia los niños como la corrección de una mala conducta. Por medio de esta teoría se puede establecer que al aplicar este tipo de corrección, el adulto asegura la felicidad de un mayor número de personas en la comunidad, evitando más rabietas o

⁹ Biblia.com, *Traducción en Lenguaje Actual*, *Hebreos 7:18*, consultado el 3 de junio de 2025, <https://www.bible.com/es/bible/176/PRO.23.13-14>

¹⁰ Sociedades Bíblicas Unidas, *Reina Valera Contemporánea*, consultado el 6 de junio de 2025, <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Contemporanea-Biblia-RVC/>.

¹¹ James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, trad. de Gustavo Ortiz Millán (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), <https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/2021-06/Rachels%20-%20Introduccion%20a%20la%20Filosofia%20Moral.pdf>

comportamientos inadecuados en el futuro. No olvidemos que dentro de la iglesia evangélica hay frases que apoyan esta visión, por ejemplo: “lo hago por tu bien”. Sin embargo, esto constituye una contradicción, pues en realidad se busca la felicidad de la comunidad por encima del bienestar del individuo.

Este argumento sería construido de la siguiente manera: Al corregir a un niño con vara, se evita que cause daño a quienes están a su alrededor en ese momento. Quizá el golpe le genere un trauma psicológico o emocional a largo plazo pero muchas personas obtendrán felicidad si él aprende con los golpes a cumplir con ciertas normas morales. Finalmente, se acepta el dolor de un individuo para obtener la felicidad de la mayoría. Como si se tratase del dilema moral del tranvía, se elige golpear a uno para que no sufran todos los demás. Es importante explorar la cuestión de si disciplinar o no a un niño por medio del castigo físico es un dilema moral. Sinnot-Armstrong propone que un dilema moral es una situación donde simultáneamente suceden varias cosas: Es necesario moralmente que un agente tome una de dos alternativas, ninguna de estas alternativas tiene más valor moral que la otra, no se puede elegir ambas opciones y cada una de ellas puede ser adoptada por el agente, por separado¹².

Filtremos entonces la cuestión de la disciplina física presentada desde el utilitarismo por estos parámetros: Lo primero que se debe buscar son las dos alternativas, las cuales serían golpear al niño o asegurar que dañará a las personas a su alrededor. Sin embargo, si se omite golpear al niño no es seguro que dañe a las personas a su alrededor y si se le golpea, tampoco es posible asegurar que eso haga que no dañe a nadie. Por lo tanto, no se cumple el primer parámetro. El segundo consiste en que ninguna de estas alternativas tiene mayor valor moral que la otra pero la composición de ambas opciones es fundamentalmente distinta, por lo que no es posible considerar que el impacto moral de estas es igual. La tercera característica dicta que sólo es posible tomar una de las opciones, sin embargo, como ya determinamos en el primer parámetro, hacer una no nos libera de que ocurra la otra. Por último, sólo una de las opciones puede ser efectuada por el agente. De esta manera por medio del análisis rápido se puede llegar a la conclusión de que el tema de la disciplina por medio del castigo físico no es un dilema moral.

Una vez determinado lo anterior, podemos entonces abordar el tema sabiendo que tratamos con un problema moral, más no con un dilema. Volviendo al argumento utilitarista respecto a esta práctica, el siguiente paso sería buscar comprobar que el dolor y sufrimiento del niño es mucho menor al sufrimiento que recibiría su entorno en caso de que no se le discipline con un golpe físico. Sin embargo, como ya se estableció previamente, no hay manera de saber si omitir o llevar a cabo este tipo de disciplina causaría o no pesar en el entorno del individuo, además de que no es posible cuantificar la felicidad que ninguno de los involucrados recibiría o no. Por lo tanto, no existen datos suficientes para tomar una decisión, pues no conocemos todos los factores que explicarían dolor o felicidad, ni a todos los involucrados. No hay manera de saber si la felicidad de un niño al no ser disciplinado es menor a la de las personas que se relaciona con él tendría al no sufrir por sus berrinches. El dolor emocional, así como la felicidad, no son cuantificables, por lo que nunca se podría llegar a una solución que determinara que lo correcto es disciplinar físicamente.

¹² Sinnot-Armstrong, W, *Moral Dilemmas*, (New York: Oxford, 1955).
<https://archive.org/details/moraldilemmas0000sinn>

Por último, parece pertinente mencionar que algunos individuos argumentan a favor de la moralidad del castigo físico como disciplina desde la posición de que a ellos mismos se les educó de esta manera en su crecimiento y según su propia perspectiva y análisis, no poseen ningún tipo de secuelas en su conducta, concepción del mundo o manera de relacionarse interpersonalmente. Este discurso es lo que la ética denominaría como “falacia naturalista” la cual consiste en hacer un juicio de valor de una afirmación de hecho. Es decir, que se confunde el hecho de que algo “es” con que así “debe ser”. Tomar estas afirmaciones como un hecho incurriría en sesgar una ley por una opinión personal, lo cual es equivocado, pues la universalidad de las normas a seguir debe comprobarse. Debido a la carencia de evidencia de esta postura, no es posible desarrollarla más allá de evidenciar la falacia que comete.

2.1. Neuropsicología y Educación

En el transcurso de mi experiencia profesional enfocada en el trabajo con niños, he observado muy de cerca los procesos que siguen y las distintas maneras en las que aprenden reglas e incorporan información a su base de datos. Específicamente los infantes de dos a cuatro años que son aquellos con los que algunos adultos aseguran que no es posible dialogar porque no tienen la capacidad de entender, aprenden reglas de conducta por medio de correulación, lógica y consecuencias naturales. Después tenemos a los niños a partir de los cinco años, los cuales ya poseen una capacidad de raciocinio y diálogo, por lo que es mucho más sencillo llevar una conversación en la que se les explique lo que es correcto e incorrecto.

Daniel J. Siegel y Tina Payne Bryson¹³ En su libro *El Cerebro Afirmativo del Niño*, explican que existen dos tipos de berrinches: el del cerebro inferior y el superior (también conocidos como primitivo y racional). El del cerebro inferior consiste en un descontrol total de las emociones por lo que el niño no puede razonar, entender o participar en el diálogo en ese momento. En otras palabras, está sobreestimulado por sus propias emociones debido a que aún está aprendiendo a manejarlas y gestionarl

Para comprender mejor, haremos la distinción entre un berrinche del cerebro inferior y uno del cerebro superior. En este caso, el berrinche del cerebro inferior necesita de la correulación para terminar. La correulación consiste en que una persona que sabe manejar sus emociones, le preste al niño su ecuanimidad y su inteligencia emocional para tranquilizarse y que de esa manera el infante vaya aprendiendo a través de la observación cómo gestionar las emociones, procesarlas y encauzarlas. Esto evita la disciplina física, pues dicha práctica, lejos de mostrarle al niño cómo manejar sus emociones de manera objetiva y sana, da cabida a conductas aprendidas de autorregulación insana, ya sea a través del dolor físico o una represión de las emociones que evite procesarlas de manera saludable y finalmente que recaiga en una actitud espejo que busque disciplinar de la misma manera a

¹³ Siegel, J. Daniel, Bryson, Payne Tina, *El cerebro afirmativo del niño: ayudando a tu hijo a ser más resiliente, autónomo y creativo* (Barcelona: Vergara, 2018), <https://elephantwise.org/wp-content/uploads/2020/08/1-EL-CEREBRO-DEL-NINO.pdf>

los demás porque se ha interiorizado la idea de que es incorrecto que alguien se vea desbordado por emociones.

Ahora vayamos al berrinche del cerebro superior. Según Siegel y Payne Bryson, esto ocurre cuando el niño no está desbordado por emociones, sino que *decide* presentar el berrinche como manipulación para obtener lo que quiere. Aquí es donde entran las consecuencias naturales: el niño está en su capacidad racional para entender lo que se le dice y comprender las consecuencias que tendrá su actitud. ¿Cómo funcionan las consecuencias naturales? Muy sencillo: deben estar relacionadas con la falta. Por ejemplo, si a un niño se le pide que recoja sus juguetes para poder asistir a una fiesta de cumpleaños y este decide no recogerlos, se establece la relación de “para ir al cumpleaños los juguetes deben estar recogidos”. Esto significa que si los juguetes no están recogidos, no se puede ir al cumpleaños.

3. Disciplina Lógica

Se presentará ahora, tomando en cuenta lo establecido previamente, una propuesta de disciplina que respete la integridad del niño y se adecúe a una perspectiva bíblica, así como que apele a los derechos humanos. Este método difiere de la disciplina positiva, cuya esencia es ser firmes y respetuosos al mismo tiempo en la manera de corregir al infante, promoviendo la capacidad de resolución de problemas y el sentido de pertenencia. Por la manera en la que este estilo disciplinario ha ido evolucionando en su aplicación, pudiera llegar a ser algo permisiva en comparación con la que se propondrá a continuación. Se denominará entonces esta propuesta como Disciplina Lógica.

El título aborda una disciplina que sea lógica para el niño y para el adulto. Siguiendo lo dispuesto por Siegel y Payne Bryson, cuando un infante se encuentra en medio de un berrinche y el adulto determina que se trata de una rabieta del cerebro inferior, la lógica le dirá que no puede ponerse a razonar con él, ni establecer consecuencias que no puede procesar en ese momento. ¿Qué corresponde entonces? La correulación. De esta manera, la disciplina que el adulto establezca estará fundamentada en la observación y la lógica. ¿Qué sucedería si en medio de un berrinche de cerebro inferior, se decide golpear al niño con la vara? Podemos tener por seguro que su cerebro no entenderá la lógica detrás de las acciones en su contra, al contrario, seguramente sus emociones se desequilibrarían aún más, independientemente de si se altera o se calma en apariencia. Sin correulación durante la infancia, el individuo no aprenderá a autorregularse y esto resultará en la incapacidad para procesar sus emociones como ya establecimos más arriba.

En el caso de un berrinche del cerebro superior, la acción ya fue marcada por estos mismos autores: consecuencias naturales. Estas muestran cómo funciona el mundo, el estado, las leyes. La consecuencia de una falta está relacionada con dicha falta y en caso de que el niño incurra conscientemente en agresión verbal o física, las consecuencias naturales estarán ligadas a la falta, en lugar de combatir agresión con agresión, lo cual resultaría en un reforzamiento de la conducta. Esta disciplina es lógica para el niño porque si es presa de su cerebro inferior, aprenderá de la correulación para eventualmente calmarse autónomamente. Y si es su cerebro superior el que actúa en ese momento, entonces podrá ver de una manera

muy clara que toda acción tiene una consecuencia lógica detrás permitiéndole encontrar sentido a las reglas que se le pide que siga.

La disciplina lógica en el berrinche del cerebro superior puede ser de igual manera, abordada desde una perspectiva utilitarista en la que al poner un límite hay un malestar momentáneo que el niño experimenta pero ese malestar resultará no sólo en el beneficio que de la comunidad en la que el individuo se desenvuelve, sino también en un beneficio para el mismo infante, que aprenderá el funcionamiento del mundo y aprenderá a respetar y establecer límites en el futuro, sin dañar su integridad ni la de los demás. Asimismo, en el berrinche del cerebro inferior, la correulación, lejos de infligir un dolor en el niño le ayuda a canalizarlo y expresarlo de una manera respetuosa para sí mismo y para su entorno. Esto también posee un beneficio doble: para el individuo y para la sociedad.

