

Sentidos

REVISTA DE DIVULGACIÓN DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA

Núm. 25
Mayo
2026



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”



Imagen de portada: Alejandro Vargas, *Resurgence*. Acuarela sobre papel, 2025.

**Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo**



**Facultad de Filosofía
“Dr. Samuel Ramos Magaña”**



Dra. Yarabí Ávila González

Rectora

Dr. Javier Cervantes Rodríguez

Secretario General

Dr. Antonio Ramos Paz

Secretario Académico

Dr. José César Macedo Villegas

Secretario Administrativo

Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez

*Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

Dr. Jaime Espino Valencia

Coordinador de la Investigación Científica

Dr. José Alfonso Villa Sánchez

Director

Dra. Elena María Mejía Paniagua

Secretaria Académica

Dra. Ariadna Medina del Valle

Secretaria Administrativa

Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González

*Coordinador del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura*

Lic. Cristina Barragán Hernández

Coordinadora de Publicaciones

Comité editorial

Consejo de Dirección

Laura Eugenia Malagón Castro (Directora)

Carlos Alberto Bustamante Penilla

Marco Fabio Barrera Márquez

Raúl Navarrete Jacobo

José Luis Gaona Carrillo

Consejo editorial

Leonarda Rivera Sosa

Nithia Castorena Sáenz

Patrick Llored

Ruth Alejandra Dávila Figueroa

Corrección de estilo

Carlos Alberto Bustamante Penilla

Diseño integral, maquetación y cuidado editorial

Cristina Barragán Hernández

SENTIDOS, Núm. 25, Primavera 2026, es una publicación semestral editada por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, Av. Francisco J. Mújica, s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 58030, Tel. +52 443 322 3500, <https://publicaciones.umich.mx/revistas/sentidos/inicio/index>, sentidos.publicaciones@umich.mx. Directora: Laura Eugenia Malagón Castro. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2024-021317470700-102, ISSN: EN TRÁMITE, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, Edificio C-4., Av. Francisco J. Mújica, s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 58030, Responsable de la última actualización de este número: Coordinación de Publicaciones de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”, fecha de última modificación, 10 de mayo de 2026.

CONTENIDO

EDITORIAL	7
-----------	---

Artículos

FILOSOFÍA, ESCRITURA Y FABULACIÓN Eduardo Muñoz Flores	11
EL SIGNO DE LA AUSENCIA: UN ABORDAJE SOBRE LA SIGNIFICACIÓN DE LA AUSENCIA DESDE LA SEMIÓTICA Luis Alberto Medina Ferreyra	23
SOBRE EL DESEO DE SER AMADOS Marcela Velázquez Díaz	29
EL TIEMPO QUE NOS ROBARON: OCIO, CAPITALISMO Y CONTROL SOCIAL Francisco Javier Pérez Pérez	35
LA NOCIÓN DE TIEMPO DE SAN AGUSTÍN EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL HEIDEGGERIANA Y GADAMERIANA Julio Ortiz Zepeda	43
LA FIGURA DE LA MUJER EN LA ILUSTRACIÓN EN LOS SALONES Y LOS TALLERES. MARY WOLLSTONECRAFT Noé de Jesús Olguín López	49
¿HUBO PERSONAJES CON RASGOS ILUSTRADOS EN LA NUEVA ESPAÑA? Lucca Virrueta Arroyo	57

Dossier

SOLO QUIERO ESTAR EN SU SENO Fadwa Tuqán	65
PRESENTACIÓN AL <i>DOSSIER</i> . NO DEJEMOS DE HABLAR DE PALESTINA Ruth A. Dávila Figueroa	67
PALESTINA ES UN GRITO QUE NO CALLA, QUE NO CALLARÁN Andrés García	71
PARA CONJURAR EL PÁNICO MORAL EN LA ACADEMIA Silvana Rabinovich	73

¿QUÉ OCURRIÓ EN LA TIERRA DE LOS OLIVOS? Josué Federico Pérez Domínguez	79
PALESTINA TIENE NOMBRE DE MUJER: LA LUCHA DE LAS MUJERES PALESTINAS; MEMORIA, ORGANIZACIÓN Y HORIZONTE EMANCIPATORIO Carolina Miroslava Villanueva Barriga	81
SOBRE MI PIEL PALESTINA Marcela Velázquez Díaz (Tzetzangari Mar)	89
GAZA EN EL HORIZONTE: ENTRE LA SIONIZACIÓN DEL CAPITAL Y LA PALESTINIZACIÓN DEL MUNDO David Pavón-Cuéllar	91
ME PARECEN TODOS TAN FARSANTES Josué Federico Pérez Domínguez	99
PALESTINA Y LA “GAZATIZACIÓN” DEL MUNDO. A PROPÓSITO DE LA CONFERENCIA DE LA MTRA. SOL GONZÁLEZ EGUÍA, <i>PALESTINA, UN ESPEJO DE LA HUMANIDAD</i> Pere Sunyer Martín	101
SIN LUGAR PARA ESCONDERSE Alba Celeste López Huerta	109
LA SANTA SEDE Y EL PATRIARCADO LATINO DE JERUSALÉN COMO DENUNCIANTES DE LA BARBARIE ISRAELÍ Y EL GENOCIDIO EN GAZA José Leonardo González Hernández Mejía	111
LA ADMINISTRACIÓN ALGORÍTMICA DE LA MUERTE EN PALESTINA. NECROPOLÍTICA E INTELIGENCIA ARTIFICIAL Dr. José Antonio Martínez Díez Barroso	121
ACADEMIA, FILOSOFÍA Y RESISTENCIA: DE CARA A LA AGRESIÓN ISRAELÍ HACIA LA UNIVERSIDAD DE BIRZEIT Yuly Esmeralda González Rojas	131
ESTANCIAS DE UN RÍO Rokshana Bushra Sara Oportus	140

Nota

SOBRE LA DIVINIDAD DE <i>SER</i> EN EL HUMANO Y SUS IMPLICACIONES ESTÉTICAS Braulio Madrigal Rodríguez	145
--	-----

EDITORIAL

“Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso”.¹ Las palabras de Hegel llevan a preguntarnos si, por su propia naturaleza, el ejercicio de la filosofía siempre llega tarde, cuando el mundo al que busca comprender ya se derrumba o está a punto de hacerlo. Podríamos aceptar tal cosa, si no fuera porque la vida que se desdibuja acaso arrastre consigo a las más débiles, a los más indefensos de entre nuestra humanidad. ¿Y cómo saber en qué punto se detendrá el torrente, ése que bien podría llegar a la puerta de cualquiera?

La paradoja que la filosofía debe encarar es la urgencia del pensamiento de lo que sucede, lo que no puede esperar al ocaso para ser pensado, lo que rodea la existencia de cada una y cada uno en círculos concéntricos, o en hilos que conforman una trampa. Lo que suceda en la fibra más lejana de esa tela de araña llegará, a qué dudarlo, hasta el centro que cada una y cada uno cree ocupar, centro que sólo una falsa conciencia considera lo más importante o lo único, o acaso lo que, estando a la mano, queda verdaderamente a nuestro alcance. Una onda expansiva en las partes que se creen más lejanas llegará, más temprano que tarde, a ese centro. ¿Nos estremecerá solamente, o nos hará pedazos? Pero hay algo

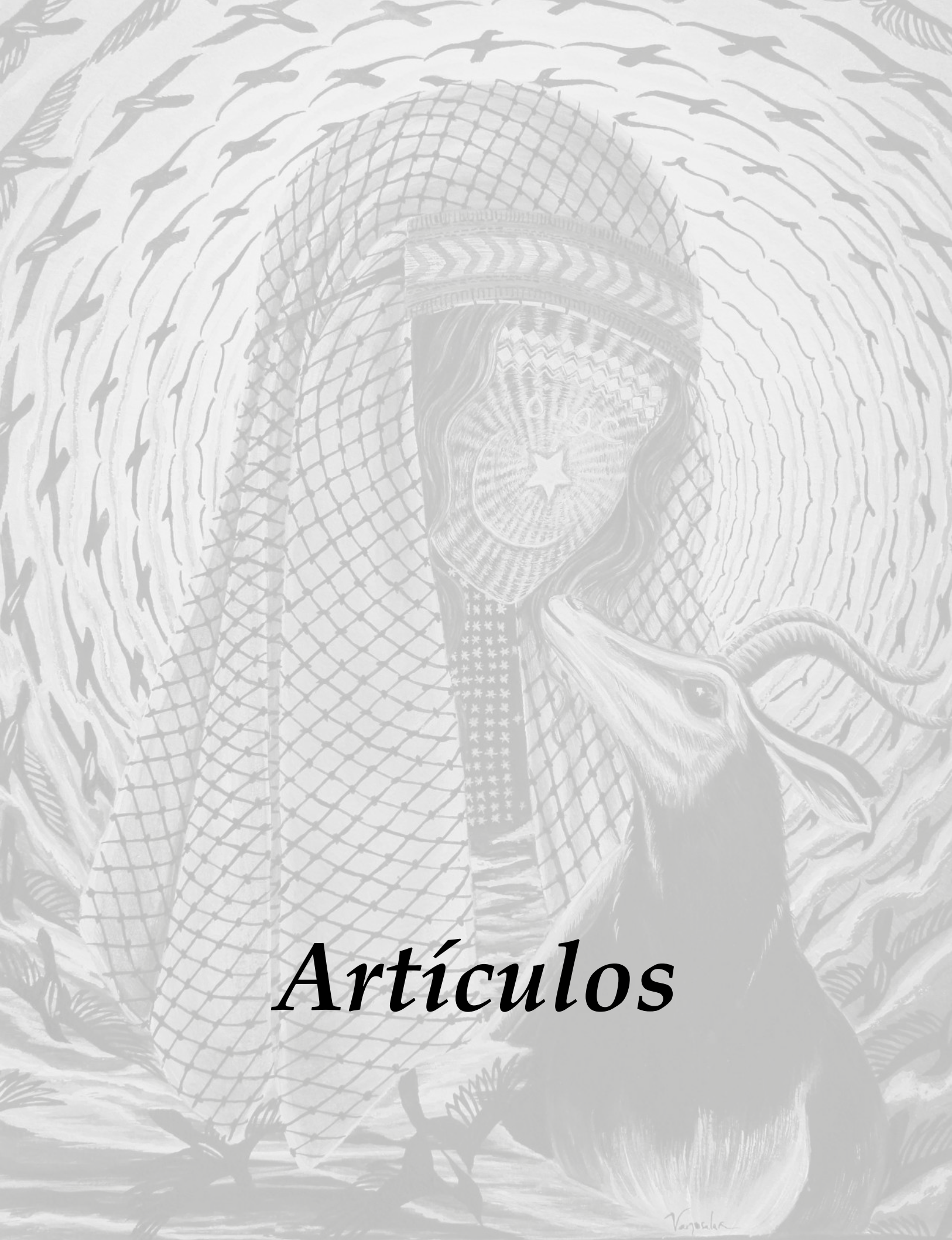
más, mucho más: ¿la lejanía del dolor nos autoriza para encogernos de hombros y mirar hacia otra parte?

La urgencia que se gesta en cada rincón de este mundo clama por una filosofía que la esclarezca, que le señale sentidos y vías para un mañana menos agobiante. Como un intento por pensar el dolor de quienes sólo son lejanos por la geografía, pero nunca por la humanidad, este número de *Sentidos* dedica su dossier a Palestina, que en estos momentos es la patria y la patria de todas y todos. Se trata de apresurar el vuelo del búho de Minerva, así el ave nocturna deba planear de cara al sol sobre un desierto. La circunstancia obliga a abrir las páginas de nuestra revista no sólo al artículo y el ensayo, sino a la poesía y a la gráfica: diferentes lenguajes acaso vayan más allá de lo que la prosa académica consiga buenamente expresar.

Junto al dossier, los artículos generales abren espacios por donde ese pensamiento de lo que nos rodea aparece en primer lugar en nuestro mundo de la vida, por decirlo con Husserl, o en nuestra circunstancia, siguiendo a Ortega y Gasset. La lectora y el lector descubrirá los vasos comunicantes entre esos diversos temas que la filosofía encuentra en múltiples e inquietas mentes, y el inmenso deseo de vivir del pueblo palestino, a quien humildemente dedicamos este esfuerzo. Muchas gracias a todas y todos quienes han participado aquí.

Comité Editorial de *Sentidos*.

¹ Hegel, G. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, p. 20.



Artículos

FILOSOFÍA, ESCRITURA Y FABULACIÓN

Eduardo Muñoz Flores

Facultad de Filosofía, UMSNH

Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso, y que desborda cualquier materia vivible o vivida. Es un proceso, es decir un paso de Vida que atraviesa lo vivible y lo vivido. La escritura es inseparable del devenir; escribiendo, se deviene-mujer, se deviene-animal o vegetal, se deviene-molécula hasta devenir imperceptible.¹

Cantar o componer, pintar, escribir no tienen quizá otra finalidad: desencadenar esos devenires.²

DELEUZE

Convengamos, pues, en poner aparte las representaciones fantásticas y llamemos “Fabulación” o “Ficción” al acto que las origina.

BERGSON³

Resumen: El texto explora la relación entre filosofía, escritura y ficción como dimensiones constitutivas de la experiencia humana y de la producción cultural contemporánea. Partiendo de la idea de que la filosofía es inseparable de la escritura, sostenemos que ésta no es un mero medio de transmisión, sino una práctica poiética que da forma al pensamiento y abre un espacio de creación donde lenguaje, cuerpo y mundo se entrelazan. El escribir implica un devenir, una transformación constante del sujeto que escribe y del lector que recibe el texto, en un proceso marcado por la incertidumbre, la soledad y el riesgo de decir.

Desde esta perspectiva, la escritura filosófica se aproxima al arte y a la ficción, no como evasión de la realidad, sino como una vía de acceso a una verdad entendida en clave de desocultamiento. En este marco, se introduce la noción bergsoniana de fabulación como una función vital que compensa los efectos disolventes de la inteligencia y sostiene la cohesión social mediante representaciones imaginarias. Gilles Deleuze retoma y reformula esta función, otorgándole un sentido político: la fabulación se convierte en una potencia creadora capaz de inventar “un pueblo que falta”, especialmente a través del cine y la litera-

¹ Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 11.

² Deleuze, Gilles, *Mil mesetas*, Pre-textos, Valencia, 1988, p. 274.

³ Bergson, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 133.

tura como formas de resistencia frente a las ficciones hegemónicas y los discursos dominantes.

Palabras clave: Filosofía, Escritura, Fabulación, Deleuze, Cine.

Introducción

El propósito fundamental de nuestro escrito es un acercamiento a la relación entre filosofía y escritura, y de ellas con el mundo de la ficción y sus acontecimientos en el ámbito de la cultura, particularmente el cine. Lo anterior como una aproximación a un tema por demás rico y apasionante, donde se entrecruzan las líneas temáticas de la filosofía, la literatura y la “locura” ficcional del escritor, quien, al contrario de la creencia común, sobrepasa la realidad, otorgándole una “verdad” más próxima a la *aletheia* griega de ocultación y desocultación, que a una “verdad” (*veritas*) sostenida desde el pensar latino o medieval como adecuación o concordancia (*adaequatio res intellectus*).

1. Filosofía y escritura

Sabemos que la filosofía reclama la intervención de la escritura: si bien Sócrates y sus antecesores no usaron la grafía, hoy en día son inseparables. La filosofía sólo es filosofía si es discurso escrito. La filosofía contemporánea toma a la escritura como la manera de manifestar su propia existencia, a través de la creación (*poíesis*) de un texto, no para reflexionar sobre la escritura, sino como una escritura filosófica, es

decir, poiética. La filosofía comporta la cuestión de la escritura para su propia subsistencia. Creatividad que aproxima el arte a la verdad y la filosofía a la *poíesis*, así como inventa una forma de existir entrañable entre el texto y su(s) lector(es), superando el dominio del lenguaje hablado (como paradigma de verdad, origen de la lengua y condición del diálogo y la comunicación) por el lenguaje escrito, lo que implica dejar de considerar a la escritura como una ficción innecesaria. En definitiva, la filosofía es ejercicio renovado de la escritura sustentada en una pasión (*pathos*) erótica (*Eros*), como impulso creador que desentraña algo nuevo por conocer, abandonando el temor por enfrentar “la hoja en blanco”.

Así, la escritura ha propiciado la aparición del concepto de signo, con sus enfrentadas dualidades: significado/significante, inteligible/sensible, pensamiento/cosa. Y también del concepto de verdad como razón (*ratio*), en tanto que descendencia del *logos*. Pero el habla considerada como *logos* no agota los recursos de la escritura; por el contrario, la posibilidad de esta última fundamenta la lengua, pues la escritura se convierte en engranaje del propio lenguaje.

En la escritura habita el guardián de lo posible: el escritor. El auténtico escritor construye su morada con un lenguaje esencial y no con la simple (habladuría) *escribiduría*, parafraseando aquí a Heidegger. El escritor debe ser un “hombre sin atributos” (Robert Musil), que no responda a ningún dogma y que rechace a priori toda determinación, porque siempre hay algo que Decir⁴ por el deslizamiento del lenguaje, gracias a su multiplicidad de sentidos. Ninguna significación es autosuficiente ni suficiente, siempre se requiere de otra

⁴ Decir con “D” mayúscula, indica un decir esencial y no cualquier decir.

y otra para significarse y así... hasta el infinito. Las palabras son danzarinas que no siguen un mandato, sino que se desplazan con libertad en el espacio, con un placer lúdico que desborda el sentido de orden, a favor del sinsentido que instala en escena lo inimaginable, lo indecible, lo maravilloso, creando otros mundos imposiblemente posibles. La relación entre el hombre y el lenguaje es tal que cualquier interrogación del hombre capaz de llamar a causa al ser, no puede más que recaer en el lenguaje mismo; pero este volver a “caer” tiene consecuencias. El lenguaje, de hecho, es el “lugar” (*topos*) históricamente vuelto de la relación entre el hombre y el mundo en una determinada época.

