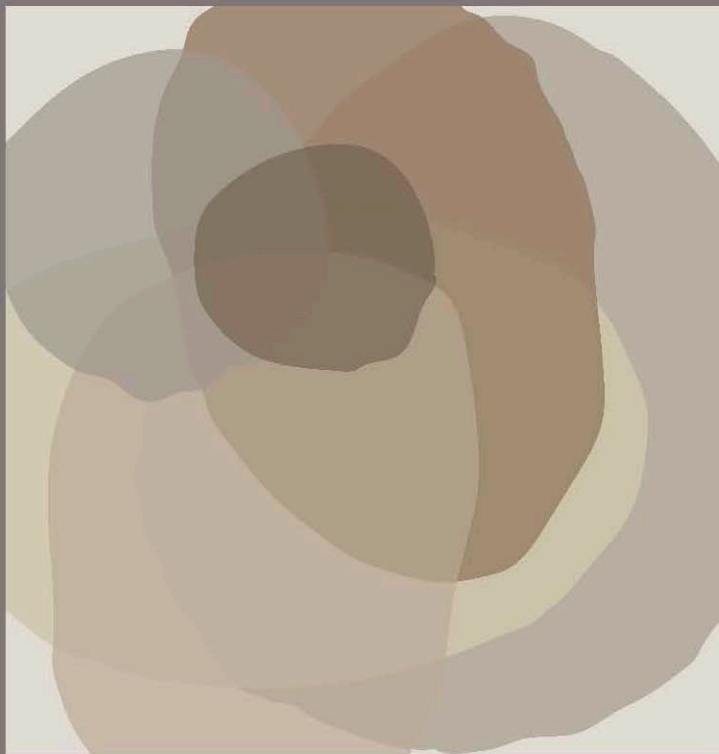


XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



Kant en la filosofía contemporánea: la impronta de un genio

Año 30 / Vol. 1 / No. 115 / 31 de julio de 2021

DIRECTORIO GENERAL

Rector: Dr. Luis Arriaga Valenzuela, S.J.

Presidente de ITESO AC: Mtro. Guillermo Martínez Conte

Directora General Académica: Dra. Catalina Morfín López

Director del Departamento de Filosofía y Humanidades: Mtro. Rubén Corona Cadena, S.J.

EQUIPO EDITORIAL

Director: Dr. Miguel Fernández Membrive

Director fundador: Dr. Jorge Manzano Vargas, S.J. (†)

Coordinación: Mtro. Carlos Sánchez Romero

Diseño de portada: Mtra. Andrea Fellner Grassmann

Diagramación: Rocío Calderón Prado

Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO

Traductor: William Quinn

Asistente general: Lic. Saraf Salazar Rivera

Asistente editorial: Lic. Antonio Cham Fuentes

CONSEJO ASESOR

Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

Mtro. Jaime Federico Porras Fernández, S.J., Buena Prensa, Cd. de México, México

Dr. Martín Torres Sauchett, S.J., Universidad Iberoamericana, Torreón, México

Dr. Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México/El Colegio de México/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Mtro. Teófilo Guzmán Anell, S.J., Universidad Iberoamericana, Puebla, México

Dr. Luis García Orso, S.J., SIGNIS de México y Consejo Editorial Jesuitas de México

Dr. Alexander Paul Zatyрка Pacheco, S.J., Universidad Iberoamericana, León, México

Dr. Diego Martínez Martínez, S.J., Centro Cultural Loyola, Monterrey, México

Dr. Juan Carlos Henríquez Mendoza, S.J., Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Miguel Fernández Membrive, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Dra. Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Mtra. Marta Petersen Farah, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Dr. Demetrio Zavala Scherer, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Mtro. Carlos Sánchez Romero, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Xipe toték. Revista semestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 30, No. 115, enero-junio de 2021 es una publicación semestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, CP 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Miguel Fernández Membrive. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa en los talleres de Imprejal, SA de CV, Nicolás Romero 518, Colonia Villaseñor, Guadalajara, Jalisco, México, CP 44290. Este número se terminó de imprimir el 31 de julio de 2021 con un tiraje de 500 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, AC (ITESO).