Ahora, dentro de esta misma propuesta, se abordará el contenido bíblico. La disciplina lógica permite que el niño entienda las leyes universales mientras aprende a regular sus decisiones y emociones y a establecer y respetar límites. Como ilustra *2 Timoteo 1:7*, “Porque no nos ha dado Dios un espíritu de cobardía, sino de poder, de amor y de dominio propio.”¹⁴ Por último, haciendo referencia también a la disciplina lógica, citamos *Efesios 6:4* en la Nueva Traducción Viviente: “Padres, no hagan enojar a sus hijos con la forma en que los tratan. Más bien, críenlos con la disciplina e instrucción que proviene del Señor”¹⁵. No nos olvidemos que es necesario poner atención en los límites que se le establecen al niño así como la manera de hacerlo para respetar su integridad en todo momento al tiempo que se le guía y forma.

4. Conclusiones

Fatema Amijee habla de que las normas ligeras deben entenderse como la aplicación de las normas densas al contexto socio-cultural en el que fueron escritas. Es sumamente importante recordar que al estudiar la Biblia estamos no sólo estudiando un texto sagrado del cristianismo sino también histórico. Y no podemos omitir esta última característica, bajo ninguna circunstancia pues la escritura de la Biblia está ligada a la historia, así como todos nosotros estamos ligados al tiempo. Una vez que tomamos esta perspectiva para enfocar la Biblia, podremos entender mucho mejor su contenido. Como menciona Webb, es posible mantener fidelidad a la Biblia y respetar los derechos humanos, pero para hacer esto es necesario interpretar los textos de manera adecuada.

Apoyando esta misma teoría, quisiera mencionar que la erradicación del castigo físico (o disciplina física en el contexto evangélico) parece ser un consenso entre autores de todos los tiempos, creencias y denominaciones. Los teólogos, psicólogos y filósofos que he mencionado llegan a esta conclusión desde distintos enfoques. Pablo dice en *Romanos 1:20* que el poder de Dios se ha manifestado visiblemente desde la creación del mundo, y que el

¹⁴ Sociedades Bíblicas Unidas, Reina Valera Contemporánea, consultado el 6 de junio de 2025, <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Contemporanea-Biblia-RVC/>.

¹⁵ Sociedades Bíblicas Unidas, Reina Valera Contemporánea, consultado el 6 de junio de 2025, <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Contemporanea-Biblia-RVC/>.

ser humano ha podido darse cuenta de esto con el simple hecho de observar su entorno, por lo que no tiene excusa para hacer todo el mal que hace. Cuánta razón tenía Pablo al indicar esto, pues muchas veces olvidamos que la naturaleza entera, las ciencias, el estudio y la observación pueden llevarnos al entendimiento de las leyes universales. Me parece que este es uno de esos casos en los que múltiples disciplinas convergen en una misma conclusión.

Pudiera continuar por múltiples páginas más, citando a todos los estudiosos que han llegado a la misma conclusión a la que llevan los argumentos explorados en este texto. Sin embargo, me parece que con estos datos debería ser suficiente para al menos generar dudas y curiosidad que impulsen a los lectores a seguir investigando el tema por su cuenta. A los cristianos, la Biblia nos llama a tener una relación personal con ella, sin intermediarios. En los últimos años he visto que muchas personas dentro de la iglesia poco a poco han ido tomando conciencia del tema de este texto, comenzando a cuestionar de dónde vienen las indicaciones que se han tomado como norma por tantos años. Sin embargo, muchos de nosotros hemos dejado que las doctrinas a nuestro alrededor se instalen en nuestro cerebro sin cuestionarlas. Lejos de hacer nuestra propia teología y relacionarnos con los textos de manera individual haciendo hermenéutica y análisis de lo que leemos, esperamos que nos entreguen la información ya procesada y digerida. Somos seres racionales y tristemente, en el ámbito religioso, pocas veces utilizamos nuestra razón y el intelecto que nos ha sido dado para cuestionar las piezas de información que llegan a nuestro conocimiento. Y de nuevo tomo a Pablo como referencia para decirles lo siguiente: “Les hablo como a gente con la que se puede razonar, juzguen ustedes mismos lo que les digo”¹⁶.

¹⁶ Sociedad Bíblica Internacional, *La Santa Biblia, Nueva Traducción* (Nueva York: 2011), 1 Corintios 10:15.

Bibliografía

Amijee, Fatema. *How to Be a Feminist Muslim*. Journal of the American Philosophical Association 9, no. 2 (2023), <https://doi.org/10.1017/apa.2022.9>

Sociedad Bíblica Internacional, *La Santa Biblia, Nueva Traducción Viviente*. Nueva York: 2011.

Lara, Luis Fernando, dir. *Diccionario del español de México*. S.v. “religión.” Consultado el 5 de junio de 2025, <https://dem.colmex.mx/ver/religi%C3%B3n>

Centro Mundial de Traducción de la Biblia, *Palabra de Dios para Todos*, Consultada el 6 de junio de 2025, <https://www.biblegateway.com/versions/Palabra-de-Dios-para-Todos-Biblia-PDT/>

Rachels, James. *Introducción a la filosofía moral*. Traducido por Gustavo Ortiz Millán. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Sociedades Bíblicas Unidas, *Nueva Traducción Viviente*, Consultada el 6 de junio de 2025, <https://www.biblegateway.com/versions/Nueva-Traduccion-Viviente-Biblia-NTV/>

Sociedades Bíblicas Unidas, *Reina Valera Contemporánea*, Consultada el 6 de junio de 2025, <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Contemporanea-Biblia-RVC/>

Siegel, J. Daniel, Bryson, Payne Tina, *El cerebro afirmativo del niño: Ayudando a tu hijo a ser más resiliente, autónomo y creativo*, Barcelona: Vergara, 2018.

Sinnot-Armstrong, W, *Moral Dilemmas*, New York: Oxford, 1955. <https://archive.org/details/moraldilemmas0000sinn>

Sociedad Bíblica Internacional, *Traducción en Lenguaje Actual*, Consultada el 5 de junio de 2025, <https://www.biblegateway.com/versions/Traducci%C3%B3n-en-lenguaje-actual-TLA-Biblia/>

Webb, William J. *Corporal Punishment in the Bible: A Redemptive-Movement Hermeneutic for Troubling Texts*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011.



Diálogo entre filosofía y poesía. *La poesía como resistencia ante la violencia en México*

Dialogue between philosophy and poetry. *Poetry as resistance to violence in Mexico*

Luis Miranda Rudecino

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

*Autor para correspondencia: l_miranda@uaz.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0610-6944>

**Diálogo entre filosofía y poesía.
*La poesía como resistencia ante la violencia en México***

Resumen

El presente texto tiene como objetivo el encontrar una ruta, un camino para la comprensión de la relación entre filosofía y poesía. Trataremos de identificar en primer lugar cuál es la relación entre la poesía y la filosofía y en segundo lugar, la poesía como resistencia ante la violencia en México.

Palabras Clave: poesía, filosofía, estética, resistencia.

Abstract

This text aims to explore a path toward understanding the relationship between philosophy and poetry. It seeks to first identify the connection between poetry and philosophy and, secondly, to examine poetry as a form of resistance against violence in Mexico.

Keywords: poetry, philosophy, aesthetics, resistance

El presente texto tiene como objetivo el encontrar una ruta, un camino para la comprensión de la relación entre filosofía y poesía. Trataremos de identificar en primer lugar cuál es la relación entre la poesía y la filosofía; en segundo lugar, la poesía como resistencia ante la violencia en México.

1. Relación entre Filosofía y Poesía.

La poesía, en un primer momento busca el goce estético, para luego llegar a descubrir la sensibilidad humana, mientras que la filosofía busca por otro lado, de cierta manera, encontrar la verdad, ambos son caminos distantes y diferentes pero que confluyen en ciertos aspectos. En este sentido, trataremos de observar cuáles son las convergencias y las divergencias entre ambas, en qué se parecen y en qué son distantes. Siempre es complejo localizar el punto de partida, siguiendo esta dirección, la pregunta por la filosofía y la poesía la localizaremos desde la existencia de lo propio humano. Nuestra indagación parte de la pregunta por la poesía y la filosofía: ¿qué es poesía?, ¿para qué la poesía?, ¿para qué sirve la poesía?, ¿ayuda la poesía para algo?, ¿tiene alguna función específica? y por otro lado: ¿qué es filosofía?, ¿para qué la filosofía?, ¿ayuda la filosofía para algo?, ¿tiene una función específica? Siempre se ha buscado la utilidad de la filosofía, aunque sabemos que carece de ese sentido utilitario. Estas son preguntas complejas que han reflexionado los filósofos más agudos y certeros, ellos han elaborado definiciones, axiomas y redes complejas de pensamiento. Podemos decir, en un primer momento que la tarea de la filosofía es la de preguntar y la de reflexionar; mientras que la de la poesía es de revelar y proporcionar el goce estético además de que muestra la sensibilidad humana.

Es inevitable pensar y recurrir al mundo griego, ya que ellos como cuna de la civilización occidental, separaron las artes e inventaron formas de ver y comprender el mundo, por ello, del entorno griego tomamos la poesía épica como una fuente de inspiración de su propia cultura, pensemos en Homero y sus dos grandes poemas épicos y en Hesíodo¹, que proviene en cierta manera de un carácter popular como lo propone Werner Jaeger, continuando la misma línea argumental, la poesía lírica también procede de una tradición popular y de la oralidad. El carácter de la poesía que le sucede a la épica está determinado por la inclusión del individuo como eje principal en su expresión. De esta forma, encontramos que la poesía occidental que surgió en el siglo VII a.C., con los griegos, se puede clasificar en elegíaca, yámbica y mélica. Estos tres tipos de himnos estaban destinados a fiestas públicas, en contextos festivos, por tanto, son muy similares entre sí. Es así que la poesía en sus orígenes griegos, tiene un carácter de goce, festivo o un tanto fúnebre, además de que el individuo se muestra con sus pasiones y su sensibilidad.

Por lo tanto, trataremos el tema de la estética de la existencia, como aquél poeta que canta o goza el mundo o que padece y sufre el mundo. Aunque el término “estética” es moderno, podemos visualizar que ya aquellos hombres gozaban tanto el canto como los placeres del mundo. Por otro lado, es preciso recordar que los griegos fundaron asimismo, la filosofía:

¹ “Como muestran ya la *Iliada* y la *Odisea* la epopeya homérica fue primero cantada por trovadores Andariegos en las residencias de los nobles. Pero aún Hesíodo que se desarrolló en un ambiente campesino se educó en el conocimiento de Homero antes de despertar a la vocación rapsoda. Su poema se dirige, en primer término, a los hombres de su estado...” Sugiere que Hesíodo tomó de Homero la mayoría de las referencias de los dioses en cuanto y sobre todo a la elaboración poética de sus escritos. “Toda elaboración poética de Hesíodo se sujeta sin vacilación a las formas estilizadas por Homero. Toma de Homero versos enteros y fragmentos, palabras y frases” W. Jaeger, Paideía. F.C.E., México, 2004. p. 69.