Escribir exhorta a coser las palabras al cuerpo, para que no se desprendan de él, sino sólo impregnen su huella al construir el texto que done al lector y reinicie el camino de la creación, enfrentando la incertidumbre por conocer cuál será su próxima pausa y saber lo que escribirá; en realidad no lo sabrá sino hasta después de haberla concluido o creer que, por el momento, es conveniente dejar “enfriar” el texto. La escritura se convierte en una necesidad como forma de ser y de vivir. Eugenio Trías hablaba de la escritura como un fecundo padecimiento pasional, donde “escribir es escribir algo en la carne...”⁵ del lector; pero es imposible que no deje huella en el escritor mismo, por el trazo del lenguaje escrito. La escritura deja huella, marca que igual que la lectura es una experiencia encarnada (no solo intelectual), pues el lenguaje afecta, hiere, deja cicatrices, es un acontecimiento de la cor-

poreidad. El sentido no se “comprende” únicamente: se padece, se incorpora.

La duda permanece por lo que se va a escribir y desde el lugar en que se hará. Este lugar a partir del cual se escribe no es *en* el que escribe, sino aquel que le acompaña siempre dentro de sí, que le acompaña por donde quiera que vaya. No es un lugar exterior, sino más bien se encuentra dentro de sí, en una operación de presupuestos ontológicos, donde se define la experiencia del ser. La escritura es autopoietica, se va generando desde sí misma, basta la palabra en el lugar adecuado.

Escribir requiere estar en soledad, es condición de su realización. Es una soledad que demanda la escritura. Soledad que no significa estar solo, sino poner las certezas de nuestra vida en entredicho y, con ello, convocar y evocar en silencio a la escritura: un decir que está por decirse. Quien no es capaz de crear su nocturna soledad para escribir, no guardará silencio para escuchar el “canto de las musas” o el “canto de las sirenas” o el enfrentamiento con sus propios “demonios”.

Sin embargo, esto no significa que estemos solos: siempre estamos acompañados por Otro, que nos hereda sus recuerdos, fantasías, viajes, amores, desamores y sueños. Como dijo Deleuze: “Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso”.⁶ El escritor deviene otro al escribir para otros. Para ese otro que soy yo mismo, pues no se tiene la certeza de quién leerá estas líneas... y cómo las interpretará.

Un escritor es un ser extraño, contradictorio y sinsentido, un “maldito” que debe poner su dedo en la llaga cada noche para sacar sus efigies a plena luz del día; un viajero que va hacia sus adentros a extraer su “soliloquio” para convertirlo en “diálogo” (exterior)

⁵ Tomado de apuntes personales del seminario: “*Filosofía del límite*”, que dictó Trías en diciembre del año 2000, en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos Magaña” de la UMSNH, por invitación del doctor Mario Teodoro Ramírez Cobián. La revista *Devenires*, Año II, No. 4 de julio 2001, dejó constancia con una entrevista realizada al filósofo español.

⁶ Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, op. cit., p. 13.

con la colectividad, separándose de (su) lo escrito, otorgando autonomía a su propia creación.

El escritor representa, a través del lenguaje, a las cosas del mundo. El mismo lenguaje es parte del mundo y el mundo es parte del lenguaje. Mundo y lenguaje son una y la misma cosa, se pertenecen mutuamente. Las palabras no son los objetos del mundo, sino sólo designaciones que de ellos hacemos, que se develan a los hombres y le revelan su propio estar en el mundo. Pero el mundo contemporáneo manifiesta síntomas de enfermedad (nihilismo, por ejemplo), requiere un médico para su cura: el escritor-filósofo. El creador (*poietés*) puede ser ese médico que reclama su salud, y a la vez, el médico que se automedica para su propia sanación, pues él está en riesgo de “contaminarse”. Y, ¿cuál es el fármaco por emplear? La lengua que, como una vacuna, genera sus propios anticuerpos.

¿Hay un destinatario cuando el escritor escribe? No. Sólo sabemos de la existencia de un “lector universal”, pero no se conoce exactamente quién es, suponemos que es alguien que goza de la libertad al haber logrado su propia emancipación intelectual y poner en marcha su capacidad de elección. Se escribe a las multitudes, a todos y a nadie; no se escribe con la intención de recibir a cambio comprensión inmediata, pues se corre el riesgo de nunca ser conocido ni leído. Tenemos miedo de mostrar nuestros escritos, tememos a la crítica, pues consideramos nuestro escrito como parte de nuestro propio cuerpo y tememos ser dañados por los comentarios negativos. Nadie nos ha enseñado, en el aula y fuera de ella, a dialogar sobre lo que se escribe y menos a asimilar las críticas que nuestro texto pueda suscitar. Con ello perdemos la oportunidad de crecer como escritores y dialogantes.

2. La ficción o fabulación

Con Bergson aparece la noción de fabulación, la cual apunta a una función social que el autor ubica en el fondo mismo de lo vital; parte de las nociones de “inteligencia” y “sociabilidad” como atributos esenciales de la vida humana que se encuentran más allá de la sociología y la psicología, pues en la evolución misma de la vida ésta los ha exigido en algún momento.

Sin embargo, para Bergson la actividad de la inteligencia puede implicar determinados peligros para el hombre, el grupo o la cultura bajo un exceso de lucidez, y es que la inteligencia amenaza con romper en ciertos aspectos la cohesión social, así como el ahogar la acción del individuo por una excesiva conciencia de su finitud. Frente a ambos peligros, Bergson propone una función vitalmente compensatoria que es la función fabuladora; ésta vendría a contrarrestar los peligros del trabajo intelectual. Dice: “Si este contrapeso no puede ser el instinto mismo, ya que su lugar ha sido justamente ocupado por la inteligencia, es necesario que una virtualidad del instinto o, si se prefiere, el residuo del instinto que subsiste en torno a la inteligencia produzca el mismo efecto (...) así explicaríamos la función fabuladora”.⁷

Pero ¿cómo actúa la función fabuladora? A partir de suscitar representaciones “imaginarias” o “ficticias” que, contraponiéndose a la representación de lo real por la inteligencia, tiendan a potenciar lo social e individual bajo su forma elemental y original, la cual Bergson ubica en principio a partir de las representaciones religiosas, pues la solidaridad y todo lo que la sociedad espera de los individuos tiene un

⁷ Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 148.

carácter religioso.⁸ Es por ello que la función fabuladora actúa como instinto virtual (creando dioses, inventando religiones, instituyendo cultos a los antepasados, fundando mitos), desde una producción de representaciones imaginarias para hacer frente a las representaciones intelectuales de lo real y su poder disolvente, constituyendo la función fabuladora una exigencia de la naturaleza, como reacción defensiva contra las representaciones de la inteligencia ante situaciones desalentadoras o imprevisibles, suscitando en el ser razonable una compensación de la parcialidad de su inteligencia.

Otra consecuencia de la función fabuladora es que actúa para contrarrestar los efectos paralizantes que la inteligencia puede proyectar sobre la acción, en su ilimitada acumulación de conocimientos más allá de toda necesidad vital, los cuales llegan a producir ciertos temores que le impiden toda acción o decisión; el hombre, reconociéndose finito por la inteligencia,⁹ fabula para no sucumbir ante el temor o el peligro produciendo ficciones adecuadas, capaces de envolver a la inteligencia en una suerte de signos

⁸ Bergson dice que por más que se acuse de humillante para la inteligencia humana “el espectáculo de las religiones”, como un tejido de aberraciones, y por más que diga la experiencia que se trata de razonamientos falsos y absurdos, no por eso deja la humanidad de mantenerse aferrada a ella y dice: “Encontramos en el pasado, incluso podríamos encontrar hoy día sociedades humanas que no tienen ciencia, ni arte ni filosofía, pero jamás hubo una sociedad sin religión”. Ibidem, p. 125.

⁹ Bergson apunta: “Al comprobar que todo lo que vive a su alrededor acaba por morir, llega al convencimiento de que él mismo morirá [...] A la idea de que la muerte es inevitable opone la imagen de una continuación de vida después de la muerte; esta imagen lanzada por ella en el campo de la inteligencia en el que se acaba de instalar la idea vuelve a poner las cosas en orden; la neutralización de la idea por la imagen manifiesta entonces el equilibrio mismo de la naturaleza. [...] Considerada desde este segundo punto de vista, la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte”. Ibidem, pp. 62-64.

alternativos. Así, cuando intimida el miedo, cuando el peligro es extremo, cuando se está preso de la tristeza, la resignación o la violencia, o cuando el temor se acerca al paroxismo, situaciones todas que disminuyen la potencia de actuar, entonces la función fabuladora, que es una reacción defensiva de la naturaleza humana contra lo que hay de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad, suscita en el seno mismo de la inteligencia como instinto virtual o latente representaciones imaginativas, capaces de transformar situaciones aterradoras en algo más sociable y humano, como sucede con ciertas representaciones reales u objetivas que son llevadas a umbrales más adecuados o seguros.

3. Deleuze y la fabulación

Pero entonces, ¿qué retoma Deleuze de esta función fabuladora que, aunque procede de la naturaleza humana, da lugar a productos que son del orden de la imaginación, la fantasía, la mitología, la superstición o lo ficticio? Sin duda Deleuze retoma la función fabuladora, pero le imprime una cierta reformulación de tal manera que pueda explicar una relación productiva entre el pueblo y la filosofía, dotando a la fabulación de un contenido político, tomando en cuenta que la función fabuladora resulta siempre de una puesta en acción por una necesidad o un fin concreto, o bien potenciando la voluntad de actuar bajo ficciones que sean necesarias para anudar una resistencia a una mitología hegemónica cualquiera. Como dice Eduardo Pellejero: “La función fabuladora bien podría venir a operar una representación menor o minoritaria a las represen-

taciones mayores o hegemónicas de la razón política (una ficción alternativa a las ficciones dominantes)”.¹⁰

Problema que plantea la constatación de que lo que falta es el pueblo, como lo viene señalado Deleuze desde la literatura y la escritura,¹¹ la cual consiste en inventar un pueblo que falta. Sin renunciar a los motivos literarios, nuestro autor enfoca ahora esta problemática desde el ámbito del cine, ya que lo considera el medio adecuado para establecer una función política del pensamiento, que a su vez adquiere plena resonancia con la gente. Aunque Deleuze deja ver el cine como un fenómeno de gran complejidad, sólo destacaremos la función fabuladora como un elemento operante del cine político moderno, que al igual que en la literatura, posibilita una función alternativa de agenciamientos colectivos de enunciación, estableciendo un enlace común entre el pensamiento y el pueblo.

En su obra dedicada al cine,¹² Deleuze muestra dos perspectivas políticas distintas con relación a la gente y que ubica desde el cine clásico y el cine moderno. En el caso del cine clásico, éste da cuenta de la presencia de un pueblo ya constituido, el pueblo está ahí, no obstante aparezca en una situación de opresión, sojuzgado o ciego o inconsciente, pero en vías

de una toma de conciencia.¹³ Este proceso testifica la existencia de un pueblo en su adversidad y sus modos de rehacerse o recobrase. En ese sentido, el cine clásico se dirige a las masas a fin de hacer de éstas un auténtico sujeto, y poco importa que sea revolucionario o democrático, lo que importa es que se trate de un sujeto dueño de una identidad bajo una unidad que reúne a pueblos diferentes. Por lo tanto, el cine clásico, movido por sus creencias, no sólo se compromete con la progresiva concientización y unión de las masas para hacer de ellas un sujeto unánime, sino que instrumentaliza un camino que desemboca en una de sus formas más aberrantes, como la aparición del hitlerismo, el estalinismo o incluso la descomposición del cine norteamericano.¹⁴

Estas expresiones florecieron bajo una vigencia occidentalista y sustentada bajo los mecanismos de poder y los sistemas de mayoría; por ello, Deleuze ve en el cine moderno el modo en que el pensamiento puede llegar a proponer alternativas menores a la conciencia nacional, como es el caso del cine de países subdesarrollados o llamados del tercer mundo, donde las naciones oprimidas permanecían en estado de perpetuas minorías, con su identidad colectiva en

¹⁰ Pellejero, Eduardo, *Deleuze y la redefinición de la filosofía, apuntes desde la perspectiva de la inactualidad*. Tesis de Doctorado, Universidad de Lisboa, Lisboa, 2005, p. 365.

¹¹ “La salud como literatura y escritura, consiste en inventar un pueblo que falta. Es propio de la función fabuladora inventar un pueblo [...] precisamente no es un pueblo llamado a dominar el mundo, sino un pueblo menor, eternamente menor, presa de un devenir revolucionario. Tal vez sólo exista en los átomos del escritor, pueblo bastardo, inferior, dominado, en perpetuo devenir, siempre inacabado”. Ver Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 15.

¹² Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo, estudios sobre cine 2*, Paidós, Barcelona, 1987.

¹³ Tal es el caso del cine soviético y el cine norteamericano durante y después de la guerra; sus rasgos políticos los señala Deleuze de este modo: “esta vez no son los rodeos de la lucha de clases y el choque de ideologías, sino que son las crisis económicas, el combate contra los prejuicios morales, los logreros y los demagogos, los que determinan la toma de conciencia de un pueblo, en lo más hondo de su miseria o en pináculo de su esperanza”. Ibidem, p. 286.

¹⁴ “Muchos factores iban a comprometerse en esta creencia (del cine clásico): La aparición del hitlerismo que proponía como objeto del cine no ya las masas en condición de sujeto sino las masas sojuzgadas; el estalinismo que sustituía un animismo de los pueblos por la unidad tiránica de un partido; la descomposición del pueblo americano que ya no podía considerarse crisol de pueblos pasados ni germen de un pueblo venidero”. Ibidem, p. 287.

crisis. Por ello apunta: “si hubiera un cine político moderno, sería sobre la base: el pueblo ya no existe, o no existe todavía... ‘el pueblo falta’”.¹⁵ En ese sentido, el autor ve que el cine moderno se compromete con la posibilidad de contribuir en la invención de un pueblo que falta, y no tomarlo como si el pueblo estuviera dado o constituido, sino que trabaja en nuevos modos de cohesión sin que esto se oponga a lo que de singular hay en la gente; por esto el cine sería como un programa político efectivo, en tanto que lucha contra los discursos colonizadores de las ficciones dominantes y sus imágenes de consenso social, mostrando que en su lugar se anudan resistencias ante los modos hegemónicos de identidad.

El autor pregunta: “¿Qué queda entonces? El más grande cine ‘de agitación’ que se haya hecho nunca: la agitación ya no emana de una toma de conciencia, sino que consiste en ‘poner todo en trance’, el pueblo y sus amos...”.¹⁶ Por eso el cine político moderno se construye sobre la fragmentación; el pueblo no existe más que en un estado de minoría y por eso falta, y si el pueblo falta, si ya no hay posibilidad de conciencia, evolución o revolución, ya no habrá conquista del poder por un proletariado o por un pueblo unificado, pues “lo que acabó con la esperanza de la toma de conciencia fue justamente la toma de conciencia de que no había pueblo, sino siempre varios pueblos, una infinidad de pueblos, que quedaban por unir, o bien que no había que unir para que el problema cambiara”.¹⁷ El cine moderno no se propone hacer historias en las que los individuos tomen conciencia (de clase, de raza, de nacionalidad) para que se iden-

tifiquen en ella, sino que se plantea la individuación de la masa desde agenciamientos colectivos inéditos que respondan a nuevas posibilidades de vida, llamando a la aparición de nuevas fuerzas sociales concretas para la construcción de nuevas sensibilidades desde las imágenes cinematográficas.

De igual forma, el cine como fabulación se vuelve un instrumento de enunciación colectiva, que combate las fuerzas disolventes que atraviesan el campo social en la espera de que haya nuevos modos de cohesión. Pero ¿quién forja esta fabulación? Sin duda el artista, el filósofo: ellos requieren de sus personajes, los *intercesores* que lleven a cabo la expresión, para que su discurso no caiga en el “discurso del amo”, del “intelectual” o del “colonizador”. Para aquéllos son esenciales los *intercesores*, pues sin ellos no habría creación ni obra. No importa si son personas, animales, plantas o cosas, reales o ficticios, animados o inanimados; lo que importa es la fabricación de intercesores. Deleuze dice: “Yo necesito a mis intercesores para expresarme, y ellos no podrían llegar a expresarse sin mí”.¹⁸

Además, el autor y el artista siempre tendrán la posibilidad de procurarse mediadores y ponerlos a “leyendar”, a “fabular”, pero no ficciones personales o mitos impersonales que Deleuze identifica con las historias de los colonizadores venidos de otra parte, o bien con los propios mitos impersonales que se ponen al servicio del colonizador, pues en la fabulación no hay sujeto, ni historias privadas: sólo hay expresiones colectivas de enunciación, incluso cuando constituyen una facultad individual. El objeto de la fabulación es social y colectivo. Se precisa siempre de algún otro que fabule, para que se constituya entre

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem, p. 289.

¹⁷ Ibidem, p. 291.

¹⁸ *Conversaciones*, op. cit., p. 200.

dos o más un discurso minoritario: el autor creando sus personajes o tomándolos de la realidad y sus personajes expresándose a través de su autor. Sin duda, un doble devenir que hace de la fabulación una palabra en acto, donde ya no cabe el mito como ficción etnológica; sólo los mitos actuales hablan de lo intolerable que resulta vivir bajo la dominación. Deleuze escribe: “Se trata de arrancar a lo invisible un acto de habla que no se podría hacer callar, un acto de fabulación que no sería un retorno al mito, sino una producción de enunciados colectivos capaz de elevar la miseria a una extraña positividad, la invención de un pueblo”.¹⁹

Conclusión

La filosofía no puede pensarse sin la escritura, entendida no como un simple medio de transmisión, sino como un acto poiético que produce mundo, transforma al sujeto y abre el espacio de la verdad como desocultamiento (*aletheia*). Desde este horizonte, la escritura filosófica se sitúa en proximidad con la ficción y el arte, no como evasión, sino como vía de acceso a una verdad más originaria que la adecuación lógica (*veritas*); así, la ficción se revela como dimensión constitutiva del pensamiento.

En este marco, la relación entre filosofía y escritura redefine a esta última como experiencia encarnada, donde lenguaje, cuerpo y mundo se entrelazan. Escribir no consiste en representar la realidad, sino en crearla y transformarla, implicando al escritor en un devenir constante. La escritura emerge entonces

como un acto de riesgo, soledad y apertura ontológica, en el que el lenguaje desborda toda fijación de sentido y se constituye en lugar de aparición del ser.

Por su parte, la noción de fabulación en Bergson muestra que la ficción cumple una función vital y social: compensa los efectos disolventes de la inteligencia. Frente a la conciencia de la finitud, el miedo o la parálisis, la fabulación produce representaciones imaginarias —mitos, religiones, ficciones— que sostienen la cohesión social y reactivan la acción. En este sentido, la ficción no es ilusión superflua, sino necesidad antropológica fundamental.