Kant en la filosofía contemporánea: la impronta de un genio

- **Presentación** 5
Miguel Fernández Membrive

- **Kant en la filosofía contemporánea:
la impronta de un genio**
 - LA TERCERA *CRÍTICA* Y LA NUEVA ESCUELA FRANCESA 8
Leopoldo Tillería Aqueveque

 - EL DEBER EN LA ÉTICA DE KANT Y EL DEBER 25
EN LOS DERECHOS HUMANOS
Gerardo Ballesteros de León

- **Acercamientos filosóficos** 59
 - SOBRE LA FILOSOFÍA DE *NUESTRO MOMENTO*
Jorge Ordóñez Burgos

- **Cine y literatura** 91
 - SOBRE *NOMADLAND*
Luis García Orso, S.J.

 - LAS MALAS: REIVINDICACIÓN DE LA ALEGRÍA TRAVESTI* 94
José Miguel Tomasena

● **Justicia y sociedad**

EL APOSTOLADO SOCIAL DE LOS JESUITAS EN MÉXICO 97
Gabriel Mendoza Zárate

SOBRE LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LAS PLÁTICAS 146
DE JUAN MARTÍNEZ DE LA PARRA, S.J. (CA. 1652–1701)
Ramón Manuel Pérez Martínez

Presentación

En la disciplina filosófica ha llegado a pensarse que un “clásico” es aquél cuya obra resulta simultánea con cualquier presente, y que por lo tanto permanece como un contemporáneo. Immanuel Kant, según ello, no sólo sería un clásico, sino posiblemente el más clásico de los filósofos clásicos; el pensador más influyente en la historia de la filosofía después de Aristóteles. Ésta, sin duda, es una hipótesis plausible, y a tenor de ella fue que decidimos, en medio del —para muchos— aciago 2020, el título de este número de verano y el tema de su primera carpeta.

En esta carpeta temática no pretendemos, desde luego, demostrar una hipótesis de tal envergadura (ni una revista es el mejor canal para hacerlo), pero sí aspiramos a dejarnos guiar un poco por ella. Nuestra intención es tomarle el pulso al interés que sigue suscitando el filósofo de Königsberg y escudriñar su legado contemporáneo en cualquiera de las tres grandes áreas —epistemología, ética y estética— a las que dedicó su programa crítico. En este número 115 y en tal tesitura ofrecemos los dos primeros artículos.

En el primero de ellos, su autor, Leopoldo Tillería Aqueveque, bajo la denominación de “nueva escuela francesa” repasa los rasgos de una renovada recepción francófona del pensamiento de Kant (de antecedente posestructuralista), la cual tendría como hilván común el interés en la tercera *Crítica*, especialmente por reconocer en ésta una cierta *arquitectónica*. Tal recepción, de sesgo predominantemente fenomenológico, hallaría “su fundamento —en pleno corazón de la *Crítica de la facultad de juzgar estética*— en la idea de un sujeto emocional del que Kant parece haber huido tan rigurosa como silenciosamente”.

En el segundo artículo, firmado por Gerardo Ballesteros de León, se propone una reflexión en torno a la repercusión del pensamiento ético de Kant en el concepto, el fundamento y la cultura de los derechos humanos. Ballesteros arguye que, si bien estos derechos conservan el sello kantiano en sus pretensiones de universalidad y racionalidad, también pervierten su carácter estrictamente moral cuando en su práctica histórica sucumben a ciertas “ilusiones trascendentales” (la nación, la identidad, la felicidad). Por ello al final de su artículo el autor clama por una cultura de los derechos humanos que no desvincule derecho y deber; que asuma, en este sentido, la condición de persona como única fuente de libertad y responsabilidad, esto es, como único *sui-juris*.