Pitágoras fue el primero en usar (el nombre) de filosofía y se llamó a sí mismo filósofo (o amante de la sabiduría); pues ningún (hombre) era sabio sino Dios... Muy rápidamente se llamaba <<sabiduría>> y <<sabio>> al que presumía poseerla y la alcanzaba al máximo. Amante de la sabiduría, en cambio al que aspiraba a la sabiduría.²

En relación con esto, los griegos comenzaron a distribuir, separar y analizar el mundo desde distintas perspectivas, con Pitágoras vemos la relación de la matemática con la naturaleza y la del alma con la inmortalidad. Más allá de ello, de los grandes aportes filosóficos, lo que nos interesa aquí es la relación intrínseca entre filosofía y poesía. Recordemos también, que ya Parménides, en el siglo V a.C., a través de un poema, profundiza en los caminos de la investigación de la filosofía, el ilustre poema ontológico:

Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra, cuáles
son los únicos caminos de investigación que se puede
pensar;
uno: que es y que no es posible no ser;
el camino de la persuasión;
el otro: que no es y que es necesario que no ser.
Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable;
No conocerás, en efecto lo que no es ni lo mostrarás.³

Más allá del camino de la investigación del ser y del no ser, que será a final de cuentas el objeto de estudio de la ontología (disciplina por demás compleja e interesante); la palabra poética y la palabra filosófica se entrelazan en sus orígenes griegos. La filosofía es una disciplina que marca una distancia tanto de la teología y de la ciencia, durante la edad media, filósofos y teólogos desarrollaron los temas sobre fe y razón, o se dedicó a demostrar las pruebas para demostrar la existencia de dios, por citar un ejemplo, pero la filosofía moderna nace con la noción del “yo”, al respecto nos dice B. Russell:

La filosofía comienza con Descartes, cuya certidumbre fundamental es la existencia de sí misma y de sus pensamientos, de los cuáles se deduce el mundo exterior. Éste fue el primer estadio de desarrollo que pasando por Berkeley y Kant, va hasta Fichte, para el cuál todo era únicamente una emanación del yo.⁴

Ahora bien, lo que nos interesa aquí es: cuál es la relación poesía y filosofía... vemos también que en la poesía encontramos esa expresión del yo, de sus sensaciones, de sus sentimientos. El yo moderno, comienza con Descartes pero la poesía lírica, desde el mundo griego ya hablaba de la sensibilidad de ese yo. La lírica griega identificó que ese yo tenía apetencias, sentimientos, deseos, anhelos; para Descartes en su obra *Meditaciones Metafísicas*, en la segunda meditación, señala sobre esa cosa del ¿Qué soy?:

² Pitágoras, *Los Filósofos presocráticos*, Gredos, España, 2015. p. 192.

³ Parménides, *Los Filósofos presocráticos*, Gredos, España, 2015. p. 128.

⁴ Bertrand Russell, *Historia de la Filosofía*, Espasa Calpe, España. p. 41.

Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa?
Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere,
que no quiere, que también imagina, y que siente.⁵

Veíamos al inicio que la poesía lírica es justamente eso. La poesía es la emanación de la sensibilidad de ese yo, que se expresa por medio de la palabra, por tanto, no son lejanas. ¿Qué tipo de personas reflexionaron sobre ello?, ¿de dónde surge la necesidad de expresar del ser humano?, ¿cómo pueden suceder los cruces de pensamientos? así, siguiendo Nausbam, señala que en esta diferencia se puede ver algunos autores romanos:

Lucrecio y Séneca son «modelos de investigación filosófico-literaria en los cuales el lenguaje literario y unas complejas estructuras dialógicas cautivan el alma entera del interlocutor (y del lector) de un modo que un tratado abstracto e impersonal no podría hacer... La forma es un elemento crucial en el contenido filosófico de la obra. En ocasiones, incluso (como sucede en Medea), el contenido de la forma resulta ser tan poderoso que pone en cuestión la enseñanza supuestamente simple que encierra». ⁶

En la relación filosofía y poesía, el contenido puede ser tan poderoso, que la forma puede ser menor y en otros caso puede suceder al revés.. Antes de continuar con las preguntas guía de nuestra investigación, hay que observar que la poesía según el diccionario del uso español de María Moliner:

Género literario exquisito; por la materia, que es el aspecto bello o emotivo de las cosas. La forma de expresión, basada en imágenes extraídas de sutiles relaciones descubiertas por la imaginación, y por el lenguaje, a la vez sugestivo y musical, generalmente sometido a la disciplina del verso”.⁷

La poesía es un género literario, que expresa la belleza por medio de la palabra sujeta a la medida del verso. La poesía pronuncia la belleza del mundo, de sus objetos por medio de la sensibilidad del poeta. La poesía exalta la belleza del mundo, el erotismo, la idea de la muerte, la pasión del amante, la intensidad de la existencia. Es sabido además, que la poesía se divide en tres modos: Poesía lírica, que expresa estados del espíritu, emociones, sentimientos o reflexiones, pensemos en la lírica erótica de Safo, que escribía la sensibilidad del yo con los poemas dirigidos a sus amantes; Poesía épica, que narra grandes acontecimientos, batallas o guerras, tenemos como ejemplo en los sendos poemas como la Iliada y la Odisea de Homero, donde los personajes como Aquiles y Héctor son héroes que sufren de la estética de la inmortalidad y finalmente Poesía Dramática, que se expresa con la intención de ser representados, pensemos en el trágico destino de Edipo de Sófocles, al asesinar a su padre y casarse con su madre..

Grandes temas de la poesía son el amor, la tragedia, el exaltación de la belleza, la primavera, el invierno, por citar algunos; la poesía tiene un carácter embriagador, como lo hacen los temas antes señalados, pero ¿por qué se dice que la poesía embriaga?

⁵ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid, 2015. p. 21.

⁶ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo*, Paidós, 1994. p. 4.

⁷ María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Gredos España, 2016. p. 2043.

Hay que estar siempre ebrio. Nada más: esa es toda la cuestión. Para no sentir el peso horrible del tiempo, que os quiebra la espalda y os inclina hacia el suelo, tenéis que embriagaros sin parar, de vino, de poesía o de virtud, pero embriagaos...⁸

La embriaguez a la que refiere Baudelaire, no sólo refiere a al ética, sino al de ver el mundo con la mirada de la embriaguez del amor, de la primavera, de la poesía o incluso de la virtudes, esa visión es una postura muy Nietzscheana, a la que él llamaba la embriaguez dionisiaca o también la bella apariencia apolínea. En este sentido, siempre que hablamos de poesía, nos remitimos al poeta y al poema, en este sentido el poeta francés señala que la poesía tiene un carácter embriagador, es decir, con lo estados más sensibles propios de los humanos y curiosamente, nos gusta la poesía cuando estamos sensibles en el tema que le corresponde. La relación entre poesía y filosofía es estrecha, dice María Zambrano respecto a esta relación:

No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia.⁹

La poesía enuncia, clama y declama; la filosofía descubre las verdades, George Steiner señala que la relación entre filosofía y poesía se encuentra siempre en los autores más complejos, y recuerda que en la filosofía existe un tipo de prosa literaria de fondo, que en algunos autores puede llegar a ser poética.

En toda filosofía, admitió Sartre, hay una «prosa literaria oculta». El pensamiento filosófico puede ser hecho realidad «sólo con metáforas», enseñaba Althusser. En repetidas ocasiones (pero ¿hasta qué punto en serio?), Wittgenstein afirmó que debería haber redactado sus Investigaciones en verso. Jean-Luc Nancy cita las dificultades vitales que la filosofía y la poesía se ocasionan recíprocamente: «Juntas son la dificultad misma: la dificultad de tener sentido», giro que apunta al quid esencial, a la creación de significado y la poética de la razón.¹⁰

Por tanto, ¿qué cosa es la poética de la razón?, ¿cuál es la función de un poeta? Existen dos ejemplos que entrelazan perfectamente entre la voz del poeta y la del filósofo. Por ejemplo en el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, declara que quién bajó de la montaña, habla y se expresa como un poeta, y señala su sabiduría como un canto:

En otros momentos, el filósofo se propone construir un nuevo lenguaje, un dialecto singular para su propósito. Sin embargo, este empeño, manifiesto en Nietzsche o en Heidegger, está

⁸ Baudelaire, Charles, *El spleen de París*, Alianza Editorial, España. 2005. p. 159.

⁹ M. Zambrano, *Filosofía y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998. p. 7.

¹⁰ G. Steiner, *La poesía del pensamiento*, Siruela, España, 2012. p.9

asimismo saturado por el contexto oratorial, coloquial o estético (es claro ejemplo de ello el «expresionismo» de Zaratustra).¹¹

El poeta construye, crea, revela. El Zaratustra se convirtió en poeta que canta las verdades a interlocutores no logran descifrar esas palabras que siempre les dedica con entusiasmo y alegría. Por otro lado, Heidegger en su libro *Caminos del bosque*. ¿Y para qué poetas? Señalando a Hölderlin que es su Elegía llamada “Pan y vino” ¿Y para qué poetas en tiempos de penuria? El filósofo alemán elabora un ensayo y toda una forma de comprender en qué consiste la profundidad de la poesía, que apunta que el poeta muestra el corazón de la noche, es decir lo más íntimo y profundo del mundo.

Forma parte de la esencia del poeta que en semejante es verdaderamente poeta, el que a partir de la penuria de los tiempos, la poesía y el oficio y vocación del poeta se convierta en cuestiones poéticas. Es por eso que los <<poetas en tiempos de penuria>> deben decir, expresar poéticamente la esencia de la poesía¹²

Para Heidegger, la figura del poeta es importante porque éste llega al corazón de las cosas. El poeta se convierte, en este sentido, en vehículo hacia el propio Ser. El camino para comprender, desde la hermenéutica, las dos preguntas que nos ocupan en un primer momento: ¿qué es la poesía?, ¿para qué poetas? Es nuestra referencia:

Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino sienten el rastro de los dioses unidos, siguiendo al rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio.¹³

El camino para llegar a comprender un poema, puede ser muy difícil, es un camino que si no es infinito es muy largo o puede llegar a ser muy corto. ¿Por qué largo o corto? Porque cada uno de nosotros desde nuestra individualidad, desde la subjetividad llegaremos a un acercamiento del poema o no llegaremos, lo podremos sentir o no, podremos vivir el poema o podemos padecerlo, como nos enseña Kavafis en su poema Ítaca, escrito en 1911:

Cuando emprendas el viaje hacia Ítaca,
ruega que tu camino sea largo y rico en aventuras y
descubrimientos.

No temas a lestrigones, a cíclopes o al fiero Poseidón;
no los encontrarás en tu camino si mantienes en alto tu
ideal, si tu cuerpo y alma se conservan puros.
Nunca verás los lestrigones, los cíclopes o a Poseidón,
si de ti no provienen, si tu alma no los imagina. Ruega

¹¹ *Ibidem*.