Deleuze radicaliza esta perspectiva al conferir a la fabulación un sentido político: se convierte en una potencia creadora de lo colectivo, capaz de inventar “un pueblo que falta”. A través del cine y la literatura, la fabulación despliega formas de resistencia frente a los discursos hegemónicos, generando nuevas posibilidades de existencia. La ficción ya no sólo compensa, sino que produce realidades alternativas y líneas de fuga.

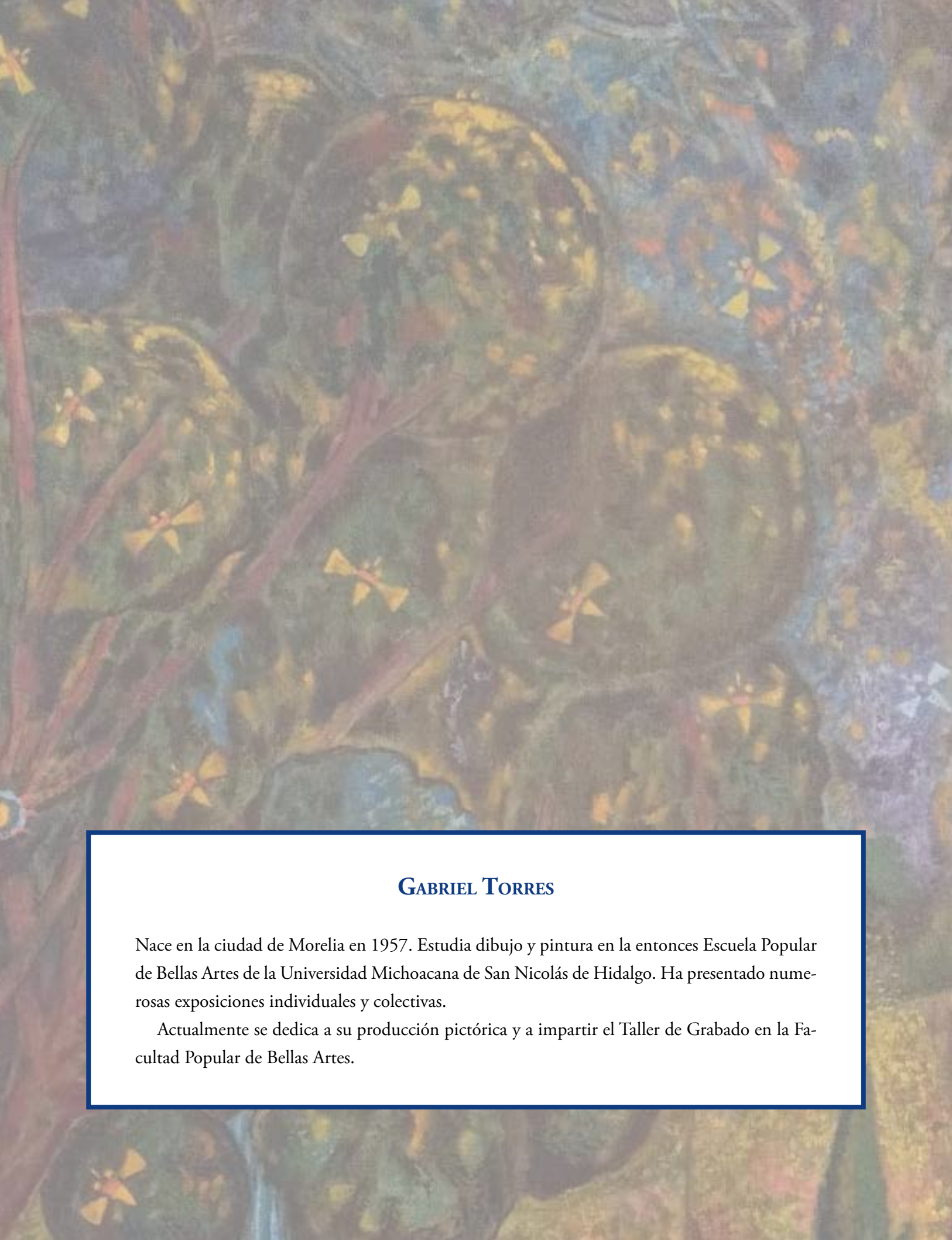
En suma, escribir filosóficamente es fabular; y fabular no es mentir, sino crear condiciones de posibilidad para nuevas formas de vida. La escritura, en su dimensión poética, se revela, así como un acto ontológico, vital y político: un espacio donde el pensamiento no sólo interpreta el mundo, sino que lo inventa, lo cuida y lo transforma.

¹⁹ Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo, estudios sobre cine 2*, op. cit., p. 294.

Referencias

- Bergson, H. (1996). *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Madrid: Tecnos.
- Deleuze, G. (1998). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1987). *La imagen-tiempo, estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos 1988.
- Pellejero, E. (2005). *Deleuze y la redefinición de la filosofía, apuntes desde la perspectiva de la inactualidad*. Tesis de Doctorado, Universidad de Lisboa, Lisboa.
- Trías, Eugenio, *Filosofar en el límite* (Entrevista de Mario Teodoro Ramírez) en *Devenires*, Año II, No. 4 de julio 2001, pp. 9-36.





GABRIEL TORRES

Nace en la ciudad de Morelia en 1957. Estudia dibujo y pintura en la entonces Escuela Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Ha presentado numerosas exposiciones individuales y colectivas.

Actualmente se dedica a su producción pictórica y a impartir el Taller de Grabado en la Facultad Popular de Bellas Artes.



Gabriel Torres, *Fuente de las aves*. Óleo sobre tela, 130 x 100 cm., 2022.

EL SIGNO DE LA AUSENCIA: UN ABORDAJE SOBRE LA SIGNIFICACIÓN DE LA AUSENCIA DESDE LA SEMIÓTICA

Luis Alberto Medina Ferreyra

Facultad de Letras, UMSNH

Resumen: Se reconocen las cualidades de la semiótica como disciplina de estudio social-cultural y de actuaciones comunicativas y significativas, para cristalizar las intenciones y dejar en el presente trabajo la evidencia de que, por dicho vínculo social y cultural, la semiótica puede estudiar la ausencia a la luz de los esfuerzos hechos por Cros (2005) y García (2024). Para ello, se apoya del concepto de índice desarrollado por Peirce y en la integración de un puente neurocientífico con la integración de los modelos cognitivos y la interpretación. A partir de ello, esta investigación se aventura a proponer el concepto del signo de la ausencia como paso para llegar a una semiótica de la ausencia.

Palabras clave: Semiótica, Signo, Modelos Cognitivos, Ausencia, Interpretación.

Introducción

La semiótica, como disciplina que estudia los procesos significativo-comunicativos (Eco, 2018), tiene un vínculo fundamentalmente social y es ahí, en el marco social (Saussure en Eco, 2018), que estudia los signos y cómo los seres humanos generamos y nos relacionamos con estos. En este sentido, este artículo parte de la hipótesis de que, si la semiótica puede estudiar los signos en el marco social como lo ha hecho con anterioridad, y si dispone de elementos que la entrelazan con la interpretación y los modelos cognitivos, puede estudiar de igual manera tanto los signos presentes como los ausentes.

Por ello, y en concordancia con lo anterior, este artículo sostiene que la semiótica sí puede estudiar la ausencia, y se justifica desde la perspectiva académica ya que aporta un nuevo concepto como lo es el *signo de la ausencia*, con lo cual se reconoce que el resquicio de algún elemento significa y comunica y que, por lo tanto, ese resquicio forma parte de la ausencia, dado que la ausencia rodea nuestra cotidianidad. Este trabajo busca dar un paso decisivo en torno a una “naciente” semiótica de la ausencia.

En lo que toca a los antecedentes, en primer lugar, se encuentra el capítulo “Por una semiótica del desfase y de la ausencia”, del investigador Edmond Cros, leído en 2005 en el marco del *IX Congreso Internacional de Sociocrítica*, donde el autor se aproxima a la ausencia y a los vacíos textuales desde la sociocrítica. Por otra parte, se encuentra “Semiótica de la ausencia: una reflexión teórica sobre el caso del monumento del General Baquedano” (2024), de Bastián García, donde se aborda lo propio.

Como se ve, los intentos no son nuevos. Por ello, este trabajo toma como objeto de estudio el análisis y conceptualización de la ausencia desde la semiótica.

Finalmente, acerca de la distribución de este trabajo, se inicia con la sección “la semiótica y el estudio de los signos en la sociedad”, donde se contextualiza sobre el quehacer y vínculo social de la disciplina; posteriormente, en la sección “Peirce y los indicios”, se reconoce en el concepto de índice una base importante para el estudio de la ausencia, a la vez que se propone otra manera de verlo para que dicho concepto contribuya a estudiar de manera más completa a la ausencia; después, en la sección “el signo cero, teoría de la mentira y el signo de la ausencia”, se reconoce que lo que se busca es ofrecer una nueva categoría, como las anteriores, para trabajar con la ausencia desde el estudio semiótico. Se proponen ejemplos y se define qué es el signo de la ausencia. Finalmente, se enuncian las conclusiones.

La semiótica y el estudio de los signos en la sociedad

Los estudios que la semiótica le ha brindado a través de su perspectiva a la cultura y particularmente a los procesos significativo-comunicativos de la sociedad, han sido fundamentales para comprender y analizar estas cuestiones culturales y cómo inciden y forman parte inherente de la constitución de una sociedad. Más aún, Eco (2018) sostiene que la semiótica puede ser:

(...) una TEORÍA GENERAL DE LA CULTURA (...) Pero reducir la cultura entera a un problema semiótico no equivale a reducir el conjunto de la vida material a puros fenómenos mentales. Considerar la cultura *sub specie semiotica* no quiere decir tampoco que la cultura en su totalidad sea *sólo* comunicación y significación, sino que quiere decir que la cultura en su conjunto puede comprenderse mejor si se le aborda desde el punto de vista semiótico. En resumen, quiere decir que los objetos, los comportamientos y los valores funcionan como tales porque obedecen a leyes semióticas (p. 53).

Con lo anterior, queda expuesta la fundamentalidad de la semiótica y su vínculo social. Pero la semiótica va más allá, y trabajos como los de Juan Carlos González (2012) abordan los Campos Suprarregulados de Producción Semiótica como estas divisiones en la cultura y que constituyen áreas del conocimiento con sus respectivos discursos:

(...) pensamos que la noción contribuye a mostrar sintéticamente el carácter sectorial de toda cultura (...) Lo que queremos decir es, para explicar este carácter sectorial, que es preciso considerar tanto las áreas pensadas como prestigiosas (medicina, literatura, filosofía, histo-

ria...) como aquéllas que no son percibidas de esta manera (albañilería, plomería, mecánica automotriz) (...) los mensajes que se producen en estas últimas zonas implican un fuerte grado de especialización y, consecuentemente, son accesibles solamente a los individuos que se desenvuelven en ellas o que tienen, cuando menos, cierto acercamiento (un diagnóstico mecánico puede resultar ampliamente complicado, si no se poseen las competencias necesarias para interpretarlos) (...) no es posible omitir el punto de vista concerniente a que también proponen modelos de comportamiento (...) nos remiten al opósito competencia/actuación (pp. 4-5).

En este sentido hay que recordar que, propiamente, la semiótica es más amplia que las posturas de la semiología:

Para Eco esta definición es más amplia por varias razones. Permite incluir en el campo de estudio de esta disciplina fenómenos naturales y no artificiales que al final de cuentas se presentan como signos, y que no necesariamente implican a un emisor humano (...) Así todo en una cultura adquiere o es susceptible de adquirir el rango de signo (González y Ávila, 2021, p. 35).

Consecuentemente, el abordaje semiótico y su estudio de los signos han aportado una manera de entender el entorno en el que nos encontramos, y de mejor manera cuando se echa mano de la interdisciplinariedad, como lo hace González (2021) al integrar el concepto de Modelos Cognitivos, del que se tratará más adelante. Por lo anterior, puede verse que la semiótica posee, dado este puente interdisciplinar, los fundamentos para estudiar la ausencia.

Peirce y los indicios

Es necesario recordar que la semiótica estudia los signos y la cultura; la sociedad y las y los humanos somos poseedores y constructores de ellos. Pero, concretamente, ¿qué es un signo? Si bien la perspectiva que aquí se adopta es la de Peirce, es fundamental reconocer la noción propuesta por Saussure (en Eco, 2018) que formula el signo como una entidad diádica, es decir, con un significante como la parte sensorial, y con un significado como la parte abstracta y que tiene que ver con un proceso de asociación.

Pensemos, por ejemplo, en los función-signos de Barthes (en Valle y Murillo, 2015). Se trata de objetos no diseñados para comunicar intencionalmente, pero que comunican: unos lentes, una argolla de compromiso son excelentes ejemplos. En este sentido podemos decir que el significante es el objeto, y el significado, la función.

Este proceso asociativo, es decir, que se forme una articulación y que a cierto significante se le asocie un significado, es producto de un código, y este código es en pocas palabras, como lo expuso Klinkenberg (en González 2012), el conjunto de reglas que permite este proceso. Ahora bien, lo anterior supone una cuestión para las neurociencias: ¿cómo surge ese proceso?

¿Cómo ese mundo que vemos tan diverso y tan heterogéneo frente a nosotros lo puede clasificar nuestro cerebro de modo que simplifiquemos con ello tan enorme diversidad? ¿Cómo es que, por ejemplo, a los perros, los animales, con tan diferentes formas, tamaños, colores, pelajes, los podemos clasificar en una sola categoría, aquélla de perro, y conformar con aquello un abstracto de lo que sería un perro universal, todos los perros del mundo (...)?

(Francisco Mora, en González, 2021, p. 308).

Con lo anterior, se introduce la noción de modelos cognitivos, pues

Al quedar instituido y ser exteriorizado, un MC (modelo cognitivo) procesará los estímulos sensoriales, modelizándolos desde una óptica específica. Por este motivo, un fenómeno social puede ser captado de formas diferentes dependiendo del o de los modelos cognitivos que el sujeto active, consciente o inconscientemente, en el transcurso de una percepción. Llegados a este punto, aclaremos que la percepción se fundamenta en un conocimiento precedente o que, por el contrario, da un nuevo conocimiento cuando hay una institución de código (...) Un MC es una muestra de lo que Gerald Edelman designa como “presente recordado”... es decir, conocimientos adquiridos con base en experiencias del pasado y almacenados en cualquier nivel de conciencia, que se actualizan e, inclusive, son capaces de proyectarse hacia el futuro cuando las circunstancias lo exigen (González, 2021, p. 310).

En este sentido, los modelos cognitivos y lo que Peirce llama “índice”, dentro de una tríada que incluye también las nociones de “ícono” y “símbolo”, serán las bases para proponer una noción o concepto importante, pues se necesita de procesos cognitivos para interpretar el índice.

Si el índice o indicio es justamente una pista, una señal de algo, como las pisadas en la nieve del paso de un oso, las nubes, de la lluvia, todo lleva a que ese indicio y la interpretación indican que algo pasó, pasa o pasará: un animal pasó, va a llover. Pero ¿y si el concepto de índice se pudiera mirar diferente? ¿Y si con su ayuda pudiéramos estudiar la ausencia? De suyo, el índice ya nos está comunicando, en el caso de las pisadas, que algo pasó, y gracias a la interpretación llegamos a que algún animal pasó, a que al existir este, algo pasó, hay por tanto una ausencia. Pero el índice

no sólo comunica procesos pasados; como se dijo, las nubes pueden ser un índice de algo presente o que pronto pasará. Pero entonces, si el índice y la interpretación son las bases, ¿cómo estudiamos la ausencia?

El signo cero, la teoría de la mentira y el signo de la ausencia

Como puede verse, este artículo toma como referencia a la noción de índice de Peirce y al proceso de interpretación; sin embargo, si este trabajo quiere estudiar la ausencia desde la semiótica, el concepto de índice que Peirce desarrolla, si bien sirve como inicio, dista de brindar la necesaria amplitud. Por ello, esta investigación propone la categoría de *signo de la ausencia*, otra forma de entender el índice.

El índice se concentra en la parte física, pero el signo de la ausencia toma el índice y lo reconoce como parte de algo que ya no está; entonces, la ausencia se vuelve signo. Pensemos en un teléfono público que ha sido arrancado y en cuyo espacio ha quedado la base, o en algo que se esté despintando y conserve todavía su color original, aunque sea poco. Lo anterior conlleva las expresiones “ahí era”, “estaba”. La presentación de este concepto apoyaría los esfuerzos hechos por Cros (2005) desde la sociocrítica, y por García (2024), de estudiar la ausencia desde la semiótica y proponer una semiótica de la ausencia, que dicho sea de paso puede poseer empleabilidad histórica y también una especial, la emotiva, arista que no debe descuidarse ya que, como se dijo, siempre habrá una variante emotiva de quienes habitaban con anterioridad a esa ausencia, en ese contexto.

Así, reconociendo que el indicio significa igual que la ausencia, se pretende abordar esta cuestión que habita en nuestra cotidianidad. Con el concepto de signo de la ausencia lo que se pretende es brindar una categoría para el análisis, como lo hizo Eco (2018) al formular el signo cero como los segundos que tarda en significarse un signo, y también como la “teoría de la mentira”: “...la semiótica es, por principio, la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir. Si una cosa no puede usarse para mentir, en ese caso tampoco puede usarse para decir la verdad...” (p. 26).

Véase, pues, la operatividad del concepto que habrá de significar la ausencia.

Conclusiones

Como pudo verse en este trabajo, la semiótica estudia la cultura y los signos. Nos encontramos entre signos y realizamos procesos cognitivos y de interpretación para entender nuestro entorno y lo que en su cotidianidad se encuentra, pero ¿qué pasa cuando el signo que nos encontramos es apenas un resquicio de algo más grande? El índice del que habla Peirce es un concepto útil ya que, a través de la interpretación, entendemos que algo pasa o pasó. Pero la ausencia también significa; con la noción de “signo de la ausencia” esto se reconoce, y con ello encuentra antecedentes en Cros (2005) y García (2024) y sus intenciones en dirección de una semiótica de la ausencia. Entonces, el signo de la ausencia es importante en el estudio de lo que estaba pero que ya no está, aquellas cosas que se fueron, pero que dejaron un resquicio de haber estado; por ello, la semiótica sí puede estudiar

a la ausencia con base en sus conceptos y el apoyo de estudio de las neurociencias. En este sentido, la interpretación nos lleva al signo de la ausencia.