Nuestra segunda carpeta, *Acercamientos Filosóficos*, como es sabido, no se ciñe a alguna temática específica. Tan es así que en esta ocasión proponemos un artículo que —con alguna ligereza— podría pensarse en las antípodas de la primera carpeta. En este texto Jorge Ordóñez Burgos pone a consideración del lector una meditación crítica sobre los modos habituales en que se estudia y se practica la filosofía. El autor aboga por una filosofía atrevida y no comodina, que asuma su propio tiempo, lugar y *momento* como objeto vivo de reflexión, en lugar de refugiarse en el tantas veces estéril y excluyente ejercicio de recapitulación de su *ayer*.

En nuestra tercera carpeta, *Cine y Literatura*, presentamos, respectivamente, dos reseñas. La primera, a cargo de Luis García Orso, S.J. —nuestro principal colaborador en la sección cinematográfica—, sobre *Nomadland*, un filme de la cineasta Chloé Zhao que invita a acompañar la historia y el viaje perseverante de Fern, mujer en torno a los 60 años que encarna el desarraigo tanto como la dignidad y la esperanza de “gente que sigue, a pesar de todo”; no por inercia, sino por genuina lealtad a la vida. Por su parte, José Miguel Tomasena —ya un habitual colaborador en la sección literaria— nos reseña *Las malas*, novela de Camila Sosa Villada que también acompaña la historia de *otras* que siguen, a pesar

de todo; en este caso, una comunidad de travestis en la ciudad de Córdoba, Argentina, cuyos miembros convierten la fiesta, la solidaridad y el humor en antídoto contra su condición marginal y la violencia que padecen y ejercen.

Finalmente, en nuestra cuarta y última carpeta, *Justicia y Sociedad*, esta vez publicamos dos artículos. En el primero de ellos, Gabriel Mendoza Zárate recorre la trayectoria histórica (1891–2017) en la que fueron configurándose la comprensión y la práctica actuales del *apostolado social* en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. El autor reconoce varias fases en ese proceso, todas inspiradas en la estima de Ignacio de Loyola “por los pobres, enfermos y marginados”, pero también determinadas, cada una, por las particulares condiciones históricas y el diagnóstico de sus principales retos espirituales y sociales.

El segundo artículo de esta carpeta comparte con el anterior un enfoque predominantemente historiográfico. En éste, Ramón Manuel Pérez Martínez introduce la figura del jesuita y predicador novohispano Juan Martínez de la Parra, S.J. (ca. 1652–1701) con la finalidad de destacar sus destrezas oratorias —a través de argumentos inductivos o *exempla*—, clasificar los temas principales de sus *pláticas* y revelar el tipo de dimensión política que el orador despliega en ellas, a partir de lo cual el autor concluye que Martínez de la Parra “enseñaba con cuentos la buena conducción de la república; pero, a diferencia de los ‘espejos de príncipes’ medievales, hablaba y escribía para el pueblo llano”.

En estos tiempos de fragilidad e incertidumbre, pero ya también de esperanza, en *Xipe totek* tenemos presentes a nuestros electores y les agradecemos el interés con el que mantienen viva la revista. ✕

Miguel Fernández Membrive

La tercera *Crítica* y la nueva escuela francesa

Leopoldo Tillería Aqueveque*



Recepción: 22 de febrero de 2021
Aprobación: 17 de marzo de 2021

Resumen. Tillería Aqueveque, Leopoldo Edgardo. *La tercera Crítica y la nueva escuela francesa*. Propongo el término “nueva escuela francesa” para aglutinar algunas recepciones contemporáneas centradas en la arquitectónica de la tercera *Crítica*. Los comentarios de los filósofos galos Alexis Philonenko, Baldine Saint Girons y Frank Pierobon —representantes de dicha nueva escuela— ponen en liza el verdadero conflicto en la última *Crítica* entre fenomenología y epistemología, o, si se prefiere, experiencia emocional y trascendentalidad. La bipolarización del filósofo prusiano entre juicios sintéticos y juicios analíticos muestra entonces la paradoja de una filosofía trascendental flanqueada, por un lado, por una arquitectónica de la ciencia, y, por el otro, por una arquitectónica de la razón. Este último flanco, según la crítica francófona, sería precisamente la arquitectónica de la *Crítica del juicio*.