¹² Martín Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza, 2000. p. 202.

¹³ *Idem*, p. 203.

que tu camino sea largo, que sean muchas las mañanas de
verano, cuando, con placer, llegues a puertos
que descubras por primera vez.

Ancla en mercados fenicios y compra cosas bellas:
madreperla, coral, ámbar, ébano
y voluptuosos perfumes de todas clases.
Compra todos los aromas sensuales que puedas;
ve a las ciudades egipcias y aprende de los sabios.

Siempre ten a Itaca en tu mente;
llegar allí es tu meta; pero no apresures el viaje.
Es mejor que dure mucho,
mejor anclar cuando estés viejo.
Pleno con la experiencia del viaje
no esperes la riqueza de Itaca.
Ítaca te ha dado un bello viaje.
Sin ella nunca lo hubieras emprendido;
pero no tiene más que ofrecerte,
y si la encuentras pobre, Itaca no te defraudó.

Con la sabiduría ganada, con tanta experiencia,
habrás comprendido lo que las itacas significan.¹⁴

Sin duda la sabiduría del viaje y el tema del regreso de Odiseo a su amada Ítaca es el tema central, pero al mismo tiempo, el tema es llegar a lo más íntimo de nuestra subjetividad, es un viaje a sí mismo. Metafóricamente, podría decirse que cada individuo es un Odiseo que trata de llegar a sí mismo, por eso señalamos arriba si podemos llegar o no al poema, si podemos gozarlo o no podemos. Entendiendo que la palabra poética es meramente un acto estético, pero no el poema en el libro encerrado, sino el encuentro que tiene el lector de manera individual con el poema. El acto poético es un acto íntimo entre poema y lector. La experiencia estética en la intimidad; Es la búsqueda la que nos permitirá llegar a la palabra. Como señala Borges:

El sabor de la manzana (declara Berkeley) está en el contacto de la fruta con el paladar, no en la fruta misma; análogamente (diría yo) la poesía está en el comercio del poema con el lector, no en la serie de símbolos que registran las páginas del libro. Lo esencial es el hecho estético, el thrill, la modificación física que suscita cada lectura. Esto acaso no es nuevo, pero a mis años las novedades importan menos que la verdad.¹⁵

El poeta Jorge Luis Borges en un poema, nos enseña la filosofía del filósofo inglés, Berkeley, que pensaba que existe el mundo sensible al cuál todos tenemos acceso, pero que

¹⁴ Constantin Cavafis, *Obra poética*, Edición bilingüe, Alianza Editorial, España, 2003. p. 78.

¹⁵ Jorge Luis Borges, *Poesía completa*, Lumen, México, 2018. p. 11.

son las ideas las que permiten tener acceso a las sustancias materiales sería justamente las ideas. La filosofía del inglés, sintetizada en un pensamiento Borgiano.

Ahora bien el planteamiento que hace Zambrano se encuentra en el tenor de ciertas semejanzas y divergencias entre la poesía y la filosofía. Para la filósofa española, tanto la filosofía como la poesía, son el eje principal del pensamiento occidental, las comprende como dos mitades de lo humano y desarrolla la idea en su libro *Filosofía y Poesía* que la vida de la sensibilidad humana se desenvuelve entre estas dos posibilidades, mientras que la visión de la filosofía pretende mostrarnos el carácter universal, la visión de la poesía nos muestra el carácter individual de hombre, por tanto, son muy importantes para la comprensión de lo humano. La vida, en este sentido, se lleva entre la individualidad y la universalidad. Pensemos en el tema de la muerte, la filosofía tiene caminos para abordarla, la universalidad se el caracteriza, pero la poesía la sensibiliza:

Porque el nudo, está en la muerte. El filósofo desdeña las apariencias porque sabe que son. Precederas. EL poeta también lo sabe, y por eso se aferra a ellas; por eso las llora antes de que pasen, las lloran mientras las tiene, porque las está sintiendo irse en la misma posesión. Los cabellos negros de la amada blanquean mientras son acariciados y los ojos van velando impreceptiblemente su brillo. Y por eso son más amados, más irrenunciables.¹⁶

Mientras que el filósofo da cuenta de la universalidad de la muerte, el poeta sensibiliza su posibilidad. El filósofo que se encuentra de lado de la racionalidad, el poeta en la esfera de la sensibilidad:

La filosofía es incompatible con el hecho de recibir nada por donación, por gracia. Es el hombre el que saliendo de su extraña admirativa, de la angustia o del naufragio, encuentra por sí el ser y su ser. Y el poeta es fiel a lo que ya tiene. No se encuentra en déficit como el filósofo, sino en exceso, cargado, cierto, con una carga que no comprende. Por eso tiene que expresarse, por eso tiene que hablar “sin saber lo que dice”según le reprochan.¹⁷

Siguiendo a Zambrano, en la figura del filósofo y del poeta, se piensan como prisioneros del delirio, de la realidad, del mundo. El hombre tiene que salir de ese delirio flagrante para encontrar el ser, para ganarlo ya sea por la búsqueda o por la donación; por la filosofía o por la poesía. Parecen senderos que bifurcan, que se extravían, pero que al mismo tiempo convergen. El hombre, prisionero del delirio, de la realidad, del asombro, trata de liberarse de esa carga de la propia existencia, el tedio puede acechar, al poeta se le entrega el don de la palabra, al filósofo le toca analizarla, extirparla, hacer un análisis lógico-deductivo. El filósofo, se podría decir, es fiel al carácter de verdad, al poeta le ha sido regalada la verdad, por ello la necesidad de expresarla:

Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces,

¹⁶ María Zambrano, *Filosofía y poesía*, F.C.E., México 1998. p. 38.

¹⁷ Idem. p. 41.

habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir descubre que ese paciente laberinto de líneas tras la imagen de su cara.¹⁸

El poeta es sensible ante la muerte, no la racionaliza, no la esquematiza, la acaricia, la toca, la hace suya para poder encontrar el sentido de la propia muerte y de sentir la vida, los recuerdos, vivir intensamente ante la idea de que vamos a morir. El poeta siente, el filósofo busca pasos firmes. Señala Heidegger:

La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece arreglado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje. Todavía se demora un canto sobre la tierra de penuria.¹⁹

La filosofía habla y construye abstracciones, pensemos en Kant, que busca con pasos firmes, una argumentación que le indique qué se puede conocer, qué se debe hacer, qué se puede esperar, de igual manera, qué es el hombre. Mientras tanto, el poeta, pensemos en Hölderlin le es otorgado el don de describir lo que es el hombre:

Pero en cabañas habita el hombre, y se cubre
un tímida túnica, pues más íntimo
es más solícito también y que conserve el espíritu,
como la sacerdotisa la llama celestial,
esto es su entendimiento
Y por eso se le ha dado arbitrio y más alto poder
de faltar y ejecutar al semejante Dios,
el más peligroso de los bienes, se le ha dado el
Lenguaje al hombre, para que creando, destruyendo y
extinguiéndose, y retornando a la eternamente viva,
a la maestra y madre, para que testimonie
que ha heredado, aprendiendo de ella, su
Suprema divinidad, el amor que todo lo conserva.²⁰

Si seguimos al poeta alemán, el lenguaje es lo terrible, ya que es “el más terrible de los bienes” y suponemos que la poesía es la suprema creación del lenguaje, podemos comprender que la poesía además de ser la suprema creación, es la que le revela a la filosofía otras posibilidades de estar y analizar el mundo.

Ahora bien, con Hölderlin encontramos una probable ruta hacia la solución de nuestro tema, el lenguaje, *el terrible de los bienes*, es para Gadamer, el hilo conductor para desarrollar una ontología hermenéutica, y en este sentido el lenguaje adquiere una dimensión que va a tratar de eliminar visiones que provienen de paradigmas metafísicos, por tanto el análisis del lenguaje facilitará el camino a Gadamer para sus investigaciones.

Sin tratar de desviarnos, parece en este punto que a quien le fue revelada la idea de *el más terrible de los bienes*, fue al poeta Hölderlin perteneciente al romanticismo y hasta el

¹⁸ Jorge Luis Borges, *Poesía completa*, Lumen, México 2018. p. 160.

¹⁹ Martín Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza, 2000. p. 202.

²⁰ Friedrich Hölderlin, *Fiesta de la paz*, El Áncora Editores, Colombia, 1995. p. 31

estudio y análisis del lenguaje, tanto de la versión analítica (Russel, Frege, Wittgestein) como continental (Nietzsche, Heidegger, Gadamer) estudiaron y analizaron las posibilidades del análisis del lenguaje como una forma para eliminar, sustraer, tratar la metafísica tradicional que por milenios resultó hegemónica en los temas de filosofía. Reiteramos, el poeta es como un médium, que a través de su palabra, muestra el ser; el filósofo, a través de su palabra crea las posibilidades de acercarse y conocer el ser.

2. Poesía como resistencia ante la violencia.

La relación entre poesía y filosofía es estrecha, dice María Zambrano:

No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia.²¹

En este sentido, la poesía enuncia, clama y declama; ahora bien, la relación entre poesía y violencia también existe en el sentido que la nombra... La violencia en México se muestra cotidianamente, todos los días escuchamos, vemos y sabemos de algún desaparecido, de algún ataque entre grupos antagónicos, prófugos, muertes, odio. Sabemos que ocurre en Zacatecas, en Ciudad Juárez, en Veracruz, en el Estado de México... en todo el país. Hay poetas que han tratado de nombrar esta realidad, una realidad que sobrepasa el entendimiento de la sensibilidad humana.

Sin embargo, parece que el poeta, desde lo individual, desde la empatía, desde el dolor lo puede hacer. Así, hay muchos vates que exclaman y denuncian tal situación. En este momento, sólo citaremos a tres de ellos. Jorge Humberto Chávez, originario de Ciudad Juárez y su poemario que tiene unos de los títulos más largos y fuertes de la poesía mexicana: *Te diría que fuéramos al Río bravo a llorar, pero debes saber que ya no hay río ni llanto*²², en donde escribe el siguiente poema que lleva por título “Otra crónica”:

El 6 de octubre de su año Armando El choco, nos comentó
en una fiesta que lo habían ido a buscar
Y lo encontraron un mes más tarde esa mañana que
calentaba el motor de su auto para llevar a sus hijas a la
escuela
En 1976 íbamos al río Bravo a lavar coches del barrio
primero el del Chato luego el de Bogar y al último el del
Huarache veloz
En 1990 los policías iban al río Bravo a pescar muchachas
que esperaban en la orilla para cruzar a El Paso

²¹ M. Zambrano, *Filosofía y Poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998. p. 7.

²² J.H. Chávez, *Te diría que fuéramos al Río Bravo a llorar, pero debes saber que ya no hay río ni llanto*. INBA-FCE, México, 2013.