Referencias

- Cros, E. (2005). Por una semiótica del desfase y la ausencia. En E. Cros, B. Cárdenas Fernández, y J. C. González Vidal (Coords.), *IX Congreso Internacional de Sociocrítica* (pp. 17-22). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Université Paul Valéry-Montpellier III.
- Eco, U. (2018). *Tratado de semiótica general*. México: Debolsillo.
- García Riquelme, B. (2024). Semiótica de la ausencia: una reflexión teórica sobre el caso del monumento del General Baquedano. *Revista Chilena de Semiótica*, 20 (33-39). Recuperado de: https://da931a359d.cl-law-cdnwnd.com/acecc7bc7a31391a2f6770a849fc939a/200000749-edb0eedb10/RCHS%2020_33-39-1.pdf?ph=da931a359d
- González Vidal, J. C. (2021). Modelos cognitivos e ideología. En A. Enríquez Ovando y E. Ávila González (Coords.), *Comunicación y discursos cotidianos* (291-315). Morelia: Universidad de San Nicolás de Hidalgo.
- González Vidal, J. C. y Ávila González, I. (2021). *Reflexiones sobre semiótica. De la teoría a la práctica*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- González Vidal, J. C. (2012). *Campos Suprarregulados de Producción Semiósica*. Londres: Editorial Académica Española.
- Murillo Sandoval, S. L. y Valle Canales, B. L. (2015). El signo y sus aproximaciones en el desarrollo de la ciencia de la semiótica. *Revista Razón y Palabra*, 91. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/1995/199541387030.pdf>



Gabriel Torres, *Homenaje a Zalce*. Óleo sobre tela, 100 x 130 cm., 2022.

SOBRE EL DESEO DE SER AMADOS

Marcela Velázquez Díaz

Hospital Infantil de Morelia

Resumen: En el presente artículo se pretende hacer una indagación desde el psicoanálisis y la filosofía sobre el deseo de ser amado en el ser humano. Freud, al igual que Lacan, se pregunta sobre la manera por la cual el ser humano llega a desear ser amado. Se complementa el trabajo con el estudio de la neotenia o pedomorfosis que desarrolla Dany-Robert Dufour, así como de la crítica al pensamiento de Heidegger a manos de Sloterdijk. De antemano, es indispensable el desarrollo teórico de psicoanalistas infantiles como Dolto y Dorothy Bloch.

Palabras clave: Pedomorfosis, Deseo de ser amado, Claro, Heidegger.

Poore inch of Nature! (Shakespeare)

¿Por qué los seres humanos llegan a desear ser amados? Estudiar la estructura arcaica del mundo psicológico del hombre nos permite intentar comprender la vida afectiva del mismo. Para lograrlo, algunos teóricos como Freud y Lacan partieron del estudio del desvalimiento y dependencia de la criatura humana que se expresa, en todo su esplendor, principalmente en los primeros años de infancia; psicoanalistas infantiles como Françoise Dolto y Dorothy Bloch son esenciales para complementar nuestro presente trabajo.

Existen diversas teorías que, desde una perspectiva filosófica, histórica, psicoanalítica y onto-filo-genética, tratan sobre el origen y constitución del hombre. Peter Sloterdijk (2011) revisa de forma crítica la propuesta del *claro* (*Lichtung*) y de la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger, donde encuentra una relación entre el hombre y lo monstruoso. Enfatiza, por lo tanto, el pensar la importancia de un replanteamiento de la definición de lo humano donde el *homo sapiens* rompe los barrotes de la jaula ontológica, lo que dará un giro en la narrativa sobre la historia de la hominización. Derrida (1995) en Triviño

(2017) dice que la idea de *claro* heideggeriano evoca a la *khôra* platónica del *Timeo*, que tiene relación con lo referente a toda matriz o vientre; por tanto, aquello refiere al espacio-tiempo donde el hombre viene al mundo, haciendo énfasis en la incubación y la climatización.

¿Será que la fragilidad que caracteriza al neoteno, prematuro aun después de su nacimiento, es la característica que le permite al hombre desarrollar el deseo de ser amado? Para Dany-Robert Dufour (1999) la neotenia o pedomorfosis es la constitución fisiológica, morfológica y psicológica del género *sapiens*, cuyos vestigios han sido revelados por el análisis psicológico del inconsciente mediante el estudio de fantasías de desmembramiento y dislocación del cuerpo. Ejemplifica con el caso de terneros y potros que brincan ante su madre pocos minutos tras su nacimiento, llegando a pesar alrededor de 40 kg: “Pero yo, apenas si peso 3 kg al nacer, y ni siquiera me arrastro...” (Dufour, 1999, s.p.).

La teoría de la recapitulación, propuesta en 1866 por Ernest Haeckel, sostiene que el desarrollo embriológico animal suele recapitular la secuencia evolutiva de sus antecesores. Sagan (2015) indica que el cerebro de un feto humano se desarrolla de dentro hacia afuera, pasando por la secuencia del armazón neural, el complejo R, el sistema límbico y el neocórtex. Siguiendo la teoría del cerebro triuno propuesta por Mac Lean en 1952, Sagan recalca la conservación del complejo R del cerebro humano ante sus conductas agresivas, de territorialidad y del establecimiento de jerarquías sociales propias del desarrollo del neocórtex.

Para Engels (1876), las manos se independizaron en el hombre ante la necesidad de utilizarlas de forma diferente, en comparación con los pies de nuestros

antepasados monos antropomorfos, a consecuencia de su nuevo estilo de vida. La posición erecta era una norma para defenderse de sus enemigos y construir tejadillos entre las ramas para el trabajo en sociedad, logrando aportaciones importantes como la ganadería y elaboración de las leyes de la naturaleza hasta llegar incluso a formar religiones como el cristianismo.

Sin embargo, para Sloterdijk (2003), más allá de la cerebralización y la evolución de la mano en el hombre, es la protracción la que permite la apertura no solamente al mundo desde una figura animal, sino también a potenciar el acercamiento al prójimo: “La protracción es el calvero (*Lichtung*) del ser en el rostro” (Sloterdijk, 2003, p. 157). En 2003, Sloterdijk define a los rostros humanos más antiguos pertenecientes a las hordas como plasmaciones escultóricas, partiendo de la forma de mirarse los ejemplares *sapiens* los unos a los otros, sin dejar de lado una apertura erótica-estética recíproca entre pares. No es casualidad que en la edad de piedra no existieran representaciones de rostros, como si para los primeros seres humanos hubiera sido invisible no solamente el propio rostro sino también el de los demás.

Para Freud (1925) el prolongado desvalimiento de la criatura humana, dada a luz de forma inacabada en comparación con la vida intrauterina y el nacimiento de la mayoría de los animales, forma parte de los factores biológicos, filogenéticos, físicos y psicológicos por los cuales se desarrollarán las neurosis en el ser humano a lo largo de la vida: “Así, ese factor biológico produce las primeras situaciones de peligro y crea la necesidad de ser amado, de la que el hombre no se librará más” (Freud, 1925, p. 145).

“La audición del corazón materno ya es lenguaje para el feto humano” (Dolto, 1981, p. 262). Afirma

la psicoanalista que, aun sin pronunciar palabra, incluso un niño de nueve meses ya es dueño de su deseo. El niño es capaz de interactuar motrizmente en el juego físico con los adultos en los primeros meses de vida; de acuerdo con sus necesidades físicas, hace uso de sus cuerdas vocales, llora y grita cuando tiene hambre, además de utilizar su sonrisa que, por cierto, ya se visualiza desde tiempos *in útero*.

“El deseo es el llamado a la comunicación interhumana” (Dolto, 1981, p. 258). La psicoanalista menciona estudios clínicos de la embriogenia, donde se comprueban estados cenestésicos de bienestar y malestar psíquico que acompañan las etapas del desarrollo psicoafectivo desde la forma intrauterina. Por lo tanto, si el bebé muere por inanición demuestra que el deseo de comunicar con el prójimo con la mirada y la audición es más esencial que incluso el mismo instinto de nutrición.

Una niña de dos años hipoacúsica, M., se comunicaba con la mirada, llena de brillo. Fruncía el entrecejo cuando algo no le parecía, y mientras se entrevistaba a su madre acerca de algunas cuestiones importantes, lanzó con una fuerza impresionante todas las piezas de un rompecabezas de madera. La madre se sonrojó, explicando aquella reacción al no atender de inmediato la necesidad de alimento de su hija. Para Freud, el yo odia todo objeto que constituya una fuente de sensaciones displacenteras o de la satisfacción de sus necesidades de conservación: “El odio es, como relación con el objeto, más antiguo que el amor” (Freud, 1914, p. 133).

Mi mamá no me quería dejar nacer

Freud (1914) nombra como *narcisista* al momento en el cual el yo se encuentra investido por pulsiones al comienzo de la vida anímica, con índole autoerótica respecto a la posibilidad de satisfacción, siendo de manera psíquica el objeto-madre quien sustituye la situación real biológica. La imagen especular representa para Lacan (1949) el momento de júbilo e inaugural donde el niño de seis meses de vida saluda lo que percibe como su unidad mental frente al espejo como un fenómeno de reconocimiento implicado dentro de la subjetividad; es el primer momento de la dialéctica de las identificaciones, dentro de esta captación espacial que maquina las fantasías de una forma ortopédica en su totalidad frente a la insuficiencia orgánica de su realidad natural.

Bloch (2010) reconoce a Melanie Klein como una de las primeras psicoanalistas en exponer las fantasías en los niños relacionadas con el miedo de ser devorados por figuras amenazantes. S., de cuatro años, expresó durante una consulta que aun recordaba que su mamá no quería dejarlo nacer cuando estaba en su pancita. La mamá no pudo evitar soltar una carcajada mientras se llenaba de sudoración su frente. Bloch recalca que los seres humanos representan una de las pocas especies que matan a sus semejantes y se asombra de que el mismo Freud haya omitido profundizar, en el Mito de Edipo, el momento donde se muestra el deseo infanticida de Layo y Yocasta ante su hijo. Se pregunta la autora: ¿habrá alguien más matable que los pequeños e indefensos niños? Por supuesto que su terror al infanticidio como base universal y refleja será la condición para que nazca en el niño la esperanza de ser merecedor de amor y

aprecio, principalmente por sus padres, potenciales infanticidas.

Regrésalo por donde llegó

Lacan (1949b) dice que ante la presencia de una imagen-otra emerge siempre la dislocación del propio cuerpo, surgiendo la sensación de querer acabar con ella debido a que pone en duda el sentimiento de completud y de unidad que se señalaba. El autor indaga en el tema de los celos que siente un lactante ante la aparición de su hermano de leche, tomando una anécdota que presencié San Agustín: se trata de una etapa *infans* antes de la palabra y se caracteriza por la palidez y la mirada envenenada que se producen en la agresividad original, en el momento del destete. Un niño de cuatro años de nombre O. le dijo a su mamá que regresara a su hermano por donde lo trajo, luego de realizar una prueba proyectiva durante la consulta; se le había pedido que dibujara a su familia y este había omitido a su hermano más pequeño, quien le había quitado la mirada y atención de sus padres. Ante la aparición de la imagen-otra, se inaugura el paso a la vida en sociedad y, ante ello, Freud advierte sobre nuevas imposibilidades para amar y ser amado.

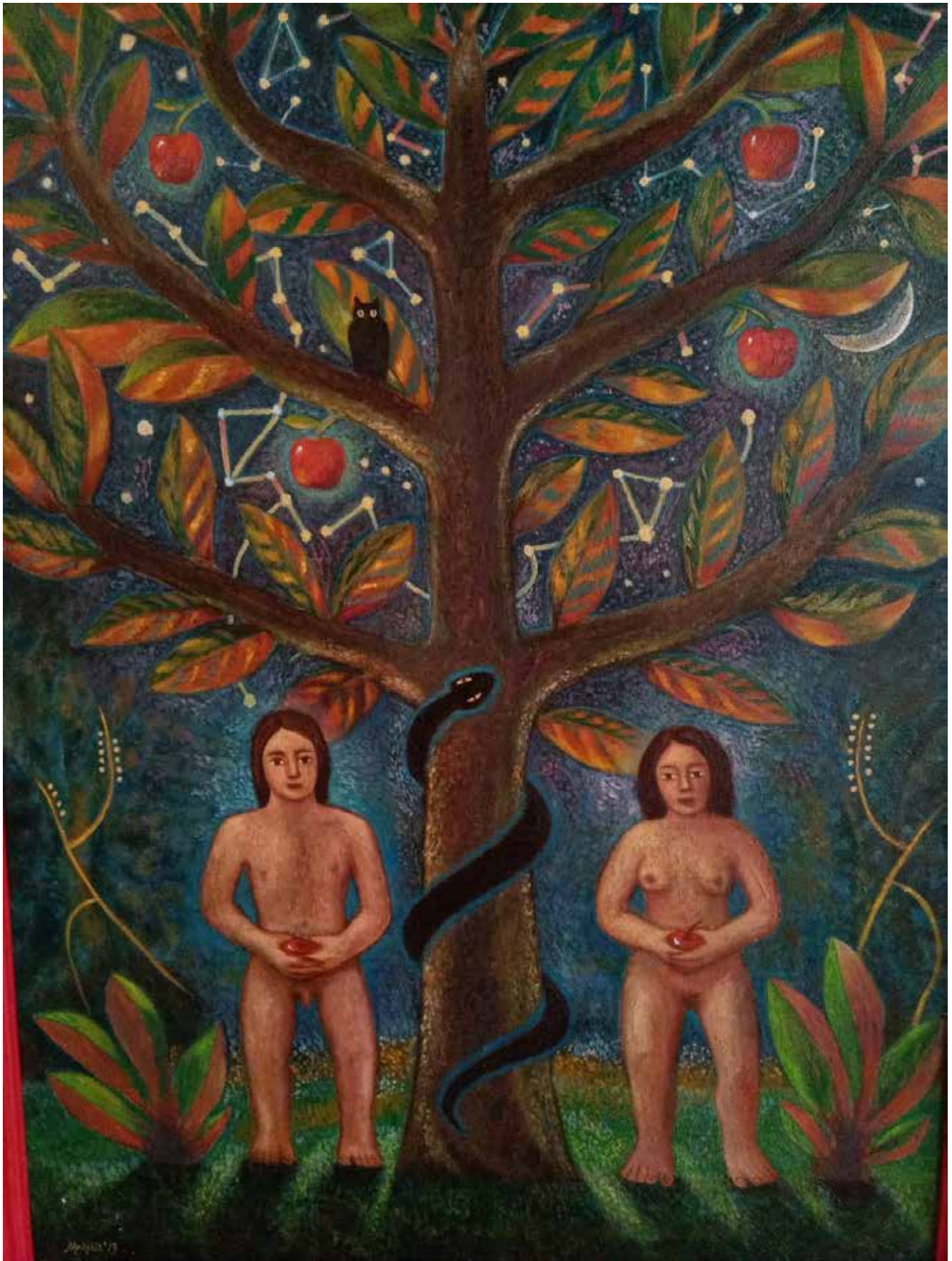
Conclusiones

El arquetipo infantil de la añoranza de ser amados se instaura, tal como lo señalaban Freud y Dolto, tras el factor biológico del desvalimiento digno del ser

humano y la demanda o deseo por comunicar las necesidades, principalmente de índole afectiva más que de la misma nutrición. No obstante, tal como citaba Dufour a Lacan, el inacabamiento orgánico se suple con una doble naturaleza de tipo psíquica muy decisiva dentro del proceso de la formación del individuo. Ante las características prematuras del neoteno, tal como se han descrito en el presente artículo, se dará pie al advenimiento de una segunda naturaleza conformada por el lenguaje y la adquisición de conocimiento, y por lo tanto al advenimiento de la cultura. Una vez que se inserta en sociedad, el individuo quedará expuesto a múltiples desilusiones. Es harto frecuente enfrentarse a aquellas donde las fuerzas de la naturaleza nos dominan, particularmente cuando se tocan los hilos de la muerte y las privaciones que la misma convivencia cultural trae consigo al hombre, como señala Freud en 1927. Es la misma constitución inacabada y frágil la que nos muestra la propia indigencia, además de la constante lucha contra la hostilidad cultural, que exige siempre a renunciar a lo pulsional. Para Freud, quizás solo una pequeña minoría se independiza de la aquiescencia de objeto y logra desplazar el ser amado al amar, con un amor de meta inhibida, fraternal y de ternura a la humanidad: “Es sobre todo aquí donde fracasan los dioses, si son ellos quienes crean el destino” (Freud, 1927, p. 18).

Referencias

- Bloch, D. (2010). *Para que la bruja no me coma. Fantasía y miedo de los niños al infanticidio*. México: Siglo XXI editores.
- Dolto, F. (2012). *En el juego del deseo*. México: Siglo XXI editores.
- Dufour, D. (1999). *Cartas sobre la naturaleza humana para uso de los sobrevivientes*. Colombia: EPEELE.
- Engels, F. (1876). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm>.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*. Vol. XXI. Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión*. Vol. XXI. Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1925-1926). *Inhibición, síntoma y angustia*. Vol. XX. Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1914-1915). *Introducción al narcisismo*. Vol. XIV. Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*. Vol. VII. Argentina: Amorrortu.
- Lacan, J. (1949 a). El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos muestra en la experiencia psicoanalítica. *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1949 b). La agresividad en psicoanálisis. *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Le Gaufey, G. (2000). *El lazo especular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria*. México: EPEELE.
- Sagan, C. (2015). *Los dragones del Edén. Especulaciones sobre la evolución de la inteligencia humana*. Barcelona, España: Booket.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Akal.
- Triviño, J. (2017). Aclarando el claro. Una reflexión sobre “La domesticación del ser” de Sloterdijk. *Universitas Philosophica*, 35 (70), pp. 173-205. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-70.acrs>.



Gabriel Torres, *La pareja*. Óleo sobre tela, 130 x 100 cm., 2010.