Palabras clave: epistemología, fenomenología, Kant, posestructuralismo, tercera *Crítica*.

Abstract. Tillería Aqueveque, Leopoldo Edgardo. *The Third Critique and the New French School*. I coin the term “New French School” to bring together different contemporary receptions that revolve around the architecture of the third *Critique*. The comments made by the French philosophers Alexis Philonenko, Baldine Saint Girons and Frank Pierobon—representatives of this new school—lay bare the real conflict in the last *Critique* between phenomenology and epistemology, or, if you will, between emotional experience and

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Académico e investigador del Área de Tecnologías de la Información y Ciberseguridad en la Universidad Tecnológica de Chile. leopoldo.tilleria@inacapmail.cl

transcendentality. The bipolarization of the Prussian philosopher between synthetic judgments and analytical judgments thus shows the paradox of a transcendental philosophy flanked on the one side by an architecture of science and on the other by an architecture of reason. This latter flank, according to the francophone critique, would be precisely the architecture of the *Critique of Judgment*.

Key words: epistemology, phenomenology, Kant, post-structuralism, third *Critique*.

Introducción

A pesar de la hegemonía de la crítica alemana, la relación de Kant con el pensamiento francés ha bregado por imponerse en el escenario filosófico. Haciendo un deliberado reduccionismo, podría decirse que en la interpretación del filósofo de Königsberg se ha jugado una segunda guerra franco-prusiana en la que, aparentemente, han sacado ventaja los teutones; no sólo porque el interpretado es parte —no voluntaria— de uno de los bandos, sino porque, y sobre todo, los “locales” han contado en sus filas con comentaristas, muchos de ellos neokantianos, de nivel portentoso. Sólo algunos de ellos son los siguientes: Hermann Cohen, Heinrich Rickert, Stephan Körner, Hans-Georg Gadamer, Theodor Adorno e, incluso, el mismo Martin Heidegger y, ¡cómo no!, Hannah Arendt, por no hablar de filósofos más contemporáneos como Reinhard Brandt, Dieter Lohmar y Christel Fricke.

Pero el asunto que me interesa tratar en este trabajo no es la conexión alemana de Kant. Lo que quiero desarrollar, aunque de modo preliminar, es la relación entre Kant y Francia, a propósito de la nutrida e influyente crítica hecha por algunos autores franceses en torno al dictum kantiano, especialmente durante las últimas décadas. Ahora, pensado desde la propia bitácora de Kant, es sabida la simpatía del filósofo prusiano por la Revolución francesa; pero primordialmente por los principios que ésta encarnaba, a tal punto que no son pocos quienes han visto en el alemán la imagen de un consumado revolucionario.

Sobre esta conexión de los fundamentos racionales de la filosofía práctica y política de Kant es posible constatar en Francia, a finales de la década de los sesenta del siglo XX, la irrupción de una teoría posestructuralista que aglutinaba por igual desarrollos filosóficos, literarios, psiquiátricos y semióticos. A tal amalgama de posiciones teóricas yo la llamaría, un poco abusivamente, “escuela posestructuralista francesa”. Aunque sus representantes son archiconocidos, y puesto que acabo de enumerar a varios pensadores germanos, quisiera nombrar algunos posestructuralistas franceses que han centrado sus trabajos —muchos de los cuales yo calificaría de esenciales— en el kantismo: Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Georges Bataille, Roland Barthes, Jacques Lacan, Julia Kristeva, Michelle Foucault y Pierre Klossowski. Todo esto con la salvedad de que estos diez autores —y seguramente varios más— no podrían encajar en una misma línea filosófica, ni francesa, ni posestructuralista, ni, menos aún, kantiana. Lo que intentaré en el presente artículo será poner en juego —como ya anunciaba el título— la idea de lo que denominaré arriesgadamente “nueva escuela francesa”, término que muestra con cierta claridad que es posible reunir en un mismo grupo algunos pensadores francófonos que han desarrollado, aunque por líneas paralelas, una renovada recepción de la filosofía de Kant, en especial de la tercera *Crítica*. Al respecto, si hubiera que reconocer un hilván común a la crítica neo-francesa, éste sería precisamente su interés en una cierta arquitectónica de la *Crítica del juicio* (en lo sucesivo, *CJ*). Esta idea no es nueva y ya fue elaborada por pensadores de la talla de Daniel Dumouchel, para quien la última *Crítica* abre el camino a una interpretación romántica e idealista de la estética filosófica de Kant y proporciona el material para el fundamento metafísico de las filosofías del arte posteriores, en la medida que reaviva la analogía entre belleza y finalidad natural.¹