En el año 2010 ya sin río casi una migra y Sergio Adrián de 13 años pelearon con él con una piedra en su mano y el agente con un revólver.
Ese mismo año en una tienda de Salvárcar el empleado se negó a pagar una extorsión y recibió un tiro en la cara.
Y 17 vecinos suyos fueron cazados uno a uno mientras celebraban la victoria de un partido de tach
Oh jóvenes hijos de Cadmo, yo sé que quisieran estar en otra parte, pero hoy están aquí cantaba el viejo Ovidio.
Y a ti mujer que sacaron de su casa y amenazaron con matar a tu marido si no subías a tu último paseo en auto.
Te diría que fuéramos al río Bravo a llorar, pero debes saber que ya no hay río ni llanto.²³

La poesía en este sentido, habla del hombre real, de situaciones reales, no del hombre abstracto al que la filosofía le ha dado tantas reflexiones. Por otro lado, encontramos un poeta zacatecano, que escribe un poemario titulado *El germen del desasosiego* y él escribe sobre la infancia robada, la infancia violentada. La infancia de tantos niños, que sabemos también es padecida en nuestro país. En su poema titulado “Una fotografía infantil” dice:

Busco reconocerme en este rostro
Que mira con brusca desconfianza
Él no soy yo
Es una presencia del pasado que me perturba
Sus ojos miopes no ven
Hacia la cámara fotográfica
Buscan el punto lejano.
Otro rostro familiar
Triste lo ve desde el presente
Tratando de reconocer ese gesto de asombro
Por qué negar el ayer
Que aun duele como la quemadura.
En qué tarde lluviosa o en cuál esquina de la vida me extravié
Por qué me vedaron la frontera
La paciente espera
El cálido aliento
Veo en ese retrato infantil y un niño desconocido
me mira sé que en su mano izquierda
la navaja Deer Hunter es un presagio del futuro.²⁴

En *El germen del desasosiego*, encontramos una mirada famélica. En tercer lugar, una poeta veracruzana Paola Plug, también escribe sobre su realidad en tierras jarocho y ella en tono más fuerte expresa:

²³ Idem, p. 20.

²⁴ Gerardo del Río, *El germen del desasosiego*, Ediciones de Botella, México, 2008. p. 9.

Nuestra tierra huele a muerte, con balas, con machetes, con
cuchillos, con metrallas...
Muerte encapuchada, muerte cobarde.
Y la carne es secuestrada, torturada, mutilada en silencio,
en la oscuridad.

La muerte que elige al azar en los camiones del norte,
Que vomita casquillos en la cabeza de inocentes,
Que desangra en las carreteras y en los malecones...

(...)

Nuestra tierra huele a muerte,
De retenes, revisiones, violaciones, e interrogatorios.
Huele a muerte de fosas, de cabezas, de amenazas, de
terror.

La muerte llamada gobierno, instituciones, violencia,
apatía, bancos, dinero, mentira, televisión, periódicos,
radio, democracia...

¿Cuánto vale nuestra dignidad? ¿Un plasma de 20
pulgadas? ¿Un carro del año? ¿Un contrato, una planta, un
certificado, unos gramos de silicón? ¿El cuerpo inerte de
un hermano? ¿Padre, madre, hijo?

Nuestra tierra huele a miedo, a balazos, partidos, alianzas,
poder...

Y miramos por la ventana tímidamente después de oír los
gritos, después salimos al llegar las sirenas y caminamos
por la acera ensangrentada donde yace muerto nuestro
vecino. Entramos a casa, ponemos doble cerrojo y
dormimos como animales irresolutos, incompletos...

Nuestra tierra huele a indiferencia,
Mañana le pagaremos tributo a esa muerte, con los
impuestos, el banco, el súper, la hipoteca y rogaremos por
un día más en esta patética subyugación, que huele a
huérfanos, a diesel, a debates de circo, a niños quemados,
a llanto de madre, a gritos de hermano, a sueños rotos, a
vidas quebradas, aviones caídos, cascos con sangre,
piernas rotas, caras desfiguradas, miembros
castrados... Nuestra tierra huele a tortura, ambición, a
sicarios, a corruptos, a políticos, a desinterés, a
insensibilidad a manos atadas, y nosotros hemos vendido
a esa muerte nuestro sentido del olfato...²⁵

Estos tres poetas desde distintas latitudes y ciudades de nuestro país nos muestran el panorama de esta violenta realidad. Ahora bien si tiene razón Zambrano, con la cita que referimos arriba, el poeta no habla de ninguna abstracción, el poeta habla de la crueldad y del dolor, no habla de lo humano como categoría filosófica; habla del sentir; por tanto, el

²⁵ <https://www.tumblr.com/lapinchecanela/18941471991/nuestra-tierra-huele-a-muerte>. Consultado el 10 de octubre de 2025.

poeta vive lo real. Ya para finalizar, cabe recordar a M. Heidegger en su texto: *¿Y para qué poetas?* cuestiona:

¿Y para qué poetas en tiempos de penuria? Hölderlin contesta humildemente a través de la boca del amigo poeta, Heinse, a quién le interpelaba la pregunta: -Pero ellos son, me dices, como los sagrados sacerdotes del dios del vino, que de tierra peregrinaban en la noche sagrada- Los poetas son aquellos mortales que, cantando la gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio²⁶

El poeta, en este sentido, desde lo individual, desde la empatía, desde el dolor, denuncia la violencia, la expresa con su palabra, con su voz... Y ahora la pregunta, ¿para qué poetas en nuestra latitud? Yo, Luis Miranda Rudecino puedo decir: Poetas para no desfallecer, Poetas para no perder la luz en la mirada, poetas para no dejar de sentir el peso del tiempo. Poetas, para no olvidar que existe una realidad que nos está matando.

²⁶ M. Heidegger, caminos del Bosque, Alianza Editorial, España, 2000. p. 201.

Bibliografía.

- Baudelaire, Charles, *El spleen de París*, Alianza Editorial, España. 2005.
- Bertrand Russell, *Historia de la Filosofía*, Espasa Calpe, España. 2001.
- Constantin Cavafis, *Obra poética*, Edición bilingüe, Alianza Editorial, España, 2003.
- Friedrich Hölderlin, *Fiesta de la paz*, El Áncora Editores, Colombia, 1995.
- George Steiner, *La poesía del pensamiento*, Siruela, España, 2012.
- Gerardo del Río, *El germen del desasosiego*, Ediciones de Botella, México, 2008.
- J.H. Chávez, *Te diría que fuéramos al Río Bravo a llorar, pero debes saber que ya no hay río ni llanto*. INBA-FCE, México, 2013.
- Jorge Luis Borges, *Poesía completa*, Lumen, México 2018.
- Martín Heidegger, *Caminos del Bosque*, Alianza Editorial, España, 2000.
- María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Gredos España, 2016.
- María Zambrano, *Filosofía y poesía*, F.C.E., México 1998.
- Martha Nussbaum, *La terapia del deseo*, Paidós, 1994.
- Martín Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza, 2000.
- Parménides, *Los Filósofos presocráticos*, Gredos, España, 2015.
- Pitágoras, *Los Filósofos presocráticos*, Gredos, España, 2015.
- René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Gredos, Madrid, 2015.
- W. Jaeger, *Paideía*. F.C.E., México, 2004.



Acercamiento hacia Dostoievski y sus resonancias en el arte audiovisual: diálogos por el sentido de la vida

Approaches to Dostoevsky and its resonances in audiovisual art: dialogues for the meaning of life

Arantza Monserrat García Durán

*Autor para correspondencia: monseduran94@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0338-716X>

Acercamientos hacia Dostoievski y sus resonancias en el arte audiovisual: diálogos por el sentido de la vida

“La indiferencia es el peso muerto de la historia”
Gramsci

A veces nos ocurre que personas a las que no conocemos nos inspiran un interés súbito cuando las vemos por primera vez, incluso antes de cruzar una palabra con ellas. Dostoievski

Resumen

El siguiente ensayo es resultado de un ejercicio de escritura, reflexión y preguntas relacionadas con el sentido de la vida desde dos obras: una de ellas es del tipo literario y la otra en formato de película. Para llegar a esto, fue necesaria la proyección de una estructura que contemplase el análisis narrativo del cuento escrito por Fiodor Dostoievski en 1877 y titulado “*El sueño de un hombre ridículo*” Este recurso aporta elementos comparativos con la película de 1992 cuyo título es idéntico pero que corresponde a una creación del artista Aleksandr Petrov. El objetivo de las siguientes líneas no es solamente la *ekfrasis*¹ de la película junto a la descripción narrativa del cuento, sino una determinación por establecer relaciones entre dos artistas sobre la idea del sentido de la vida y sus obras del mismo nombre. Es pertinente aclarar que si bien existe la posibilidad de abordar múltiples temas y puntos respecto a los propósitos declarados, la dirección es hacia las obras como vehículo estético y existencialista. El enfoque teórico que permea todo el conjunto considera el pensamiento de

¹ Pimentel se refiere en este concepto al arte de realizar una “descripción extendida, detallada, vívida, que permite presentar el objeto ante los ojos (2003, p. 1)”.

Dostoievski y el contexto de este como escritor y filósofo. La metodología es un análisis crítico del contenido de las dos obras, incluyendo algunos fragmentos descriptivos para su argumentación. El procedimiento se dio de la siguiente manera: en primer lugar, la lectura del *Sueño de un hombre ridículo* del filósofo y escritor Dostoievski. Luego resultó un ejercicio similar pero con la película de Aleksandr Petrov. En ningún momento se desvía la mirada sobre la pregunta por el sentido de la vida; pero al mismo tiempo se sitúa la temporalidad y las referencias contextuales de ambas creaciones estéticas (siglos XIX y XX).

Palabras clave: arte audiovisual, Dostoievski, *ekphrasis*.

Abstract

This essay is the result of a writing exercise involving reflection and questions related to the meaning of life, drawing on two works: one literary and the other a film. To arrive at this conclusion, a structure was developed that included a narrative analysis of the short story "The Dream of a Ridiculous Man," written by Fyodor Dostoevsky in 1877. This story provides points of comparison with the 1992 film of the same title, directed by Aleksandr Petrov. The aim of the following lines is not merely to ekphrasis the film alongside a narrative description of the short story, but rather to establish connections between these two artists regarding the idea of the meaning of life and their works of the same name. It is important to clarify that while multiple themes and points related to the stated purposes can be addressed, the focus is on the works as aesthetic and existentialist vehicles. The theoretical approach that permeates the entire work considers Dostoevsky's thought and his context as a writer and philosopher. The methodology is a critical analysis of the content of the two works, including some descriptive fragments for the purpose of argumentation. The procedure unfolded as follows: first, a reading of Dostoevsky's **Dream of a Ridiculous Man**. This was followed by a similar exercise with Aleksandr Petrov's film. The focus remains on the question of the meaning of life; however, the temporality and contextual references of both aesthetic creations (19th and 20th centuries) are also considered.

Keywords: audiovisual art, Dostoevsky, *ekphrasis*.