EL TIEMPO QUE NOS ROBARON:

OCIO, CAPITALISMO Y CONTROL SOCIAL

Francisco Javier Pérez Pérez

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas

Resumen: El ensayo argumenta que el ocio auténtico, entendido como tiempo libre para el desarrollo del pensamiento y la creatividad, ha sido expropiado por la lógica capitalista. Aunque constitucionalmente es un derecho (según el artículo 4° de la Carta Magna mexicana), en la práctica es negado por jornadas laborales extenuantes y por su mercantilización. El sistema transforma el tiempo libre en un recurso para el consumo pasivo (ejemplificado por datos sobre el uso mayoritario de pantallas en México) y en un espacio para recuperar energías y así rendir más en el trabajo. Pensadores como Marx, Fromm, la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer), Bauman y Byung-Chul Han sustentan la crítica: el capitalismo aliena, estandariza el entretenimiento a través de la “industria cultural” e internaliza una lógica de productividad que devalúa cualquier actividad no monetizable. Recuperar el ocio, por tanto, se plantea como un acto político de resistencia para reconstruir una subjetividad libre y dueña de su propio tiempo.

Palabras clave: Ocio, Capitalismo, Mercantilización, Alienación, Control social.

Introducción

Vivimos una época paradójica: nunca la humanidad dispuso de tantas comodidades materiales y tecnológicas, y, sin embargo, nunca nos hemos sentido tan agotados. Las jornadas laborales se extienden más allá de sus límites formales, invadiendo el espacio mental incluso en los momentos de supuesto reposo. Cuando finalmente obtenemos “tiempo libre”, una sensación de vacío o de culpa suele acompañarlo. ¿Por qué hemos perdido la capacidad de estar sin producir? ¿Por qué el simple acto de existir, sin un propósito utilitario inmediato, se percibe como una sospechosa falta de ambición o un fracaso?

Este ensayo sostiene una tesis crítica: el ocio auténtico —entendido no como mero entretenimiento pasivo, sino como un tiempo de desarrollo libre del pensamiento, la creatividad y la contemplación— ha sido sistemáticamente expropiado y mercantilizado por la lógica capitalista. Lo que en otro tiempo fue la condición de posibilidad para la filosofía y la ciudadanía (la *scholé* griega), hoy ha sido transformado en un recurso más para el consumo y el control social. Esta dinámica no es un accidente, sino un mecanis-

mo de dominación que, al privarnos del tiempo para pensar críticamente y para cultivarnos a nosotros mismos, neutraliza el potencial transformador de la subjetividad.

El ensayo se sustenta en una sólida tradición de teoría crítica que analiza la relación entre tiempo, poder y subjetividad en la sociedad capitalista. Desde la economía política, Karl Marx proporciona el fundamento al denunciar la alienación y la expropiación del tiempo libre como tiempo de desarrollo humano. La Escuela de Frankfurt (Theodor Adorno y Max Horkheimer) aporta el concepto clave de “industria cultural” para explicar la estandarización y banalización mercantil del entretenimiento.

Zygmunt Bauman, desde la sociología de la modernidad líquida, y Byung-Chul Han, con su diagnóstico de la “sociedad del rendimiento”, explican cómo la autoexplotación y el consumo definen la identidad en el tiempo libre. Finalmente, Pierre Bourdieu aporta la noción de “capital cultural” para entender la devaluación sistemática de las actividades no utilitarias. Este entramado teórico converge en una crítica unificada: el capitalismo no solo explota el trabajo, sino que coloniza y vacía de sentido el tiempo vital mismo, neutralizando así su potencial emancipador.

1. El ocio como necesidad antropológica y fundamento del florecimiento humano

El tiempo libre no es un lujo, es una condición para ser humano. Karl Marx y Federico Engels plantean que el ser humano no es solo un animal que trabaja

para sobrevivir, sino un ser que necesita tiempo para desarrollarse más allá de la producción. Sin embargo, en el capitalismo “la existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía” (2001, pp. 3-4).

Para Marx, el trabajo alienado no solo expropia el producto del trabajador, sino que le roba su vida misma, su energía vital y su potencial para realizarse como ser genérico y creativo: “Como todo tiempo libre es tiempo para el desarrollo libre, el capitalista usurpa el tiempo libre que los obreros crean para la sociedad” (1972, p. 147).

En otras palabras, no solo nos quitan lo que producimos, sino también el tiempo que necesitamos para ser nosotros mismos, para crecer como personas más allá de nuestro rol de trabajadores.

Esta idea es complementada por Erich Fromm, quien diagnosticó que la sociedad moderna ha privilegiado el *tener* sobre el *ser*:

en lo que al ocio se refiere, los automóviles, la televisión, los viajes y el sexo son los principales objetos del consumismo actual, y aunque los denominamos actividades de los momentos de ocio, sería mejor llamarlos pasividades de los momentos de ocio (2018, p. 32).

Desde la psicología positiva, Mihály Csikszentmihalyi aporta un ángulo vital: los estados de máxima realización y fluidez (*flow*) surgen con frecuencia en actividades de ocio auténtico – leer, crear arte, tocar un instrumento–, es decir, en acciones emprendidas por su valor intrínseco, no por una recompensa externa.

Sin embargo, advierte que en el capitalismo “el ocio nos ofrece un respiro del trabajo, aunque ge-

neralmente consiste en absorber información pasivamente sin emplear ninguna habilidad ni explorar nuevas oportunidades para actuar. Como resultado la vida pasa en una secuencia de experiencias ansiosas o aburridas sobre las cuales la persona no tiene ningún control.” (Csikszentmihalyi, *Fluir*, 1990, pp. 111-112).

Es decir, nuestro tiempo libre a menudo no nos llena ni nos desarrolla; solo nos distrae momentáneamente antes de volver a la rutina.

La necesidad de un ocio activo y creativo encuentra su fundamento en la filosofía clásica. En la Grecia antigua, la *scholé* (ocio) era la presencia de la actividad más elevada: el cultivo del espíritu. Aristóteles afirmaba:

Las ocupaciones de la paz constituyen la vida verdadera de la ciudad; es preciso saber emplear convenientemente el tiempo de sobra; la cultura de la razón debe ser el principal objeto que se han de proponer el hombre en la vida y el legislador en la educación de los ciudadanos (1333a – 1333b).

Pero esta no es la única cultura que ha valorado el no-hacer. Contrasta radicalmente con la concepción actual, donde la inactividad productiva se estigmatiza. En otras épocas y lugares, como en la cultura mediterránea con su *dolce far niente* (la dulzura de no hacer nada), o en tradiciones que incorporan la siesta, existía un reconocimiento claro de que el tiempo de reposo y contemplación no era perdido, sino esencial para el equilibrio y la creatividad humana.

Hoy, si no estás haciendo algo “útil” o rentable, parece que estás malgastando tu vida. El ocio, por tanto, debe ser aprendido y ejercitado como un espacio para la recreación activa y el florecimiento personal.

2. La paradoja constitucional: el derecho al ocio en México, entre el reconocimiento formal y la negación material

Numerosas constituciones y declaraciones de derechos, como el artículo 4° de la Constitución Mexicana, reconocen el derecho al descanso, al tiempo libre y al disfrute del ocio como elementos fundamentales para una vida digna y el libre desarrollo de la personalidad. En teoría, el ocio es elevado a la categoría de derecho social.

Sin embargo, aquí emerge una contradicción flagrante. Para millones, la experiencia cotidiana está marcada por jornadas extenuantes, largos traslados, estrés crónico y la presión de la deuda. El tiempo libre *formal* choca con la imposibilidad material de ejercerlo. Como señala el filósofo Franco Berardi:

Cuanto más tiempo dedicamos a la adquisición de medios para poder consumir, menos tiempo nos queda para gozar del mundo disponible. Cuanto más invertimos nuestras energías nerviosas en la obtención de poder adquisitivo, menos podemos invertir las en el goce (2003, p. 67).

O, dicho de forma más simple: corremos tanto para pagar las cuentas que al final no tenemos ni tiempo ni energía para disfrutar de lo que compramos o de la vida misma.

El sistema económico, en su búsqueda de eficiencia y crecimiento perpetuo, coloniza el tiempo vital, transformándolo en un recurso escaso y monetizable. El Estado garantiza un derecho que la propia estructura socioeconómica vuelve inaccesible. Esta es la pa-

radoja: un ocio constitucionalmente protegido, pero socialmente negado.

Esta contradicción entre el derecho formal y la experiencia material se refleja en los patrones concretos de uso del tiempo libre en México. Un estudio reciente muestra que las actividades predominantes en el ocio son de consumo pasivo y escaso desarrollo personal: ver películas o series (37.3%), escuchar música (14.2%) y navegar en redes sociales lideran la lista, mientras que actividades asociadas a una recreación activa y al cultivo de la persona, como leer (4.7%), o practicar un *hobby* creativo, ocupan lugares marginales (Martínez, 2025).

Estos datos ilustran cómo el tiempo libre, lejos de ser un espacio de *scholé* o desarrollo autónomo, se llena predominantemente con los productos estandarizados de la industria cultural; no solo existe una negación material del tiempo libre, sino que el poco tiempo disponible es colonizado por formas de ocio que refuerzan la pasividad y el consumo. No solo no tenemos tiempo sino que, cuando lo tenemos, lo usamos en lo que el mercado nos ofrece fácilmente: pantallas y entretenimiento prefabricado.

Esta contradicción no es meramente estructural, sino que es activamente promovida por actores con poder económico e influencia política. Un ejemplo paradigmático es la postura pública del magnate Carlos Slim, quien se ha manifestado en contra de la reducción de la jornada laboral en México, ha propuesto una jornada de 12 horas diarias y ha sugerido incluso retrasar la edad de jubilación hasta los 75 años (Castañares, 2025).

Esta visión, que busca explícitamente extender y maximizar el tiempo de vida dedicado al trabajo, prioriza la productividad corporativa sobre el bien-

estar humano y ejemplifica la lógica del sistema económico en el que vivimos. Se trata de una visión que busca exprimir cada minuto del trabajador en beneficio de las empresas, consolidando un modelo social donde el tiempo para el desarrollo libre, la contemplación y el disfrute es sistemáticamente usurpado en favor de la acumulación de capital.

Frente a esta lógica opresiva, surgen movimientos sociales que encarnan la resistencia práctica. Las campañas por la implementación de la jornada laboral de cuatro días en diversos países o la lucha por el «derecho a la desconexión», que prohíbe contactar a los empleados fuera de su horario, no son meras demandas laborales. Son intentos concretos y colectivos de arrancar tiempo al dominio del capital, de materializar ese derecho al ocio que el sistema promete en el papel pero niega en los hechos. Demuestran que la reapropiación del tiempo es una batalla política posible.

3. La mercantilización del ocio: la industria cultural y la transformación del tiempo libre en consumo

La lógica capitalista no solo niega materialmente el ocio, sino que pervierte su esencia al mercantilizarlo por completo. La Escuela de Frankfurt proporcionó las herramientas críticas para entender esta transformación. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer acuñaron el concepto de “industria cultural” para describir cómo el entretenimiento se convierte en un sistema de producción en serie que estandariza los gustos y convierte el ocio en una extensión del trabajo alienado.

La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío. Es buscada por quien quiere sustraerse al proceso de trabajo mecanizado para poder estar de nuevo a su altura, en condiciones de afrontarlo. Pero, al mismo tiempo, la mecanización ha adquirido tal poder sobre el hombre que disfruta del tiempo libre y sobre su felicidad, determina tan íntegramente la fabricación de los productos para la diversión, que ese sujeto ya no puede experimentar otra cosa que las copias o reproducciones del mismo proceso de trabajo. (Horkheimer & Adorno, 1994, p. 181).

Su crítica es contundente: hasta nuestra diversión está diseñada en fábrica, como los coches o los celulares, para mantenernos entretenidos sin perturbarnos realmente.

Zygmunt Bauman, en su análisis de la modernidad líquida, señaló que nuestra identidad se construye cada vez más a través de actos de consumo. El “tiempo libre” es el momento clave para esta performance identitaria.

En la sociedad de consumidores nadie puede convertirse en sujeto sin antes convertirse en producto, y nadie puede preservar su carácter de sujeto si no se ocupa de resucitar, revivir y realimentar a perpetuidad en sí mismo las cualidades y habilidades que se exigen en todo producto de consumo. (Bauman, 2007, p. 44).

Byung-Chul Han sintetiza esta evolución: hemos pasado a una sociedad del rendimiento, donde incluso el descanso se convierte en una tarea más de optimización personal: descansamos para rendir mejor. El ocio deja de ser un fin en sí mismo.

La dialéctica del amo y el esclavo no conduce finalmente a aquella sociedad en la que todo aquel que sea apto para el ocio es un ser libre, sino más bien a una sociedad de trabajo, en la que el amo mismo se ha convertido en

esclavo del trabajo. En esta sociedad de obligación, cada cual lleva consigo su campo de trabajos forzados (Han, 2012, p. 48).

Hoy el jefe más exigente no está en la oficina: vive en nuestra cabeza, exigiendo que hasta nuestro tiempo libre sea “aprovechado” y productivo.

4. La devaluación capitalista del capital cultural: el ocio improductivo como pérdida de tiempo

La internalización de la lógica mercantil lleva a una devaluación profunda de cualquier actividad que no genere un beneficio económico inmediato. ¿Para qué leer filosofía si no da dinero? ¿Para qué aprender pintura si no se va a vivir de ello? Pierre Bourdieu nos ayuda a entender esto como un desprecio por el capital cultural: el conjunto de saberes y habilidades que enriquecen la vida, pero no siempre tienen un retorno económico directo.

El sistema favorece esta devaluación, pues una población que solo valora lo inmediatamente monetizable es más dócil y menos propensa a cultivar un pensamiento crítico. Según Bourdieu:

La disposición estética que tiende a poner entre paréntesis la naturaleza y la función del objeto representado [...] es una dimensión de una relación global con el mundo y con los otros, de un estilo de vida en el que se exteriorizan, bajo una forma irreconocible, los efectos de unas condiciones particulares de existencia [...] estas condiciones de existencia se caracterizan por la suspensión y el aplazamiento de la necesidad económica, y por la distancia objetiva y subjetiva de la urgencia práctica (2022, p. 52).

En pocas palabras, para apreciar el arte o la filosofía, primero necesitas tener cubiertas las necesidades básicas y un poco de tranquilidad mental, un lujo que el sistema niega a muchos.

Leer un libro, un periódico o ver un documental se percibe así como una pérdida de tiempo, una actividad “improductiva” cuyo único valor residiría en mejorar el currículum para un trabajo explotado. El ocio auténtico es desplazado por la lógica de la utilidad instrumental. Si no suma puntos en tu hoja de vida o en tu cuenta bancaria, parece que no vale la pena.

En este contexto de hiperconexión, donde las fronteras entre trabajo y vida se borran, la “desconexión digital” se erige como un nuevo lujo radical y un acto de resistencia. Apagar las notificaciones, tomar un fin de semana sin redes sociales o simplemente dejar el teléfono en otra habitación, son gestos pequeños pero significativos de rechazo a la lógica de la disponibilidad perpetua y el consumo constante. Es un intento de crear un espacio vacío, no colonizado por el mercado ni por las demandas del rendimiento, donde pueda emerger de nuevo la posibilidad del aburrimiento creativo, la conversación sin prisas o el simple estar consigo mismo.

5. El ocio funcionalizado: recuperación para el trabajo y consumo como soporte del sistema

En el capitalismo, el ocio ha sido reducido a una doble función que consolida el sistema. Por un lado, sirve para recuperar las energías físicas e intelectuales para rendir mejor en el trabajo, como ya señalaban

Horkheimer y Adorno. Por otro, es el espacio predilecto para el consumo de mercancías, donde el capital obtiene beneficios incluso del tiempo libre.

Byung-Chul Han profundiza en este punto: “El holandés, que ‘sin fin, sin parada, sin descanso, vuela como una flecha’, se parece al actual sujeto agotado y depresivo del rendimiento, cuya libertad se muestra como condena a tener que explotarse eternamente a sí mismo” (Han, 2012, p. 44).

La dominación ya no reprime abiertamente: agota y satura. Un tiempo libre lleno de consumo espectacular y de obligaciones de optimización personal es un tiempo despolitizado, donde no hay espacio para la organización colectiva o la reflexión profunda.

Guy Debord lo expresó así en *La sociedad del espectáculo*:

La imagen social del consumo del tiempo, por su parte, está exclusivamente dominada por los momentos de ocio y de vacaciones, momentos representados a distancia y postulados como deseables como toda mercancía espectacular. [...] Lo que ha sido representado como la vida real se revela simplemente como la vida realmente espectacular (1967, p. 154).

El ocio se convierte así en un circuito cerrado: se trabaja para consumir en el tiempo libre, y se consume para recuperarse y seguir trabajando. Es la trampa perfecta: vivimos para trabajar y trabajamos para pagar las experiencias que nos venden como «vida». Es la máxima funcionalización de la vida humana al servicio del capital.

Conclusión: Hacia una reapropiación del tiempo vivido

El capitalismo nos ha robado algo más que horas de vida; nos ha expropiado la experiencia misma del tiempo como ámbito de libertad y creación. Nos ha enseñado a medir nuestro valor por nuestra productividad y a llenar cada resquicio de existencia con consumo o rendimiento.

Contra esta lógica es urgente reivindicar, tanto teórica como prácticamente, que el ocio es un derecho humano fundamental y la base de toda cultura, filosofía y política verdaderamente emancipadoras. Recuperar la capacidad de estar sin producir, de pensar sin una finalidad instrumental y de crear sin la presión del mercado, no es una nostalgia romántica, sino una condición necesaria para detener la maquinaria de la autoexplotación y el control social.

Como soñaron Marx y otros pensadores críticos, la verdadera libertad comienza cuando termina el reino de la necesidad. Y ese reino se abre, primero, en el tiempo recuperado. Recuperar el ocio es, en última instancia, el acto de empezar a reaprender a ser humanos, y no meramente recursos humanos. Es el primer paso para dejar de ser mercancías y volver a ser dueños de nuestro propio tiempo y, por tanto, de nuestras propias vidas.

Recuperar nuestro tiempo no es encontrar un hueco en la agenda, es arrancar las páginas vacías del calendario que otros escribieron por nosotros y empezar, por fin, a escribir nuestra propia historia.