1. Daniel Dumouchel, “Genèse de la Troisième Critique: le rôle de l'esthétique dans l'achèvement du système critique” en Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 18-40.

Primero, comentaré brevemente la escuela posestructuralista francesa. Segundo, discutiré la recepción de Kant en la nueva escuela francesa, personificada —con un sesgo imposible de soslayar— en los filósofos Alexis Philonenko, Baldine Saint Girons y Frank Pierobon. Por último, intentaré corroborar mi intuición de que su crítica a la filosofía de Kant se centra, con todos los matices del caso, en la arquitectónica de la *CJ*.

La crítica posestructuralista francesa

Sin tener en cuenta las ideas de los posestructuralistas franceses, costaría entender cómo esta nueva escuela francesa ha comprendido a Kant. Tales ideas podrían formar por sí mismas una doctrina sobre el filósofo prusiano. Abordaré dos interpretaciones que creo fundamentales sobre la filosofía de Kant en general y la *CJ* en particular. Se trata de las recepciones de Deleuze y Derrida, quienes, desde posiciones posestructuralistas distintas, cambiaron definitivamente la manera de ver la tercera *Crítica*.

En la comprensión de Deleuze, y como señala la filósofa lituana Jūratė-Baranova, la tercera *Crítica* parece ser la más importante de las tres, ya que considera la capacidad de armonizar el fundamento de las dos primeras, que se completarían sólo en la última. En todo caso, lo fundamental en la crítica deleuziana sería la noción de fuerzas en juego en la convivencia armónica entre imaginación y entendimiento.² Más aún, Deleuze entenderá el sistema de Kant a partir de la idea de una crítica inmanente, es decir, el método trascendental no sería sino la fórmula que el filósofo germano ha ideado para que la razón se erija como el único juez de sus propios intereses. Para tal propósito, piensa el autor francés, Kant propondrá una arquitectónica interna de la razón compuesta por capacidades del espíritu que ponen nuestras representaciones en una relación diferenciada con objetos y con el propio

2. Jūratė Baranova, “Kantas ir Deleuze’as: Kokia yra giliaus ia vaizduotės paslaptis?” en *Problemos*, Vilnius University, Vilnius, Lituania, vol. 84, 2013, pp. 153–169, p. 161. Traducción propia.

sujeto, según sea el caso. En otras palabras, lo que hace la *CJ* es revelar la facultad de sentir en su forma superior como ultra-objetiva, en el sentido de que, a diferencia de las facultades superiores expuestas en las dos primeras *Críticas*, esa facultad “[...] no tiene dominio (ni fenómenos, ni cosas en sí); tampoco expresa las condiciones a las que ha de someterse un género de objetos, sino únicamente las condiciones subjetivas para el ejercicio de las facultades”.³