1. Contexto de Dostoievski, su obra y su hombre ridículo

Se sabe que Dostoievski es un escritor ruso del siglo XIX y que a través de sus obras alcanzó a retratar la *phronêsis*² estética de su propia vida y contexto. Las condiciones de vida, desde su infancia hasta 1845, lo terminaron llevando al camino de la escritura. Desde su primera obra, *Pobres gentes*, se dio a conocer en el mundo literario al mismo tiempo que sus vicios y

² La frónesis aristotélica es comprendida desde los actos humanos, su verdad y el alma. Las capacidades morales para elegir tal o cual constituyen una virtud y esta es la prudencia (Carrero, 2018). Entonces se entiende que cuando me refiero a la frónesis en las obras de Dostoievski, estoy hablando de cómo dirige su escritura hacia representaciones prudentes con su perspectiva moral de la vida.

enfermedades se intensificaron. Eso no le impidió pertenecer a grupos clandestinos de intelectuales disidentes del régimen fascista y tampoco cuando estuvo encarcelado desistió de sus ideologías ni de su escritura (Sarduní, 2023). Con estas ideas se parte del cuento "El sueño de un hombre ridículo" (1877) como una de sus últimas obras que retrata el conflicto interno de un hombre que se reconoce finito y se dirige hacia el thanatos como el misterio último de la existencia.

Para encarnar lo que trata esta narrativa fantástica y surrealista, se pueden tomar algunas palabras de Padilla (2022), quién dice que:

"El personaje principal, un autoproclamado ridículo, es el arquetipo del hombre solitario y frío. Un hombre de mediana edad, que aparentemente, no posee nada que perder y cuya vida se ha banalizado por la rutina, no posee amigos con los que deliberar o confiar, ni posee una tierra a la que volver. Es el individuo soberano, que tras liberarse de toda "atadura" ha quedado completamente solo. No tiene más nada que perder, ni una razón por la cual vivir."

Profundizando estas palabras en intersección con el cuento del "*Sueño de un hombre ridículo*" y desde la lectura propia, cuando Dostoievski escribe en primera persona desde las primeras líneas, afirma en el personaje esta idea³:

"soy lo que ellos dicen que sea y soy de acuerdo con la manera en la que me juzgan. Antes había resistencia en aceptarlo, pero ahora lo asumo quizás con una postura estoica porque solo yo –*hombre ridículo*– soy quien siente lo que vivo y la manera en la que experimento la vida. Para llegar a esa decisión, reflexioné sobre mi pasado, mi infancia, mis condiciones materiales. "

A manera de interpretación, el hombre ridículo de Dostoievski diría:

"Me juzgaban desde que tengo memoria y finalmente desarrollé una conciencia junto con la aprehensión de ciertos conocimientos que me llevaron a apropiarme del concepto de ser ridículo. Atravesé conflictos internos previos y de ellos resultaron algunas afirmaciones con las que reafirmo mi existencia: la gente dice que soy ridículo, pero ya no me molesta porque yo sé que lo soy. Lo que no me agrada es que solo yo sé por qué lo soy, y aunque quisiera hacerlo, no tengo por qué justificarme con nadie."

La afirmación de saberse *ridículo* porque la sociedad lo juzga así es sólo una representación de algo más grande. Fuera esta sentencia u alguna otra similar, se declara en la auto enunciación de que en ocasiones la vida parece no tener sentido y de que se percibe extraño de este mundo. Cuando acepta súbitamente que este mundo le es ajeno, lo que la sociedad dice y señala de él importa poco, aunque esto tampoco significa que deje de preguntarse inquietudes. Su capacidad de asombro emerge de patrones irregulares de intermitencia, pero inmediatamente los apacigua.

³ En esta parte, el contenido no es ni siquiera un parafraseo del cuento, sino más bien mi escritura con estilo en primera persona. Es una reinterpretación propia del personaje desde mi comprensión hermenéutica.

1.1 Desarrollo del personaje del hombre ridículo en el cuento de Dostoievski

De la frívola cotidianidad, un 3 de noviembre, sucede algo peculiar que deja huella en la memoria de un sujeto al que no se conoce el nombre, solo se le llama *el hombre ridículo*. En una atmósfera previa al atardecer se transformaron los colores vivos hacia una oscuridad abrigada por la humedad de la lluvia que fue y dejó el viento suave y frío en su lugar. Las calles solitarias estaban alumbradas por lámparas de gas⁴ y esa luminosidad encajaba con el desasosiego *del hombre ridículo*, y su estado de ayuno. Este último causado por la convivencia con dos desconocidos esa misma mañana.

Todo el conjunto de condiciones sociales, fisiológicas y psicológicas enhebra al *hombre ridículo* hacia una decisión contundente: el suicidio. Para el protagonista, pensar en esto no era ninguna casualidad o un evento fortuito porque declara que ya contaba con un arma desde hace dos meses y no había considerado usarla por el peso de su indiferencia. Es pertinente, para este momento, pensar tres aspectos psicosociales del personaje; en primer lugar el hecho de que la sociedad lo señala de ridículo, en segundo, la afirmación interna del protagonista respecto a que dejó de importarle el juicio ajeno y por último, el hecho de que de dos meses a la fecha el protagonista vivía diariamente con las situaciones anteriores, inherentes a su idea de suicidio.

La trama de la historia se manifiesta cuando el protagonista se encuentra caminando por las solitarias calles de su trayecto a casa, con el ambiente antes mencionado, en la oscuridad de su medio y su interior resuelto a suicidarse. Una niña con aires de abandono por la humanidad se le acerca y en estado casi disociativo pide ayuda. La niña, buscando la primera persona que encontrase, se cruzó con el hombre ridículo, quien rechazó su necesidad y fragilidad –la cual además es compartida con su madre, en estado convaleciente–. En los actos de esta escena, se encuentra la representación de una actitud que roza un nihilismo que el hombre ridículo justifica para sí mismo.

Después de ignorar el llamado de auxilio de una niña para su madre moribunda (un acto voluntario que expresa el rechazo de su sensibilidad), el hombre ridículo decide que es mejor dirigirse hacia su habitación de alquiler. Dostoievski la describe como una habitación pobre a la que, aunque le resulta involuntario escuchar todo lo que sus vecinos hacen, le provee de un espacio y privacidad mínima para pensar-se.

En tal contexto, se habla de su vecino: el capitán retirado al que sus otras vecinas y casera le tienen miedo. Al parecer vive de las indulgencias de la buena gente y aunque hace reuniones un tanto escandalosas en su pieza, al hombre ridículo le es indiferente escucharlas desde el otro lado de la pared, como si estuviera ahí. En este punto se evidencia un poco la rutina de este: durante el día lee y durante la noche, mientras alguna vela se extingue, él simplemente existe en el sillón de su cuarto. Un día esa rutina cambia, pues determinado a suicidarse saca su revólver guardado y lo coloca en la mesa que tiene enfrente. Sabe que lo hará, sin importarle cuánto tiempo le tome. Sin embargo, en el paso del pensamiento a la acción, la imagen de esa niñita desconocida llega sin avisar en su mente y se siembra ahí.

⁴ Esta referencia será tomada para la película.

Según el personaje principal, la experiencia de su rutina habitual carecía de sentido y significado. En este punto nos podemos preguntar si todos los días eran calificados como iguales. Aún cuando el dolor físico era inevitable o cuando tampoco era inmune a circunstancias que le generase algún tipo de reacción emocional. De aquel que no se sabe su nombre, se le conoce íntimamente por la perturbación de su pensamiento ese día de noviembre. En específico, su manera de actuar cuando la niña desahuciada le pedía ayuda. Su conducta moral activó un conflicto que desestabilizó su nihilismo.

El hombre ridículo se cuestionó sus acciones al recordar el proceder que manifestó en aquel momento. Su conflicto interno fue el siguiente: decide suicidarse, luego resuelve que la indiferencia que ha experimentado desde hace ya un tiempo indefinido es aún mayor cuando su suicidio tiene fecha; finalmente le causa enfado que una niña necesitada llegase a interrumpir ese temple, pero este enfado proviene de algo más profundo. Este sentimiento y el hecho de estar sentado frente a su verdugo (su revólver) fragmenta sus pensamientos y lo dirigen hacia la imagen de la niña y su madre, quienes buscaban la vida. Dicho de otra manera, su irritación se puede interpretar como una forma de rechazo de sus propios sentimientos.

Esto le despertó una aflicción difícil de detener porque los pensamientos, cuando son profundos, sólo engrandecen su zozobra. Su disyuntiva no acaba cuando se reconoce a sí mismo como un ser humano cuya capacidad de sentir y de sufrir no puede ser simplemente suprimida a voluntad. El hombre ridículo y su decisión de suicidarse fueron perforados por una casualidad y ahora no puede aceptar que su condición humana le exige alguna especie de remordimiento para redimirse porque ya se pensaba así mismo desde la muerte. Cuando el hombre ridículo piensa en el suicidio, su imaginario está situado en la pulsión de muerte y se detiene ahí. La presencia de ese enfado le genera autodesprecio.

En este punto, la lectura ya aportó una clara visión del estilo de escritura del artista y su habilidad para imaginar hacia el *no ser o la nada*. Si se supone que morir significa no ser nada, el tiempo se detiene o continúa, el espacio se reduce a la nada o se expande sin límites, *¿por qué tengo que interesarme por el sufrimiento de otros?* Esta es una reflexión moral que sujeta nuestra humanidad y la del *hombre ridículo*, quien se pregunta si ese acto de haber pateado y rechazado a la niñita necesitada, *¿se lo llevaría a la tumba?*, *¿se podría ponderar el sobrevivir con eso o morir así?*

La tormenta interna que está sucediendo en su propia conciencia no se abstrae de lo que ocurre a su alrededor; es imposible. Se distrae con la imagen involuntaria del vecino y sus invitados del otro lado de la pared. Todo el esfuerzo mental y emocional que conlleva le quita tanta energía que se queda dormido y ahora no sólo hablamos del plano del *Dasein* y del *thanatos*, sino también de la participación de lo onírico. En cualquiera de estas tres dimensiones, el hombre ridículo busca algún tipo de afirmación que apacigüe su alma. En este momento se revela un aspecto íntimo de influencia indirecta que es la muerte de su hermano hace cinco años.

Encontrándose en un profundo sueño, sin advertirlo, el hombre ridículo habita el velo onírico y desde ahí nos dirige como lectores al relato de su sueño del 3 de noviembre (es la segunda vez que se nombra esta fecha). Este es un estilo narrativo que conecta la temporalidad de toda la historia aportando complejidad y devela que el escritor pensó su cuento desde varios momentos temporales y espaciales. El hombre ridículo explica con su existencia que si una resolución no es dada en una realidad vivida, se le puede buscar en otra

dimensión como los sueños. A su vez, el valor de esta verdad está determinado por la voluntad de quien se la apropia y la reproduce en su entorno.

Regresando al punto de su sueño, leemos qué sucedió con el personaje mientras estaba pensando en suicidarse y su insensibilidad reducida a una acción de desprecio. Cuando se encuentra hundido en sus pensamientos, pasa de un plano mental a otro y alcanza un flujo onírico, el *satori*: sueña que se suicida con su revólver de una manera muy específica y esta manera le indica el valor de sus emociones⁵.

Recordemos desde nuestra propia experiencia que los sueños son fenómenos narrativos muy complejos e interesantes, cuyos mensajes (por ininteligibles que parezcan) corren el riesgo de materializarse o de influir en la vida material. En el caso del hombre ridículo, el haber soñado con su muerte de esa manera le produce conmoción, pues: “de pronto el mundo a mi alrededor se apagó y se volvió horriblemente negro (Dostoyevski, 2024, p. 20)”. Ahí es donde se le manifiesta una perspectiva de morir que le asusta.