Referencias

- Aristóteles. (s.f.). *Política* (P. de Azcárate, Trad.). Librodot. (Obra original publicada ca. 350 a.C.). <https://www.librodot.com>
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad: Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Traficantes de Sueños.
- Castañares, I. (2025, 7 de febrero). Carlos Slim Helú está contra la reducción de la jornada laboral de Claudia Sheinbaum y propone trabajar 12 horas al día. Ámbito. <https://www.ambito.com/mexico/informacion-general/carlos-slim-helu-esta-contra-la-reduccion-la-jornada-laboral-claudia-sheinbaum-y-propone-trabajar-12-horas-dia-n6218394>
- Csikszentmihalyi, M. (2000). *Fluir (Flow): Una psicología de la felicidad* (N. López, Trad.). Editorial Kairós. (Obra original publicada en 1990). <https://archivos.crecimiento.ws/wp-content/uploads/2021/10/FLOW-FLUIR.pdf>
- Debord, G. (2007). *La sociedad del espectáculo* (J. L. Pardo, Trad.). Observaciones Filosóficas, (1), 45-80. <https://www.observacionesfilosoficas.net/lasociedaddelespectaculo.html>
- Fromm, E. (2018). *Tener y ser*. Biblioteca Virtual Omegalfa.
- Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel* (Tomo 1, Cuaderno 1 [XVI], 1929–1930) (A. M. Palos, Trad.; V. Gerratana, Ed.). Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. (Obra original publicada en italiano en 1975 por Giulio Einaudi Editore).
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Han, B.-C. (s.f.). *La agonía del Eros* (R. Gabás, Trad.). Herder.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración* (J. J. Sánchez, Trad.). Editorial Trotta. (Trabajo original publicado en 1947).
- Martínez, R. (2025, 24 de octubre). Ver películas, el ‘ejercicio’ de los mexicanos en su tiempo libre. El Economista. <https://www.eleconomista.com.mx/arteseideas/ver-peliculas-ejercicio-mexicanos-libre-20251024-783355.html>
- Marx, K. (2001). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (J. R. Fajardo, Ed.). Biblioteca Virtual “Espartaco”. (Obra original publicada en 1932).
- Marx, K. (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858 (Vol. 2). Siglo Veintiuno Editores.



Gabriel Torres, *El árbol*. Óleo sobre tela, 30 x 20 cm., 2020.

LA NOCIÓN DE TIEMPO DE SAN AGUSTÍN

EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

HEIDEGGERIANA Y GADAMERIANA

Julio Ortiz Zepeda

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UMSNH

He aprendido, desde el propio Gadamer, que “hay que ir a las cosas mismas”, y la palabra misma “cosa”, utilizándola desde la connotación del vocablo alemán correspondiente, pues en este idioma hay dos palabras que se refieren a ésta: *Ding* y *Sache*. La primera alude al objeto, la segunda al asunto, al tema, como cuando se dice “¿De qué va la cosa?”, en realidad se está diciendo “¿De qué va el asunto?” Es esta última acepción la que considero.

De tal forma, el asunto que quiero tratar es la noción del tiempo, y entonces surge el planteamiento siguiente: ¿Qué es el tiempo desde esta visión no epistemologista, modernista y abstraccionista? Es decir, en esta nueva visión de la ontología fundamental, donde al *Dasein* le va en su ser este mismo ser, en un modo siempre ya de abierto, ¿qué significado tiene y cómo se experimenta éste?

Si se quiere tener referencia de este modo del tiempo del que Heidegger y Gadamer “beben”, tenemos que remontarnos a San Agustín en las *Confesiones*, Libro XI. “En el interior del corazón I: eternidad de Dios y caída del alma en el tiempo.” (Agustín 2010).

Para explicar el significado del tiempo citemos directamente al de Hipona:

¿Qué es entonces el tiempo...? Si nadie me plantea la cuestión, lo sé. Si quisiera explicarla a quien la plantea, no lo sé. No obstante, digo sinceramente que sé que, si nada transcurriese, no habría tiempo pasado y que, si nada sobreviniese, no habría tiempo futuro y que, si nada existiese, no habría tiempo presente. Por lo tanto, esos dos tiempos, el pasado y el futuro, ¿cómo son, desde el momento en que el pasado, por una parte, ya no existe, y el futuro, por otra, todavía tampoco? El presente, por el contrario, si siempre existiese como presente y no pasase a pasado, ya no sería tiempo sino eternidad. Por lo tanto, si resulta que el presente, para que sea tiempo, pasa precisamente a pasado, ¿cómo podemos decir que existe aquello cuya razón de ser es dejar de ser, de lo que se deduce que no podemos decir que exista tiempo, de no ser porque tiende a no existir? (Agustín 2010, 560).

A continuación, se hará un análisis del único tiempo presente en sus dos modos: pasado y futuro.

- Presente: *hic et nunc* (aquí y ahora). Lo que está enfrente.
- Pasado: memoria presente de lo pasado y que tiene su propia manera de estar en el presente. El pasado no está “allá”, refiriéndose a un adverbio de lugar, espacial, está en el presente, en mi memoria.

- Futuro: expectativa presente de lo por venir.

Para constatar lo anterior, se vuelve directamente a San Agustín en este análisis de los tres momentos del tiempo.

- Tiempo presente:

Análisis del tiempo presente... no digamos: «Duró mucho el tiempo pasado» —lo cierto es que no encontraremos qué es lo que duró mucho, ya que, desde el momento en que es pasado, no existe— sino digamos: «Duró mucho aquel tiempo presente» porque al ser presente duraba mucho. Ciertamente, no había pasado todavía para dejar de ser, y por eso era posible que durase mucho. En cambio, después de que pasó, simultáneamente dejó de durar mucho, porque dejó de ser... Y una sola hora, en sí misma, transcurre en fugitivas divisioncitas. Cuanto se ha esfumado de ella es pasado; cuanto le resta, futuro. Si se aprecia algo de tiempo en el tiempo que no puede ser dividido siquiera en las partes más pequeñas de los momentos, ése es el único que puede decirse presente. Éste, sin embargo, pasa volando tan precipitadamente de futuro a pasado que no se extiende fraccioncilla alguna. Lo cierto es que, si se extiende, se divide en pasado y futuro: por lo que el presente no tiene espacio alguno (...) Pero medimos los tiempos que transcurren cuando los medimos percibiéndolos. En cambio, los pasados, que ya no existen, o los futuros, que todavía no existen, ¿quién puede medirlos a menos que, frente a todo pronóstico, alguno se atreva a decir que puede medir lo que no existe? En consecuencia, mientras el tiempo está transcurriendo, es posible percibirlo y medirlo; cuando ha pasado, en

cambio, es imposible, porque no existe (Agustín, 2010, p. 561-563).

- Tiempo pasado:

¿Existe realmente el tiempo pasado? No se vea alterado mi propósito: si en verdad existen tiempos futuros y pasados, quiero saber dónde están. Aunque no sea capaz de ello todavía, sé no obstante que, dondequiera que se hallen, no están allí como futuros o pasados, sino como presentes. De hecho, si también allí son futuros, todavía no existen allí; y si allí son pasados, ya no existen allí. Así pues, dondequiera que estén, sean lo que sean, no están sino en presente. Sea del modo que sea, cuando se narran hechos pasados verdaderos, no se sacan de la memoria los mismos acontecimientos que pasaron, sino palabras concebidas a partir de las imágenes de aquéllos, las que fijaron en el espíritu a modo de huella al pasar a través de los sentidos. Y así mi niñez, que ya no existe, está en tiempo pasado porque ya no existe. Ahora bien, su imagen, cuando yo la revivo y la narro, la observo en tiempo presente, porque todavía existe en mi memoria (Agustín, 2010, p. 564).

- Tiempo futuro:

¿Y el tiempo futuro?... Lo que sí sé muy bien es que nosotros premeditamos la mayoría de las veces nuestras acciones futuras y que esa premeditación está en presente y, en cambio, la acción que premeditamos todavía no existe porque es futura. Cuando la hayamos emprendido y hayamos comenzado a realizar lo que premeditábamos, entonces existirá aquella acción, porque entonces no será futura, sino presente (Agustín, 2010, p. 564).

Es así como se llega a la siguiente inferencia que se postuló en un principio: hay un solo tiempo, el presente. Incrustado en éste, en sus entrañas, dos “caras”: el pasado y el futuro. En analogía: como el dios de nuestros antepasados nahuas Ometéotl, que se mostraba en sus dos caras, por un lado, señor y, por otro, señora, dios dual. Ometéotl siempre presente transcurriendo entre pasado y futuro con sus dos facetas. Una última vez citemos a San Agustín:

No: tan sólo existe el tiempo presente. Por otra parte, lo que ahora resulta claro y visible es que no existe el futuro ni el pasado, ni se dice con propiedad: «hay tres tiempos, pasado, presente y futuro», sino que tal vez se diría con exactitud: «hay tres tiempos: presente de los hechos pasados, presente de los presentes y presente de los futuros». De hecho, estos tres son algo que está en el alma y no los veo en otra parte: memoria presente de los hechos pasados, contemplación presente de los presentes y espera presente de los futuros (Agustín, 2010, p. 567).

Heidegger y Gadamer, en su ontología fundamental, caminan con el concepto de tiempo agustiniano, siendo este no lineal, como propugnaban los modernistas. Adentrémonos más: el conocimiento no es un proceso lineal (cronológico), el acontecimiento de la verdad se da en la circularidad de tres momentos que son comprensión, interpretación y aplicación, todos dándose al mismo tiempo (presente); a esto se le llamó círculo hermenéutico. La vivencia del tiempo se hace circular. Somos cada vez cada uno de nosotros.

Ejemplo: si voy a terapia, comprendo, interpreto y aplico el pasado en un modo de abierto distinto (desde mi presente) para obtener otras posibilidades futuras que todavía no existen, pero que pueden llegar a existir y, si llegan a ser, se convertirán en presente. Solo hay presente.

Citemos a Heidegger:

El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Este comprensor *estar vuelto hacia posibilidades*, por la repercusión que tienen sobre el *Dasein* esas mismas posibilidades en tanto que abiertas¹, es también un poder ser. El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos interpretación (*Auslegung*). En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender (Heidegger, 2020, p. 167).

Para hacer una reflexión final, aseveremos entonces que hay un círculo hermenéutico que va en contra del círculo lógico vicioso impuesto por la modernidad. La temporalidad del *Dasein* se da en la comprensión, interpretación y aplicación, los tres momentos al mismo tiempo en su circularidad.

La comprensión del tiempo no es lineal (como en la física): en la ontología fundamental es circular porque de lo único que tenemos vivencia es del presente. Sí, tenemos vivencia presente del pasado y vivencia presente de la esperanza, de lo que va a suceder. El círculo hermenéutico empieza por algún punto porque el tiempo es circular. Muchas veces uno está viviendo en pasado o en futuro. Por ejemplo, mi profesor, el Dr. Alfonso Villa, tuvo que hacer un esfuerzo

¹ La comprensión es el estado de abierto en el que el *Dasein* está-en-el-mundo. No como sujeto que se abre y se cierra, siempre está ya en modo de abierto. Un libro (ente) no tiene el modo de abierto, éste no comprende el mundo. El *Dasein* es estar a la mano del *Dasein*.

enorme para darnos a explicar estos textos donde se desprende la ontología fundamental, y empezó tal vez desde la aplicación, o desde la comprensión, o desde volver a interpretar para darlos a conocer, etc. El círculo está presente en todo momento.

Y es que el *Dasein*, que siempre está en un estado de abierto, también es siempre fáctico e histórico, en el aquí y ahora, en el tiempo presente. No abstracto, siempre concreto, no hay un ente que esté abierto a nada. Citando a Gadamer:

El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse de uno mismo hacia un acontecer de la tradición en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación (Gadamer 1997, 360).

La distancia en el tiempo es la condición para poder comprender cada vez determinadas cosas (hechos) y no es un obstáculo, porque somos seres históricos que siempre partimos de algo, y lo comprendemos desde nuestro presente, en un modo del estado de abierto peculiar.

Por último, mencionemos que este pensamiento final se muestra a manera de conclusión, y resume de alguna manera la noción del tiempo que se ha abordado, dedicándoselo a mi hermano Cristian, fallecido hace unos meses. Se cita al Dr. Villa:

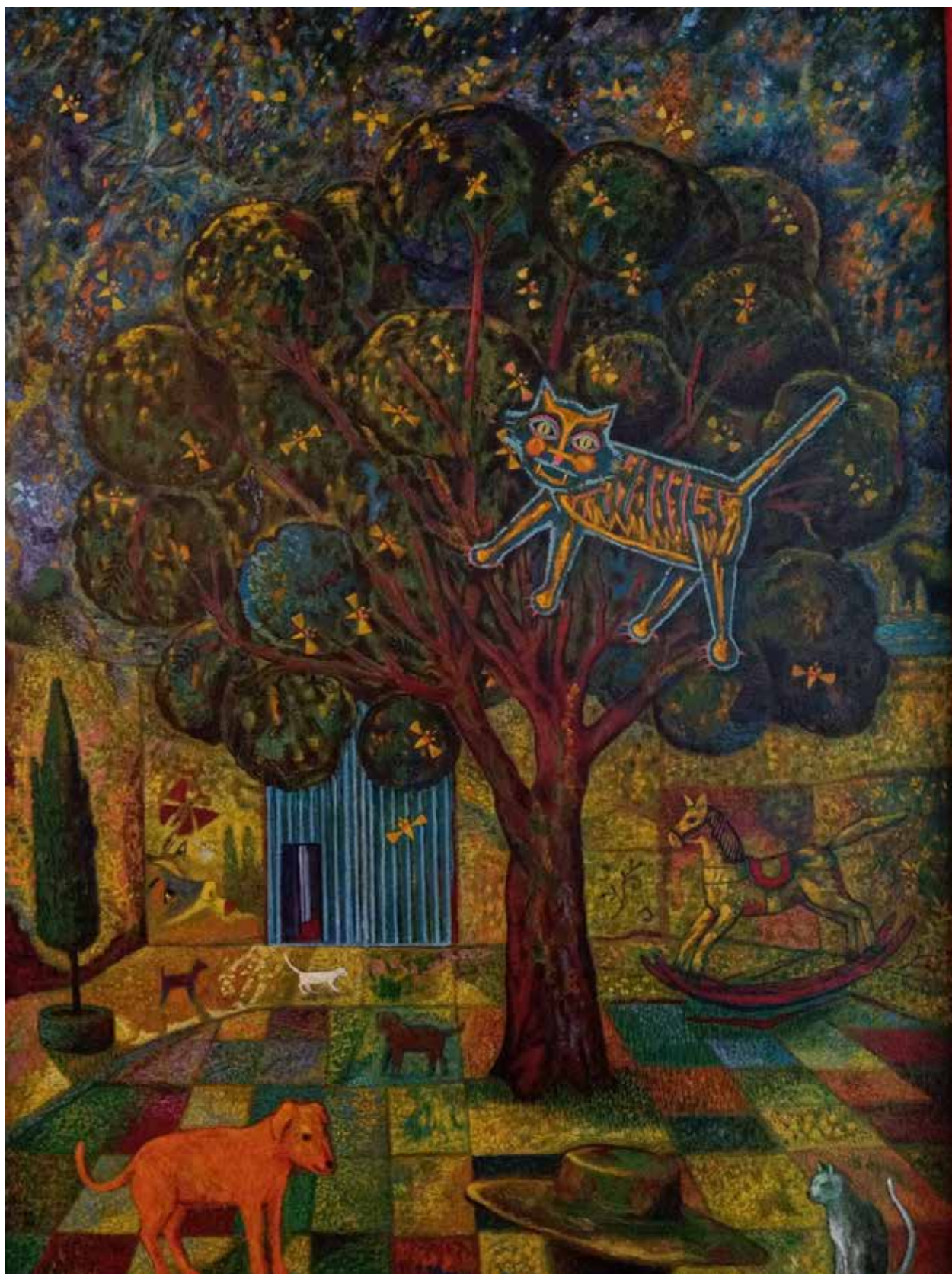
Del hecho de que tanto el tiempo como la eternidad son de los vivos, y de los muertos de los vivos. Por tanto, cuando nos ocupamos del tiempo y de la eternidad hablamos de cosas nuestras, de modos de ser de nosotros, de maneras de realizarnos mundanalmente, de aquello en lo que ya siempre vivimos, nos movemos y somos, de aquello en lo que nos va la vida. El ser de la eternidad no le va a los muertos, a ellos no les alimenta la compren-

sión del tiempo, ni les hace entender mejor su muerte como a nosotros nos hace entender mejor la vida y la muerte; porque su muerte no les pertenece, sino que ella es de los que aún vivimos: cuando ya no haya quién viva, los muertos dejarán de ser muertos, pues ya no lo serán para nadie, como tampoco lo serán su tiempo y su eternidad. Esta es la experiencia fundamental, no del individuo, sino de los seres humanos de nuestra época, y de toda otra época (Villa 2021, p. 96).

Tú, hermano Cristian, vives mientras los que te amamos sigamos con aliento, mientras te tengamos presente en el tiempo y con nuestro obrar diario, en aquello en lo que se nos va la vida; te tenemos presente, en cada sonrisa, en cada muestra de amor, en cada acto y cosa que vivimos contigo. De esta manera siempre estaremos juntos viviendo.

Referencias

- Gadamer, H.G. (1997). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
 Heidegger, M. (2020). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
 San Agustín. (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.
 Villa, Alfonso. (2021). *Realidad e imagen del mundo*. Morelia: Silla Vacía.



Gabriel Torres, *El gato en la jacaranda*. Óleo sobre tela, 130 x 100 cm., 2015.

LA FIGURA DE LA MUJER EN LA ILUSTRACIÓN

EN LOS SALONES Y LOS TALLERES.

MARY WOLLSTONECRAFT

Noé de Jesús Olguín López

Facultad de Filosofía, UMSNH

Resumen: El texto aborda la figura de la mujer en la época de la Ilustración desde una perspectiva filosófico-histórica, para cuestionar los entredichos de los hombres ilustrados. A partir de este enfoque, se reivindica el papel crítico de las mujeres en este periodo, más allá de su confinamiento a la esfera privada o de la mitificación de su cuerpo, destacando cómo las mujeres participaron en talleres y espacios literarios, no sólo como musas o anfitrionas, sino como agentes intelectuales que gestaron discursos críticos. Asimismo, se analizan los imaginarios masculinos que negaron el carácter político y racional de las mujeres, vinculando su virtud exclusivamente a lo doméstico. Frente a esto, se destaca la figura de Mary Wollstonecraft quien, a través de su paso por distintos espacios ilustrados, realizó críticas a la educación restrictiva, a los manuales de conducta y a la exclusión femenina del uso pleno de la razón. Su confrontación con autores como Rousseau evidencia la incoherencia del proyecto ilustrado respecto a sus promesas de universalidad e igualdad. Por último, el trabajo sostiene que la Ilustración no fue un proceso homogéneo, sino un fenómeno complejo donde las mujeres protagonizaron una lucha por el reconocimiento de su plena hu-

manidad, sentando las bases de un feminismo y de la defensa de los derechos humanos.

Palabras clave: Ilustración, mujer, razón, Mary Wollstonecraft, espacios.

Introducción

En el presente trabajo busco abordar la figura de la mujer durante la Ilustración desde una perspectiva filosófica-histórica. A partir de las reflexiones metodológicas de Collingwood, me cuestiono si la figura de la mujer, tal como fue definida por algunos hombres ilustrados, es la única verdad histórica. Es por ello que, mediante este trabajo, busco esclarecer dicha cuestión reivindicando la importancia que tuvieron las mujeres en este periodo, más allá de la mitificación de su cuerpo o su confinamiento a la esfera privada, demostrando su papel como agentes críticos. Tomando como ejemplo de ello a Mary Wollstonecraft, pongo en evidencia cómo las mujeres desafiaron la negación de su carácter político y la pretendida exclusividad de la razón para los hombres al utilizar

salones, talleres y otros espacios para gestar un discurso emancipador y sentar las bases de su lucha.

Respecto a la mente filosofante, nos dice Collingwood, ésta nunca piensa simplemente acerca de un objeto, sino que, mientras piensa acerca de cualquier objeto, también piensa acerca de su propio pensar en torno a ese objeto. No decimos que la filosofía sea la ciencia de la mente, sino que lo es la psicología, que es pensamiento en primer grado: trata de la mente. Por su parte, para el filósofo, el hecho que reclama su atención no es el pasado por sí solo, como acontece al historiador, o el pensar acerca del pasado por sí solo, como acontece al psicólogo. Para el filósofo, el hecho es ambas cosas en su mutua relación. Pues el pensamiento en su relación con su objeto no es puramente pensamiento, sino que es conocimiento. De esta manera el filósofo debe pensar acerca de la mente del historiador, pero eso no implica que duplique la labor del psicólogo puesto que, para él, el pensamiento del historiador no es un complejo de fenómenos mentales, sino un sistema de conocimiento. Y tampoco duplica la tarea del historiador pensando en el pasado porque, para él, el pasado no es una serie de sucesos, sino un sistema de cosas conocidas.

Para terminar de hablar de Collingwood, justificando la realización de este trabajo, me apoyo en la historia por lo que ve a la naturaleza, el objeto, el método y el valor de ésta. Pues es una forma especial del pensamiento. Junto a esto tenemos tres condiciones: la primera condición es que tenga experiencia de esa forma de pensamiento; la razón es primero que la experiencia. En segundo lugar, la experiencia, en cualquier terreno, es obtenida a través de las vías educativas comunes y corrientes y por ello tiene que estar invariablemente atrasada. En tercer lugar y en cone-

xión con lo que acaba de decirse, todo conocimiento adquirido por vía de educación trae aparejada una ilusión peculiar, la ilusión de lo definitivo.¹

La figura de la mujer en la época de la Ilustración

Me he preguntado por la idea de la figura de la mujer en la época de la Ilustración, ya que dicha idea no se redujo a lo que lo que muchos hombres ilustrados escribieron en esa época en torno al imaginario colectivo que establecían sobre las condiciones de la mujer. La razón, decían, quedaba en exclusivo uso de los hombres ilustrados, aunque claro que había excepciones en estos círculos de hombres, como D'Alambert o Condorcet.²

En la época de la Ilustración la figura de la mujer ha sido relevante, tanto por las propuestas hechas, como por los lugares donde ellas incursionaron. Asimismo, siguiendo la crítica hecha a las costumbres de la sociedad ilustrada en Europa, existían mujeres que señalaban la identidad de la minoría ilustrada gestando, discutiendo y difundiendo nuevos valores, como anfitrionas y participantes en salones y tertulias, sociedades de lectura o demostraciones científicas, y también como protectoras de artistas y literatas.

Ejemplo de ello son las mujeres que escriben en el gabinete, conversan y discuten en espacios mixtos. Encontramos a Josefa Amar y Borbón que, en 1786, intervino en el debate de la Sociedad Económica Matritense, en la convención para admitir mujeres en el seno de ésta, para apelar a la razón, como tribunal que resuelve dudas, y al progreso, como ideales de la ilus-

¹ Cfr. R. G. Collingwood (1952), pp. 11-22.

² Catherine Larrère (2010), p. 161.

tración. En España, en este periodo fueron pioneras respecto al asunto Margarita Nelken o María del Pilar Oñate, subrayando las condiciones de las Luces en este país. Otro ejemplo es Mary Wollstonecraft, quien en Inglaterra incursionó más en el espacio de las letras con convicciones radicales y democráticas, al existir un mercado más amplio de libros.

Así pues, la figura de la mujer en la Ilustración permeó en muchos de los ámbitos de la sociedad. Hemos de notar que esto no ocurrió sólo en salones o clubes, sino en talleres, espacios literarios de debate, en la protección de escritores y más.³

Con ello, podemos y debemos reconocer, llevando a cabo la búsqueda de los elementos históricos, la importancia que tuvo la mujer en este periodo. No solo se trata de la mitificación que se hacía de ellas sobre su cuerpo, los ideales de belleza y la virtud que deberían tener, sino que debemos mencionar el espíritu de lucha, el cambio, la defensa de las mujeres que estuvieron en el movimiento ilustrado y de las que no lo estuvieron también. De la misma manera, debemos ubicar los lugares que frecuentaban y donde pudieron gestarse ideas, acciones y objetivos que dieron paso del espacio de lo privado a lo público y la crítica a esos mismos lugares. Cito a Celia Amorós:

La Ilustración “no cumple sus promesas (universalizadoras y emancipadoras) y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las luces no quieren iluminar (...) En este sentido, las mujeres de la Revolución Francesa resignificaban y, al hacerlo así, radicalizaban el discurso revolucionario (...) Pues bien, ellas los interpelaban autodesignándose como “el tercer Estado dentro del Estado”. Ponían así de manifiesto una gran incoherencia patriarcal.⁴

³ E. Martínez Ruiz, M. de Pazzis Pi Corrales, eds. (2008), pp. 209-213.

⁴ Celia Amorós (2009), p. 148.

Con base en esto, vemos que la lucha llevada a cabo por las mujeres no solamente fue por la lucha de espacios, sino por el reconocimiento que desde épocas anteriores no se había tenido. La Ilustración prometía igualdad, fraternidad y equidad para todas las personas, promesa que quedó en el imaginario. Porque no solamente los hombres no las reconocían, sino que el mismo Estado no las reconocía, resignificando la lucha de las revoluciones ilustradas y dejando ver las incongruencias del Estado y del mismo movimiento. Podemos darnos cuenta de que el carácter crítico de las mujeres presenta en la Ilustración un momento de defensa de los derechos de las personas, siendo parteaguas de luchas y de posicionamientos feministas y de un feminismo que posteriormente se extiende entre diferentes culturas. De la misma manera, nos podemos dar por enterados de que no sólo existió una Ilustración, sino varias ilustraciones, en este caso una Ilustración hecha por mujeres que se reunían en salones o talleres, puntos de encuentro para lo que implicó la Ilustración y espacios criticados también por diferentes motivos, como puede verse en la cita siguiente de Celia Amorós:

Llamaremos aquí a los procesos crítico-reflexivos de ese carácter “vetas de la ilustración” (...) Desde la posición feminista ilustrada a la que nos adscribimos, afirmamos que las culturas en que se han puesto en cuestión los roles estereotipados y subordinados de las mujeres son preferibles a aquellas en las que nunca se habría producido cuestionamiento de ese orden. A lo largo de una serie de trabajos hemos puesto de manifiesto que entre feminismo e ilustración existe un vínculo recurrente y esencial, si bien no carente de ambigüedades y complejidades. Si ha ocurrido en la Ilustración europea y ésta no ha sido la única Ilustración posible, podemos articular la hipótesis de que en las “vetas de la Ilustración” que se pueden hallar en otras culturas vamos a poder encontrar modalidades significativas de feminismo.⁵

⁵ Ibid., pp. 154-155.

La figura de la mujer en los salones y talleres

En lo que toca a los talleres, la mujer en cuanto se viste el traje pasa a convertirse en musa que enardece la imaginación del artista y lo lleva a una fuerza vigorosa de inspiración. Las diosas de los talleres necesitan ser tan artistas como el que las contrate por sesiones. La modelo necesita más que nadie la habilidad de arrancar ideas y darles expresión carnal. Pues, en la modelo, inteligencia y sentimiento constituyen necesidades tan importantes e indispensables como la corrección y la delicadeza de sus líneas. Los brocados, las flores, los tapices, las armaduras, los rasos, los encajes no darían a los talleres el aspecto de santuario que le proporciona la modelo. La modelo, así, necesita una educación artística desde su nacimiento por la influencia del sol, la naturaleza, sus tradiciones y su origen.

Por su parte, el arte escultórico ha tenido sus momentos de apogeo y de decadencia en sus talleres pero, desde siglos atrás, la inspiración de la mujer ha estado presente. Ejemplo de ello es Praxíteles, quien ponía toda su inspiración y talento en reproducir la gracia, la delicadeza en las formas y claro, también la coquetería en la expresión.

Dejando de costado las fantasías hechas por los poetas sobre la fábula, se creará por los escritos antiguos que a quien vio Praxíteles no fue a una diosa para su inspiración, sino a la mujer que vivía para el amor. En este caso a Friné, la famosa cortesana. Otro ejemplo es el de la *Venus* de Botticelli, llena de encanto delicado y melancólico que produce una profunda impresión. Pues, cuanto mayor sea el parecido entre las figuras que vemos en la realidad y las creaciones de un artista, más verosímil será que este se haya ate-

nido a la imitación de la belleza viviente: “La vida no se copia imitando telas, sino miembros que, obedientes a la sensibilidad, palpiten como la superficie del agua al impulso del aire que la estremece y ondula”.⁶

Por lo que respecta a la mujer en la literatura, ha inspirado a innumerables artistas, páginas enteras. Pero ni aun una mínima parte nos sería posible reproducir ahora. De entre todas ellas, por su mérito evidente, destaca la descripción que hace Goethe de la impresión que causa la desnudez femenina en un hombre que presencia ello por primera vez. El punto de vista estético obliga a poner sobre el tapete la cuestión no resuelta de la belleza femenina. Pues, cuando se trata de belleza, se trata de sentimiento, es decir, de cuanto hay más profundo y de más personal en cada uno de nosotros, y de más variable de persona a persona.

De todo esto se deduce que las opiniones son tan variadas como diversos los estados de ánimo en que el hombre se encuentra al tener que emitir juicio, y que el artista de la palabra o el pintor, partiendo de la naturaleza, han visto la belleza del cuerpo femenino con los ojos de la fantasía.⁷

La figura de Mary Wollstonecraft

Mary Wollstonecraft fundó en 1784, junto a sus hermanas, una escuela inconformista en Newington Green, en las afueras de Londres, que fue un lugar para mujeres en el que se reunían para tratar sobre la educación y otros temas. También fue compañía de una dama adinerada de Bath, la señora Dawson, con

⁶ Del discurso de Jacinto Octavio Picón en su recepción por la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid, Real Academia de Historia, 1902, p. 11.

⁷ Celia Amorós (1997), pp. 29-55, 59-75, 99-101

la cual acudía a reuniones en las casas de té, en su casa o en clubes. Con ello tuvo la oportunidad de hacer la crítica de estos lugares, así como de escribir su libro sobre la educación de la mujer pues, como señalo en la cita siguiente de Cristina Molina Petit, estos espacios y las personas de estos lugares, no siempre garantizaban condiciones mejores o cambios:

La adscripción de la mujer a la esfera privada significa en primer lugar (...) una delimitación de su actuación expresada en prohibiciones de trascender la esfera pública (...) las actividades de la esfera pública o son claramente inaccesibles para la mujer (como lo reconoció en su tiempo Stuart Mill) o marcan a la que se atreva a entrar en ella con un estigma de “no feminidad”, fracaso del proyecto mujer atrayendo sobre ella el descrédito o la desgracia (...) En torno al principal valor ilustrado, Razón, sucede la negación del carácter político de la mujer (y, por lo tanto, plenamente humano) y su consecuente confinamiento al mundo privado de la Necesidad.⁸

Directamente con el valor ilustrado de razón, se liga el valor de la virtud, que se ciñe a la esfera privada de la mujer. Así, la mujer virtuosa de la Ilustración, en cuanto al ideal planteado, es el ser femenino como lo dicta Dios. Pues la mujer virtuosa es la que ha trascendido las pasiones, el desenfreno carnal, se contenta con su domesticidad y su sitio dentro de la esfera privada familiar.⁹

De acuerdo con lo mencionado anteriormente por Molina Petit, dentro de la Ilustración así es como la mayoría de los hombres veía a la mujer. Pero dentro de los salones, los clubes o casas de té se venían gestando ideales, movimientos para encauzar los discursos, preceptos en favor y defensa de las mujeres,

como los que elaboró Mary Wollstonecraft vindicando los derechos de las mujeres y del hombre.

Mary Wollstonecraft realiza críticas contundentes en el periodo de la Ilustración:

El primer tipo de crítica tiene su fundamento en el encuentro entre los ilustrados y la nobleza, y la defensa en la ética caballeresca que permea la relación entre los ilustrados, las mujeres y los desprotegidos, para permitir y justificar la continuidad de las relaciones de subordinación. Por ello sus críticas tienen ante todo el interés de dotar de coherencia y consistencia al proyecto de la Ilustración con miras a su posible consecución y realización total y no que se llegue a la conclusión de que se deseaba invertir el orden de las cosas.¹⁰

He de señalar que Mary Wollstonecraft hace una crítica a los salones en un sentido porque criticaba que sólo los nobles y la burguesía pudieran crear o tener el acceso a estos lugares ilustrados. Asimismo, criticaba los manuales que tenían y debían seguir los nobles o la burguesía, a manera de comportarse de tal o cual manera en la sociedad y los lugares de encuentro, pues ese tipo de educación le impide a la humanidad desarrollar y usar la razón; es una educación para una conducta que va en contra de lo razonable y solamente busca someter a la mujer.

Es así que, para Wollstonecraft, el tener trabajo como dama de compañía, el trabajo como institutriz de los hijos de un burgués irlandés, el fundar su escuela, el ser maestra, el contacto con los y las intelectuales de la Ilustración en sus lugares de reunión y debate, su viaje a Francia, le ofrecieron la oportunidad que le permitiría conocer las casas de té, los clubes o los salones; es por ello que pudo hacer una crítica a estos sitios como lugares de encuentro.

⁸ Cristina Molina Petit (1994), pp. 115-116.

⁹ Cfr. Ibid., p.120.

¹⁰ Isaac P.J. Moctezuma Perea (2014), p. 112.

Por otra parte, un aspecto a destacar de Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de la mujer* es la crítica que hace a Rousseau, señalando que:

Sus argumentos en favor del estado de naturaleza son verosímiles, pero erróneos, digo erróneos porque afirmar que el estado de naturaleza es preferible a la civilización, en toda su perfección posible, es, en otras palabras, someter a juicio la sabiduría suprema; y la exclamación paradójica de que Dios ha creado todas las cosas bien y que el error ha sido introducido porque la criatura que él formó, sabiendo lo que hacía, es tan poco filosófica como impía.¹¹

La crítica de Wollstonecraft a Rousseau va contra la concepción idealizada y perjudicial que éste tiene de las mujeres, en especial en su obra *Emilio*. Wollstonecraft objeta a Rousseau en el sentido de que él confinaba deliberadamente a la mujer a un rol de dependencia y debilidad, puesto que diseñaba la educación de la figura femenina, Sofía, no para desarrollar su razón o carácter moral, sino exclusivamente para complacer y ser útil al hombre. Esta educación sesgada, plantea Wollstonecraft, reducía a la mujer a ser un mero objeto que se dejaba guiar por los sentidos o una compañera que debía ser sumisa, y que por ende se sumergía en la ignorancia, la vanidad y en la manipulación. Por otro lado, para Wollstonecraft, la felicidad y la virtud sólo pueden alcanzarse mediante el ejercicio de la razón, una capacidad que Rousseau niega o limita intencionalmente en las mujeres. Es por ello que su crítica no es sólo pedagógica, sino profundamente política y moral, pues ve en la propuesta de Rousseau un sistema que mantenía la sumisión o el relegar a la mujer de lugares impidiéndole alcanzar su dignidad como una persona racional y humana a la par del hombre.

Conclusión

La mujer ha inspirado y ha hecho innumerables páginas escritas. Artistas de distinta índole para y a la hora de realizar una creación literaria han evocado la armonía de la belleza de la mujer con la mayor excelsitud de las palabras o las impresiones. Pero es así como la mujer, modelo, que pasa a vestir traje, que es musa, diosa de los talleres, necesita ser tan artista como quienes elaboran, arrancan las ideas y les dan su expresión carnal.

La figura de la mujer en la Ilustración, y claro ejemplo de ello es Mary Wollstonecraft, trasciende el imaginario colectivo patriarcal que confinaba a la mujer a la esfera privada y la definía por la virtud doméstica que debería ostentar. Al margen de la promesa incumplida de universalización y emancipación del movimiento ilustrado, mujeres como Mary Wollstonecraft no sólo desafiaron estos roles a través de su crítica a la educación, a los manuales de conducta y a los espacios elitistas de discusión. Wollstonecraft denunció que negar la racionalidad femenina era incompatible con los valores ilustrados; vemos cómo Wollstonecraft logró ser ilustrada en su justa medida, con sus luchas, sus esfuerzos, sus obras (como *Vindicación de los derechos de la mujer*, *Vindicación de los derechos del hombre*, *Reflexión sobre la educación de las hijas*, entre otras). Por tanto, Mary Wollstonecraft emerge como una figura clave para entender la dimensión crítica femenina dentro de la Ilustración. A través de su lucha pudo observar y cuestionar de primera mano las prácticas excluyentes que marcaban la vida social ilustrada. Su crítica a los salones, a la educación restrictiva y a los manuales de conducta revela cómo la supuesta racionalidad ilustrada operaba en detrimento de las mujeres, limitando su autonomía y reforzando su confina-

¹¹ Mary Wollstonecraft (2005), pp. 57-58.

miento a lo privado. Al reivindicar la educación y los derechos de las mujeres, Wollstonecraft mostró que la verdadera universalidad ilustrada sólo podía alcanzarse reconociendo a las mujeres como sujetas racionales y políticas. Su trayectoria evidencia que la emancipación femenina comenzó en estos espacios de tensión, donde las mujeres desafiaron las normas establecidas y ampliaron los horizontes del pensamiento moderno.