La idea filosófica de morir o encontrarse ahí está asociada con distintas representaciones, pero muchas interpretadas en el hilo de las emociones, algún tipo de razonamiento y también la experiencia corpórea. No sólo intervienen los complejos estados mentales, sino la necesidad de situar la conciencia en lo que el cuerpo siente. Finalmente, no sólo se resuelve el protagonista como un sujeto moral, sobre su condición humana y sus deseos de morir, sino que nos aporta como lectores el argumento de que el suicidio es insensato y absurdo.

2. Contexto de Aleksandr Petrov, su obra y su hombre ridículo

Aleksandr Petrov es un director y animador ruso de 68 años a la fecha de hoy. Su nombre y varias de sus obras permean al mundo digital mediante páginas virtuales de cine o de contenido audiovisual. Además de esta adaptación del *Hombre ridículo*, también realizó un trabajo con la novela de Ernest Hemingway, *El viejo y la mar*, en 1999. Es pertinente darle créditos a Aleksandr por la técnica y formatos utilizados entre ambos títulos, “Hecha de pastel óleo sobre vidrio (Animayo, 2017)”. Partiendo de esta información y las características que Animayo (2017) menciona sobre su estilema, podríamos considerar válido un enfoque de la película “El sueño de un hombre ridículo” centrado en las formas visuales y de lenguaje que traspasan por encima de su grado de adaptación literaria.

2.1. Desarrollo del personaje del hombre ridículo en la película

Si bien el nombre de la película vincula ideas del cuento, su narrativa visual comienza en lo que parece ser un pasillo oscuro y largo en el que hasta el fondo se encuentra una vela. En el

⁵ Este elemento también se tomará como referencia gráfica en la película de Aleksandr.

cuadro, la luz en movimiento y el sonido de fondo sugieren que el narrador se encuentra en algún tipo de vagón, aunque el diálogo se extienda hacia otro espacio. La pista sonora, junto con la imagen, se entrelazan en una narrativa inicial que nos sitúa desde una óptica del personaje y en primera persona.

Cuando dice “todo era como aquí”, se manifiestan referencias comparativas, es decir, está contando desde otro lugar una experiencia vivida. El narrador, es decir, el hombre ridículo, recuerda la luz y la belleza de la gente que encontró en ese “otro lugar”.

Mientras habla sobre la niñez, se muestra a cuadro la imagen de un bebé (al parecer tapado adecuadamente y dormitando) pero junto a él está un hombre que se balancea de izquierda a derecha continuamente, como si estuviera ausente y abstraído de sí. El hombre ridículo de Alexandr pasa la mirada mimetizada con los visuales del video, del bebé hacia el hombre y dice: “desde que vi su rostro, lo comprendí todo (mín. 1:04)”. Sigue hablando del bebé, de su esencia, pero al mismo tiempo ya no es la imagen del bebé la que se muestra en pantalla, sino la de otras personas que más allá del estilo artístico –que parecieran secuencias de pinturas neo-impresionistas con tonos oscuros– parecen desgraciadas o desahuciadas.

El hombre ridículo habla de ese otro lugar partiendo de su concepción de pureza del alma, es decir, sobre la ausencia de pecado en otra dimensión, pero al mismo tiempo concibe que cada ente está unido entre sí. Resulta curioso que en el minuto 1:13 se revela que no sólo está platicando hacia el espectador –quién al mismo tiempo se posiciona visualmente como si fuera el protagonista– sino con alguien más que le responde señalándole con incredulidad sobre sus sueños y delirios como estados irreales. La expresión de su compañero sugiere que está calificando al hombre ridículo de soñador.

La figura del hombre ridículo se materializa en la apariencia de un hombre de rostro pensativo. Situado en uno de los asientos junto a la ventana y con las manos cruzadas y recargadas en la mesa de frente. Atrás se ve el número 21. Se encuentra hablando sobre una idea de paraíso, dónde encontrarlo o cómo construirlo y a su mente llegan imágenes de personas desnudas danzando o quemándose. Se cuestiona su amor al prójimo como imperativo universal.

Estas reflexiones y el contenido en la obra otorgan al espectador una representación de la filosofía de Aleksandr, quién toma referencias de Dostoievski, como en el momento 2:09 donde aparece una imagen del hombre ridículo con el revólver en la sien (esta imagen está vinculada al sueño y no la idea de suicidio en el cuento de Dostoievski, con el revólver en el corazón según el cuento escrito). Cuando detona el disparo, se produce un efecto que se distorsiona bajo referencias que sugieren inmediatamente hacia un espacio en el universo.

En el minuto 2:16 nos cruzamos con el diálogo del cuento de Dostoievski sobre la epifanía que tuvo el protagonista un 3 de noviembre. En este relato, habla sobre sus intenciones de suicidarse, pero el incidente con la niña produjo que esto no se materializara porque en su interior gritaba y retumbaba el eco de su conciencia moral. En esta adaptación se profundiza en el simbolismo de la pequeña y su clamor por la salvación de su madre. Ocurre que el comportamiento del hombre ridículo es importante al momento de aceptar su condición humana pero como se menciona en las reflexiones del cuento de Dostoievski, el significado de ambas acciones se disloca hacia la expresión de su nihilismo ¿y misantropía? E incluso el valor que se tiene a sí mismo (autoafirmación de que no es nada, en el minuto 3:18) se extiende del cuento a la película.

De las calles conglomeradas hasta el cuarto del protagonista, se puede apreciar que Aleksandr comprende el contexto que Dostoievski retrata en varias de sus obras como *Pobres gentes* o *Crimen y castigo* (minuto 3:20 a 3:40). Se retrata la condición precaria de un sector de la población que sobrevive en sufrimiento, hambre, desempleo, frío, miseria, vicio y pobreza. En la película, mientras el hombre ridículo llega a la casa donde alquila su cuarto, se topa con un vecino que tiene una máscara con pico de ave y en el hombre un pájaro (es pertinente mencionar que esta escena es distinta al cuento).

Ya en su pieza, con una vela encendida, reflexiona que la vida y la existencia como la conoce dependen de su decisión (mismo diálogo que en el cuento del min. 4:18 a 4:52). Luego observamos la imagen de un reloj de mano deteniéndose y en otro momento el revólver apuntando en su sien. Mientras la vela se consume, sus alucinaciones recuerdan a la niña necesitada y se asusta al verse a sí mismo con una máscara, la cual es una referencia simbólica (es la única pieza cuyo color no sintoniza con las paletas del video) de la actitud asumida para justificar su decisión de suicidarse.

Su aflicción en el sueño lo lleva a verse cayendo profunda y oscuramente en un abismo hasta llegar a su tumba. Aterrizando en ella y se piensa estando en otro plano, el del más allá. Su creencia de la vida después de la muerte lo lleva a reflexionar aún más. Estando en una oscuridad y silencio absoluto, sólo le es posible vislumbrar una esfera luminosa que se vuelve más grande conforme se acerca y luego se convierte en él mismo, con ropa formal pero sin zapatos, en la playa, parado sobre la arena, recibiendo en sus pies desnudos las olas antes de regresar al mar nuevamente; escucha los pájaros, los mira y siente cómo se posan sobre él.

El sueño lo va dirigiendo, pero el hombre ridículo se confunde. Visualiza, en su alucinación, la eternidad como sentencia distorsionada e idealizada por su propia psique. Mientras se cuestiona su propia perplejidad, a lo lejos observa la figura de una pequeña con vestido blanco; está jugando con la arena, haciendo castillos. En el minuto 6:40 el hombre ridículo camina hacia la niña que se encuentra de espaldas. Busca llegar a ella y aunque se cae y se hunde en varias ocasiones, finalmente la infanta voltea, notando que se le aproxima e incluso lo toca y observa una herida que sangra en su pecho. La niña toca su herida con compasión y ambos conectan sus miradas. El momento es interrumpido cuando aparecen dos personas que lo sostienen, cada uno de los brazos y lo ayudan a levantarse. Esas personas son la representación de un anciano y de alguien más joven que el hombre ridículo, es decir, es su pasado y su futuro reconciliados por la conexión con la pequeña y a la vez con su interior (minutos 5:58 a 7:16).

La locación cambia para el hombre ridículo, quien pasa de estar en la orilla de la playa a un lugar lleno de vegetación y sonidos de animales. En estas secuencias la paleta de colores se esclarece un poco permitiéndonos apreciar la imagen pintoresca de un hermoso bosque con árboles muy altos. Las copas de estos árboles forman la cara de una mujer que voltea a verlo y le sonríe, luego vemos una pradera y un hombre pastoreando un rebaño. Hasta la cima de la pradera vuelve a notarse el efecto de transición y ahora son unos peces en el río, luego unas mujeres desnudas, unos bebés durmiendo. Parece ser el paraíso y un anciano le está bañando los pies. La reflexión que se podría extraer de estas tomas es la reconciliación interior del hombre ridículo y su sensación paradisíaca.

Luego, cuando se muestran otras sucesiones visuales, aparece la misma infanta a cuadro (minuto 8:31) recogiendo agua de una gran vasija para llevársela al hombre ridículo,

quien habla con su Yo anciano sobre el principio del placer como el mayor de los pecados. La niña, al convertirse en una mujer y entregarle su agua al hombre ridículo, representa la vida. Cuando observamos al bebé en la palma de la mano del hombre ridículo, podemos reflexionar sobre la paradoja de la fragilidad y fortaleza espiritual. En ese momento, escuchamos de la película un diálogo sobre cómo el sujeto es corrompido por su entorno y posteriormente, en una especie de catarsis, la figura del anciano se disuelve frente al fuego de una gran estrella.

El paraíso que el hombre ridículo sueña es un lugar hermoso donde habitan especies estéticamente preciosas, es una percepción de calma y tranquilidad, incluso en el momento en el que uno de los ancianos se acerca al sol y termina por desvanecerse pero luego se transforma en un árbol. El sueño termina en el minuto 11:09.

Esa luz se acaba y ahora se sitúa nuevamente en el vagón del tren. Vive una realidad absurda pero reafirma su argumento de que hay sujetos en el mundo que son buenos cuando se adhieren en algún tipo de fe, incluso pueden ser felices. Sin embargo, como el hombre ridículo se percibe como un ser corrompido, imagina que al entrar en ese lugar tan bello, terminó corrompiéndolo aunque no lo habite más. Es en el minuto 12 exactamente reaparece en la dimensión onírica el narrador con una máscara cuyas expresiones parecen maliciosas. Observando a la mujer dormida atrás del tronco de un árbol, se acerca a ella y la besa.

La mujer no lo toma en serio, le arrebató la máscara y se va, riendo, mientras el hombre ridículo simplemente contempla hasta que sólo puede escuchar el eco de una risa, luego dos, luego se ríen tantas personas que parecen estar burlándose de él. El hombre ridículo hincado, escuchando y abstraído de los ecos de las risas, no percibe que una araña se posa sobre una de sus manos hasta que se asusta e intenta matarla. Este acto enfurece al lobo, el cual lanza un aullido de rechazo y es percibido por las demás personas.