La lucha femenina se centró no sólo en la conquista de espacios públicos, sino en el reconocimiento de su plena humanidad a través de la razón. La existencia de estos movimientos, espacios de encuentro y debate, se convierte en un parteaguas esencial, demostrando que el carácter crítico de las mujeres fue el germen de una lucha de reconocimiento que se erigió como la defensa de los derechos humanos donde las luces originales de la Ilustración eligieron no iluminar.

A través de este análisis, he intentado demostrar que la historia de la Ilustración, lejos de ser el relato unitario hecho por sus principales exponentes masculinos, es una realidad compleja y ambigua. Al realizar el trabajo junto a Collingwood, he podido ir más allá de lo definitivo y esclarecer las construcciones narrativas que históricamente confinaron a la mujer. Esta labor crítica ha revelado cómo el discurso ilustrado del hombre sobre la razón, y el hecho de ligar la virtud de la mujer a lo doméstico de manera impuesta, relegó a esta última al ámbito privado, queriendo transformarla en objeto de una percepción estética y en la depositaria de buenos valores que decían debía tener, pero negándole la plenitud de su ser político y su humanidad.

Con este estudio he puesto el acento en los procesos reflexivos donde las mujeres, como Mary Wollstonecraft, desarrollaron un carácter crítico que expuso las fallas del sistema, al autodesignarse como “el

tercer Estado dentro del Estado”, como señala Celia Amorós, vindicando la razón para sí mismas, y usándola no solo para criticar los manuales de conducta y la educación deficiente, sino para resignificar la promesa de igualdad. El movimiento feminista que nace en este periodo es la prueba irrefutable de que la mujer no fue una mera sujeta pasiva, sino el motor que obligó a la Ilustración a confrontar sus propios principios. La lucha por el acceso a la razón y al espacio público es, en última instancia, el gesto que garantiza la vigencia de la Ilustración verdadera y la defensa de los derechos humanos.

Referencias

- Amorós, C. (2009). *Vetas de la ilustración*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, C. (1997). *El desnudo femenino (recopilación de opiniones)*. Barcelona: s/e.
- Collingwood, R.G. (1952). *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Larrére, C. (2010). *¿Sexo o rango? La condición de las mujeres en la filosofía de la Ilustración*. En Fauré, Ch. (coord.) *Enciclopedia histórica y política de las mujeres: Europa y América*. Madrid: Akal.
- Martínez Ruiz, E., de Pazzis Pi Corrales, M. (eds.) (2008). *Ilustración, ciencia y técnica en el siglo de oro español*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Moctezuma Perea, I. (2014). La crítica de Mary Wollstonecraft a la ética cortesana y caballeresca, en Platas, V., y Toledo, L. (coord.). *Filósofas de la modernidad temprana y la Ilustración*. Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la ilustración*. Barcelona: Anthropos. 1994.
- Wollstonecraft, M. (2005). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Istmo.



Gabriel Torres, *Ángel*. Óleo sobre tela, 200 x 130 cm., 2020.

¿HUBO PERSONAJES CON RASGOS ILUSTRADOS EN LA NUEVA ESPAÑA?

Lucca Virrueta Arroyo

Facultad de Filosofía, UMSNH

¿Hubo Ilustración aquí, en lo que antiguamente se conocía como Nueva España? Esto representa un problema ya que se ve a la Ilustración como una muestra o señal de pensamiento crítico y progreso en diversas áreas del conocimiento, y aunque hay opiniones divididas al respecto, el pensar que no hubo Ilustración en la Nueva España es preocupante porque quiere decir que no existió originalidad alguna en ninguna de las áreas del conocimiento. Creo que una de las figuras más emblemáticas y memorables del siglo XVIII podría ayudarnos a vislumbrar si hubo características de ilustración en algunos personajes de la Nueva España. Para este ensayo usaré a Kant con su texto *¿Qué es la Ilustración?*, donde menciona ciertas características que deberían poseer los ilustrados. Para contrastar utilizaré también a Jaime Labastida con su artículo *La Ilustración novohispana*, al cual contraargumentaré apoyándome en un capítulo de Enrique Dussel de su obra *Política de la liberación* titulado “En la dependencia de la modernidad madura. Algunos temas para una historia de la política en América Latina”.

Apartado I

Comencemos con el autor: ¿Por qué Kant y no algún otro personaje del siglo XVIII? Porque, a mi parecer, creo que se trata de uno de los mejores exponentes y me atrevería a decir que es un gran representante de ese siglo, por su incitación a pensar por sí mismo, por su motivación a la autonomía de las personas y a que se emancipen de sus tutores, esto último que menciono es notorio en su breve texto *¿Qué es la Ilustración?* Puede que sea un escrito breve pero no inútil.

Este texto menciona aspectos importantes de lo que podría ser una época ilustrada y lo que la caracteriza. Por ejemplo, se nos menciona al inicio de la lectura que “*La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*. La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro”.¹ Representa su liberación porque se separa del intelecto del otro para aventurarse a pensar por sí mismo y servirse de su propio conocimiento para aprender de forma autodidacta. Algo que Kant nos menciona explícitamente es que es viable tener a cier-

¹ Emmanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2015, p. 25 (cursivas de Kant).

to tutor que nos oriente pero que, en un determinado momento, debemos emanciparnos de esa figura.

La figura del tutor es problemática, porque en diversas ocasiones —y al parecer es una situación de antaño— estos mismos tutores que te orientan, te incitan a saber más con los libros que te prestan, con los conocimientos que ellos te proporcionan, etc. Pero a la hora de que uno quiere indagar más por cuenta propia, puede que te digan “No te salgas de aquí”, “así no es, mejor no hagas eso y ve por esta ruta”, entre un sinfín de cosas más² que terminan por desanimarnos a seguir indagando en determinadas cosas; nos volvemos miedosos, flojos, dependientes del otro y terminamos por quedarnos al lado del tutor.

Otro asunto que Kant menciona es:

Quien se desprendiera de ellas apenas si se atreviera a dar un salto inseguro para salvar una pequeña zanja, pues no está acostumbrado a los movimientos desembarazados. Por esta razón, pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad y proseguir, sin embargo, con paso firme.³

De esta cita interpreto que Kant nos podría decir que no importa cuánto tardes, o cuánto miedo sientas al respecto, debes intentarlo, lo importante es que te atrevas a brincar esa zanja, a ser independiente: *¡Sapere Aude!*⁴, para que así podamos “(...) ampliar nuestros conocimientos, depurarlos del error y, en general, avanzar hacia el estado de su Ilustración.”⁵

Ahora, el autor de la *Crítica de la razón pura* no solo se queda ahí sino que también nos menciona

que, de manera resumida, un ilustrado, ya sea soldado, sacerdote o docto en algún tema, debería de ser capaz de criticar el propio sistema del que es parte (la iglesia, el ejército, la academia, etc.) delante del público, pero como conocedor del tema, aunque en la privacidad de su lugar de laburo debe de moderarse debido al cargo que tiene. Esto último puede hacerse sin problema alguno siempre y cuando no perturbe la religión interior. Por ejemplo: puede que, a media misa, el predicador no crea en algunas de las cosas que menciona a sus feligreses, sin embargo, mientras no le perturbe en su conciencia, debe de hacer lo que su cargo le manda ya sea que crea o no y, además, estando fuera de la iglesia, puede criticarla, pero como docto en el tema.⁶

Apartado II

Ahora, usaré las características mencionadas como punto de referencia para así, en la medida de lo posible, contrargumentar lo que menciona Labastida en su texto *La Ilustración novohispana*, específicamente esta parte de la que me permitiré hacer una cita larga:

(...) cuando se examina con un poco más de atención el contenido real de todas sus propuestas (incluida la de Hidalgo, que diserta sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica) se puede advertir que, en realidad, lo que intentaron esos pensadores (escolásticos) fue renovar la filosofía escolástica. Hidalgo dice “que el verdadero método de estudiar Teología es juntar la escolástica con la Positiva” y otras semejantes. El movimiento de renovación en el interior de la escolástica novohispana se producía, pues, cuando en Francia

² Cfr. Ibidem., pp. 25-26.

³ Ibid., p. 26.

⁴ Ibid., p. 25.

⁵ Ibid., p. 30.

⁶ Cfr. Ibid., pp. 28-30.

hacía eclosión el racionalismo; cuando en Inglaterra se fundaba el empirismo en las obras de Locke, Hume o Berkeley; cuando Kant estaba a punto de iniciar su revolución copernicana en Prusia. La crítica a la escolástica tardía se había dado en Europa dos siglos atrás. España y Nueva España tenían un atraso abismal en su tránsito a la modernidad.⁷

O para decirlo de forma resumida: Labastida no cree que hubiera Ilustración en la Nueva España, y mucho menos personajes ilustrados, debido a que solo hubo una renovación de la escolástica y que, comparada con Europa y los autores que más hicieron ruido con sus ideas en su momento, esa renovación está atrasada. Para comenzar a cuestionar a Labastida me gustaría retomar lo que hace un momento mencionaba acerca de Kant, quien nos decía que “(...) pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad y proseguir, sin embargo, con paso firme.”⁸ En la cita de Labastida, podemos notar que él menciona que Hidalgo quería reunir la teología escolástica y la positiva para poder estudiarla de una mejor manera, cosa que, a mi parecer, no está mal; además, dio ese paso que muchos no se atrevieron a dar. Por otro lado, algo que no menciona Labastida e ignora por completo es el contexto en el que se vivía en aquellos tiempos. O sea, que en la Nueva España todavía se tenía una presencia muy fuerte de la religión y se tomaba a sus representantes como figuras de autoridad. Si hemos de ser quisquillosos, debemos recordar entonces lo que Dussel nos decía: “El imaginario popular daba autoridad última a sus ritos y creencias religiosas —anteriores y poste-

riores a la conquista—, por lo que frecuentemente un arzobispo tenía más autoridad que el propio virrey (...).”⁹ Ahora, en un lugar donde todavía la iglesia tenía cierta autoridad predominante, ¿cómo se espera que se diera “la crítica radical a la autoridad (...)”¹⁰ si se le tenía un profundo respeto e inclusive cierta admiración a las figuras religiosas?

Además, resulta un poco injusta esta comparación de un lugar con otro y estamos en cierta desventaja, o al menos nuestros ancestros lo están, debido a lo poco que conocemos hoy en día acerca de ellos. Como lo decía Francisco Xavier Clavijero cuando afirmaba “que la cultura amerindia es comparable a las grandes culturas clásicas de la humanidad (como la egipcia, la griega o romana)”.¹¹ Que no conozcamos hoy en día ciertos registros, no quiere decir que no hayan existido, ya que hay gente como Clavijero que conoció más de estas culturas y no solo eso, sino que las elevaba al mismo estatus que las clásicas.

Puede que, efectivamente fuera “tímido” o que “ni siquiera contaría como paso hacia adelante, sino un retroceso”. Podemos decir que sería poco si se compara con Europa, pero si lo comparamos en su mismo campo sin necesidad de ver fuera, esto refleja una de las características que nos mencionaba Kant en su texto. Recordemos: la Nueva España era un lugar donde la religión todavía estaba muy presente, a diferencia de Europa, y específicamente de Francia: “parece haber una tendencia natural en muchos a concebir la Ilustración Francesa primordialmente como una crítica destructiva y una abierta hostilidad

⁷ Jaime Labastida, “La Ilustración novohispana” en *Revista de la Universidad de México*, número 97 (marzo 2012), p. 15.

⁸ Kant, op. cit., p. 26.

⁹ Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 404-405.

¹⁰ Labastida, op. cit., p. 18.

¹¹ Dussel, op. cit., p. 409.

contra el cristianismo o, por lo menos, contra la iglesia católica”.¹² Se quiso dar un paso para renovar la escolástica, mejorarla, cosa bastante plausible a mi parecer. Continuemos ahora con el autor de *La Ilustración novohispana*.

Me gustaría señalar algo que podría constituir un error en lo que dice Labastida:

(...) todas las discusiones filosóficas del siglo XVIII novohispano fueron hechas dentro de los límites teóricos y sin rebasar jamás las fronteras ideológicas de la ortodoxia religiosa. No hubo en Nueva España ninguna Ilustración, en estricto sentido, sino un tímido esfuerzo por renovar la filosofía escolástica, dentro de sus propias normas.¹³

Labastida considera como verdadera Ilustración:

la crítica radical a la autoridad, la utilización del método experimental, la redacción y la publicación de todos sus escritos en lengua vulgar, el reclamo a la razón para dilucidar todos los asuntos, la exaltación de la tecnología moderna; un concepto político de pueblo que va más allá de los ayuntamientos medievales de la Nueva España; las tesis de la separación de poderes; la manumisión de los siervos; el reparto agrario, la economía política de mercado, la idea de que la riqueza de las naciones reside en el trabajo (...).¹⁴

Considero que lo que dice Labastida yerra porque no toma en cuenta el contexto de la Nueva España; para comenzar, continúa acarreado o apresurando a una colonia que poco después se independizará y no tiene las mismas herramientas que ya existían en otros lugares. Además de que hay un cierto eurocen-

trismo en su argumentación, que es notorio en la forma de descripción de las características “ilustradas”, ya que, en algún momento de la lectura nos llega a mencionar que solo se vio una pizca de originalidad cuando llegaron mentes españolas.¹⁵

¿Por qué minimizar los logros que poco a poco se fueron dando en la Nueva España? Alguien podría decirme tranquilamente: “pero eso fue hasta que tuvimos cierta influencia de pensadores españoles”. Puede ser que sí, pero si somos estrictos, ¿quiénes no recibieron influencia de alguien? Platón fue inspirado por Sócrates; Aristóteles fue influenciado por Platón; San Agustín de Hipona se inspiró en Platón, Plotino y otros; Santo Tomás de Aquino estaba influenciado por Avicena y Aristóteles. Lo más importante del conocimiento no es ostentarlo sino ver qué harás con él; en la Nueva España, lo usaron para emanciparse contra la dependencia española y la educación autoritaria, y se produjo la primera crítica al eurocentrismo.¹⁶

No solamente esto. Dado que Labastida no toma en cuenta el contexto de la colonia y quiere que el niño de seis años le explique la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, obviamente tampoco toma en cuenta sus avances o logros, aunque sí podría verlos: no es lo mismo una pieza de jade que un diamante. Por suerte para nosotros, hay varias personas que sí pusieron mucha atención en los logros de los antepasados, como Carlos de Sigüenza y Góngora, Rafael Ocampo, Francisco Xavier Alegre, María del Carmen Rovira y claro, Enrique Dussel, siendo este último el que tomamos como referencia.

Sin embargo, hay algo que me gustaría aclarar. Podría concederle a Labastida el juicio sobre la ma-

¹² Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, Vol. 6, Barcelona, Ariel, 1996, p. 15.

¹³ Labastida, op. cit., p. 15.

¹⁴ Ibidem, p. 16.

¹⁵ Cfr. Ibid., p. 19.

¹⁶ Cfr. Dussel, op. cit., pp. 401 y ss.

linterpretación y malformación que en algún momento se quiso hacer sobre el mensaje de las obras de Sor Juana Inés de la Cruz, según la cual y de alguna forma, en su poema *Primero sueño* se exponía el método de René Descartes. Esa malinterpretación es el ejemplo perfecto de que se tenía muy presente el eurocentrismo y no se volteaba a ver correctamente ni nuestros propios logros, y mucho menos nuestras propias figuras intelectuales fuertes. Había defectos, pero no eran incorregibles.¹⁷

Por su parte, Enrique Dussel, en su obra llamada *Política de la liberación*, específicamente en el parágrafo 11, hace un exhaustivo análisis tanto de la política como de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano en general. En un determinado momento nos cuenta todo lo opuesto a lo que sostiene Labastida. Por ejemplo: “Benito Díaz de Gamarra dice que hay que dejar de lado ‘aquellos sempiternos ejercicios, disputas, logomaquias de los universales, del ente, de la razón, de las formas sustanciales, de la unión y de todos los compuestos, y de 600 obras de este género, con la que los ingenios son atormentados y aburridos’. Se observa el fin de la escolástica y el comienzo de una crítica a un orden vigente que, por una parte, los Borbones quieren seguir imponiendo”.¹⁸

Conclusión

Como conclusión me gustaría aclarar y completar algunas ideas. Quiero decir que es más que notoria mi postura respecto a lo que menciona Labastida, aun-

que igualmente la haré explícita: no estoy de acuerdo, al menos en lo que respecta a representantes o personajes de la época ya que, a mi parecer, el autor se equivoca no viendo cuidadosamente a estos personajes y radicalizando su propia postura (“hasta que llegaron los españoles todo fue mejor”). Me causa un disgusto casi indescriptible el cómo se atreve a entender a Europa como única vía y camino, cuando las circunstancias son completamente diferentes tanto de un lado como del otro. Como último detalle, se me podría decir: “¿qué pasa si por servirme de mi propia inteligencia termino lastimando a alguien?” Primero, deberías buscar ayuda para ver si efectivamente entendiste, después, ya con un bagaje más abundante, podrías investigar por tu cuenta para especializarte en ello o solo para revisar que no tengas errores.

Referencias

- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación*. Madrid: Trotá.
- Copleston, F. (1996). *Historia de la Filosofía. Vol VI de Wolff a Kant*. Traducido por Manuel Sacristán, 9 vols. Barcelona: Ariel.
- Kant, E. (2015). “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*. México: FCE. pp. 25-34.
- Labastida, Jaime. “La Ilustración novohispana” en *Revista de la Universidad de México*, número 97 (marzo 2012), pp. 13-19.

¹⁷ Cfr. Labastida, op. cit., p. 16.

¹⁸ Dussel, op. cit., p. 408.



Gabriel Torres, *El quiote*. Óleo sobre tela, 100 x 130 cm., 2024.