La mujer, mientras tanto, se pasea con la máscara por todos lados y es así como consigue las risas de todos los demás. No sólo se ríen de la máscara, sino de una de las identidades que definen al hombre ridículo. Se escuchan tambores de fondo y las personas danzan alrededor de la máscara con mucha euforia, hasta que los movimientos bicromáticos que colorean las imágenes impresionistas se tornan en uno solo. De repente todo es tan oscuro que no se puede ver nada. Este plano en negro que dura apenas un par de segundos anuncia la transición en más de un significado.

La nada se transforma y el tiempo puede coexistir dentro o fuera de ella. Ahora lo que vemos es la sombra de un hombre en un movimiento contrario a las agujas del reloj. El dueño de tal sombra simplemente existe observando a otro en el suelo, en estado inerte. El misterio sobre lo que Aleksandr quiso decir con lo anterior está abierto a la interpretación de quien lo mira (minuto 14:10). Podríamos referirnos simbólicamente al hecho de que esta imagen marca una transición definitiva hacia lo que ocurre a partir de ese momento. Se mostrarán a continuación diversas escenas que se integran como piezas de rompecabezas en una dimensión coloreada por una aparente pesadilla. De todos los fragmentos, posteriormente, mencionaré sólo algunas de las representaciones para armar un panorama de análisis.

Por ejemplo, si en el paraíso construido por el hombre ridículo, los animales convivían pacífica y armoniosamente con los habitantes, ahora uno de ellos posee como máscara el cráneo de una bestia con cuernos y al usarla en sintonía con sus instintos de destrucción y un enorme garrote asola todo a su paso (minuto 14:56 a 15:19). Este desencadenante ensombrece

más la trama de la pesadilla. En varios momentos podemos reconocer la figura del hombre ridículo en el papel de espectador, que si bien llegó a manifestar un poco de compasión por el castigo de aquel sujeto furioso, es rebasado por el miedo al eclipse que viene de paso y termina por llevarse consigo el terrible fin de todo.

El pánico y los gritos se convierten en un fuego que se extiende y aunque algunos habitantes se encuentran ardiendo, danzan entre ellos y se dejan llevar hasta el abismo. Cuando todo parece terminar, aparece un juez para hablar al respecto. El juez está encima de una torre, hablando hacia abajo donde se encuentra su auditorio, los cuales reciben señalamientos desde arriba sobre la razón como solución para el sentido de la vida. En este momento, en el minuto 16:45 estamos presenciando el desenlace del sueño del hombre ridículo. Merece la pena transcribir este diálogo del juez (quién personifica la concepción de Aleksandr en sincronía con el hombre ridículo de Dostoievski (minutos 16:45 a 17:17):

...pero tenemos la inteligencia, y gracias a ella, encontraremos la verdad. Y será entonces, de un modo consciente. Pensaremos sin sentir y actuaremos sin pensar. La consciencia de la vida está por encima de la vida. Cada uno pertenece a todos. Y todos a cada uno.

Después de decir esto, la columna de personas comienza a derrumbarse y el hombre ridículo quisiera ayudar pero la situación tan surrealista, onírica y tétrica le sobrepasa. Aunque el hombre ridículo ha vivido el juicio y las ofensas de esos sujetos, observa con compasión e impotencia cómo terminan involucrándose en actos sádicos de un nivel difícil de imaginar incluso para un sueño.

Cuando una figura hecha de arena, pero en forma de sujeto, aparece en las manos del hombre ridículo, se demuestra que esa parte del sueño se desarrolló de atrás para adelante. Al aparecer nuevamente donde todo empezó, en la playa intentando acercarse a la niña, pero en esta ocasión nunca puede alcanzarla, y termina hundiéndose en la desesperación y en la arena.

Despierta, sigue en el vagón de tren, está consternado por su sueño o pesadilla. Entre los pasajeros hay un niño que se acerca a darle consuelo con un abrazo, la cinta animada termina cuando descubrimos que el hombre ridículo resuelve que la vida es la mejor de todas las posibilidades.

3. Conclusiones: Del cuento

El cuento está dividido en tres partes, con tamaño desproporcional entre ellas. Utiliza referencias ambientales como el agua, la humedad, la oscuridad de la noche y de una habitación, la privacidad en relación con otras personas y la tierra. De aquí surge una duda importante, ¿qué significa ser ridículo?, ¿de qué manera interpretamos la ausencia de nombrar al personaje principal? Resulta interesante autoreflexionar estas preguntas desde los espacios

y tiempos en los que vivimos. La presencia del juicio público⁶ y la conciencia coexisten de manera desproporcionada y problemática.

Este cuento no deja lugar a la duda de la concepción existencial en Dostoievski, su vínculo con la conciencia y la moral y el hecho de que el hombre ridículo se enunciaba de esta manera porque pensaba en el suicidio. Después de que su sueño le revelara la verdad de esto, dejó de serlo. Así como esta, otras obras literarias de Dostoievski son consideradas piezas estéticas y filosóficas importantes puesto que sus interpretaciones continúan vigentes en la actualidad.

La cartografía de una de estas interpretaciones en el conflicto existencial está en el cuadro de la sociedad occidentalizada, eurocentrada, misándrica, racializada y sujeta donde experimentamos la idea de vivir a través de acciones hiper-individualistas. La polisemia del existencialismo que coexiste en el siglo XXI es una enredadera que se nutre de la crítica hacia la búsqueda de placeres (ego) que nunca se consuman, la degradación de la sensibilidad por el otro/los otros, la distorsión de identidades –que parecen ser elegidas por voluntad propia– y la apropiación de contenido hegemónico⁷. El sentido por la vida hoy en día –y con todo el llamado avance de tecnología– no es sólo la búsqueda de las respuestas y la verdad absoluta de nuestra finitud, sino la reflexión permanente –voluntad de la conciencia y conciencia del fin– de los mecanismos simbólicos⁸ que degradan al sujeto y condicionan su identidad, determinando así su existencia y el valor de su existencia con juicios de negación o aceptación. La dimensión onírica se ha transmutado en un sueño que todos experimentamos despiertos a través de las nuevas tecnologías y el paso de la inteligencia artificial como fenómeno que busca insertarse en la cotidianidad a través de los dispositivos digitales de nuestro entorno.

3.1 De la película

Desde los primeros minutos del video, Aleksandr Petrov transmite su comprensión estética sobre el pensamiento literario y filosófico de Dostoievski. No obstante, debemos considerar que se trata de una obra de arte única en sí misma que a su manera transmite ideas también interesantes para re pensarlas en términos morales.

3.2 De ambas obras

⁶ El juicio público también se define en términos de hegemonía moral, puesto que se determina lo que es correcto o incorrecto, moral o inmoral, bueno o malo, bello o feo bajo intereses dominados por una estructura normativa.

⁷ La apropiación de contenido hegemónico involucra, desde el rizoma de la inconciencia, procesos atroficos en la sensible complejidad y contemplación del entorno que rodea nuestra existencia.

⁸ Ej. brainrot, las fake news, las cámaras de eco, burbujas epistémicas, por decir algunos.

El sentido de la vida en “El sueño del hombre ridículo” para ambas obras, la literaria y la cinematográfica, es que vivir implica asumir responsabilidad de nuestros actos y en ese mismo margen, comportarnos en coherencia de paz propia y colectiva. Reflexionando, sin considerar demasiado los márgenes religiosos, el aprendizaje sobre este asunto es que a través del arte o del mensaje crítico de algunas obras como las analizadas, podemos aprehender concepciones para nuestra condición humana y tomar decisiones morales respecto al valor que le asignamos a la alteridad (aquel otro que también existe).

3.3 reflexiones finales para un mundo contemporáneo

Para dimensionar lo que “El sueño del hombre ridículo” representa en tanto obra original y adaptación audiovisual, hay que considerar a Dostoievski más allá de un simple escritor, es también un filósofo y moralista relevante en la época contemporánea.

Por otro lado, las inquietudes sobre el sentido de la vida no son recientes y tampoco son aisladas de otras incertidumbres. En este sentido, León (2021), a partir de su estudio bibliográfico de intelectuales dedicados al pensamiento y a la vida de Dostoievski, dice que las concepciones de lo bueno o malo como direcciones del comportamiento humano, están ligadas históricamente a la racionalidad propia de nuestra especie. Por lo tanto, y hablando desde un enfoque abstracto y ateo, los conflictos internos, cognitivos y sociales determinan en forma y sustancia las resoluciones que cada sujeto concibe para sí mismo y hacia los demás.

Para poder compaginar este análisis hacia la imagen de la modernidad, basta una sola pregunta por el momento: *¿qué significa ser el hombre ridículo?* Una idea de esto tendría que considerar las problemáticas sociales actuales como aquellas representadas por la metáfora de la pequeña. La información que se nos muestra del mundo nos parece extraña, nos alcanza, pero la ignoramos. Simplemente deslizamos hacia arriba en el scroll infinito y en ese tipo de acciones reside parte de nuestro sentido de la vida en la actualidad.

Nuestro nivel de recepción y aceptación de toda la información en los medios digitales es sobrepasado por nuestra propia voluntad a un grado en el que consumimos discursos que ni siquiera deseamos. La sociedad contemporánea padece en gran o menor medida un síndrome de cansancio y desapego de información porque nos encontramos expuestos a mensajes que saturan y se almacenan en las distintas capas de nuestra conciencia. La propuesta en este caso es el esfuerzo por seleccionar y discernir la información y nuestro entorno dándole apertura a la sensibilidad por el otro (la otredad). De lo contrario, caemos en normalizar la violencia, el mal y la degradación moral no sólo entre nuestra especie, sino también con animales y el medio ambiente.

Referencias:

Animayo. (2017). *Petrov*. Recuperado el [fecha de acceso], de <https://www.animayo.com/?accion=petrov>

Carrero, E. E. B. (2018). *El concepto de 'phrónesis': desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez. Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, (10), 93-116.

Ciria, A. (2011). Dostoievski. *Su siglo y el nuestro*. Mundo Eslavo, 10, 247-252.

Dostoyevski, Fiódor (2024). *El sueño de un hombre ridículo* (Trad. Natalia Dvórkina). Madrid: Alianza Editorial. (Título original: Сон смешного человека).

Petrov, A. (Director). (1992). *El sueño de un hombre ridículo* [Película]. Sverdlovsk Film Studios. (Título original: Сон смешного человека).

León, L. R. (2021). *Dostoievski y la filosofía. Una panorámica con motivo de su bicentenario*. Agenda Cultural Alma Mater, (292).

Padilla, S. L. (2022). Análisis de sueño de un hombre ridículo. Enclaustrados. <https://www.enclaustrados.com/post/an%C3%A1lisis-de-sue%C3%B1o-de-un-hombre-rid%C3%ADculo>

Pimentel, L. A. (2003). Écfrasis y lecturas iconotextuales. Poligrafías. *Revista de Teoría literaria y Literatura comparada*, (4).

Sadurní, J. M. (2023, fecha exacta si está disponible). Fiódor Dostoievski, el gran genio de la literatura rusa. National Geographic Historia. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/fiodor-dostoievski-el-gran-genio-de-la-literatura-rusa_17369