Sobre la relación de Derrida con la *CJ*, es cierto que el filósofo argelino aborda en varios de sus textos los desarrollos de la última *Crítica*, pero es en *La verdad en pintura* donde somete al Kant estético a una inmisericorde deconstrucción. No me extenderé en este extraño concepto de Derrida; aunque sí creo necesario, al menos, definirlo. La deconstrucción, en palabras de su propio autor, es un “anacronismo en sincronismo”, lo que lleva a Mark Dooley y a Liam Kavanagh a sugerir que aquélla es el intento de sintonización de su lectura con los demás vínculos desarticulados, trátase de un texto filosófico o de una institución política o cultural.⁴ Si el propósito (mesiánico o no) de Derrida era la deconstrucción de la metafísica, con mayor razón la de la tercera *Crítica*, el buque insigne del filósofo de Königsberg. En *La verdad en pintura*, Derrida desarrolla virtualmente una teoría propia de la *CJ*, centrada en la figura del “parergon”, un concepto apenas nombrado por Kant en su teoría de lo bello. A partir de un tratamiento híper-fraccionado de la *CJ*, el propio texto de Derrida se convierte en un experimento deconstructivo en el que marco y fondo parecen indiscernibles e indescifrables.

Ahora bien, hay una sugerente relación que el francés propone en torno a la noción de “lo excluido” que habría entre las ideas de lo bello y lo sublime. Se trata de que en la *CJ* lo realmente decisivo, es decir,

3. Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 86.

4. Mark Dooley y Liam Kavanagh, *The Philosophy of Derrida*, Routledge, Stocksfield, Reino Unido, 2007, p. 17.

lo que tiene que ver cardinalmente con la filosofía pura de Kant, es la cuestión de lo que se excluye, de lo que se niega en la experiencia de lo bello y lo sublime. Lo de veras importante es la contra-finalidad, que se anuncia, por un lado, en el *sin* del corte puro de la belleza libre, y, por el otro, como “razón de lo colosal” en la naturaleza bruta de lo sublime.⁵ Sin embargo, persiste en la crítica de Derrida el problema de la conexión entre el antropto-teologismo y el analogismo. Hubiera sido tal vez esperable una deconstrucción todavía más radical de un proyecto como el de Kant, en especial de la tercera *Crítica*; empero, eso no ocurre. Hay —es innegable— una deconstrucción de la crítica como método, pero no una destrucción, por así decirlo, más ontológica o política. No sabemos exactamente por qué; pero parecería adquirir aquí pleno sentido la pregunta que ha dejado pendiente Aggie Hirst sobre la cuestión de las dimensiones eurocéntricas y colonizadoras del pensamiento deconstructivo en sí mismo.⁶

Una arquitectónica de campos noemáticos

La crítica posestructuralista francesa abre por sí misma y radicalmente una escisión en el macizo teórico kantiano. Si en Pierobon, más tarde, se tratará de un despertar a la *doxa* kantiana de su propio “sueño dogmático” para adentrarse en las posibilidades de la *paradoxa*, el mérito de la crítica de Deleuze a Kant se halla precisamente en determinar que el límite —en primer lugar, ontológico— ya no es del orden de una frontera infranqueable, sino que aquello que aparentaba ser permanente se desengancha en una variación continua, torciéndose más allá de sí mismo.⁷ Los desarrollos de la nueva escuela francesa sobrepasan —en una virtual conspiración fenomenológica— los embates posestructu-

5. Jacques Derrida, *La verdad en pintura*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pp. 111-142.

6. Aggie Hirst, “Derrida and Political Resistance: The Radical Potential of Deconstruction” en *Globalizations*, Taylor & Francis, Abingdon, Reino Unido, vol. 12, N° 1, 2015, pp. 6-24.

7. Véronique Bergen, “Deleuze et la question de l’Ontologie” en *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville, Virginia, vol. 10, N° 1, 2006, pp. 7-22, p. 8. Traducción propia.

ralistas contra la filosofía kantiana centrados en el conflicto entre ser y pensamiento. Ahora, si en Deleuze lo fundamental era establecer que la intuición del ser no es la de las esencias ni la del sentido, sino la de una diferencia intensiva,⁸ en Philonenko, en cambio, consistirá en sugerir que el objeto de la filosofía de Kant es la unidad de una multiplicidad; unidad que se encuentra en las funciones *a priori* unificadoras y objetivantes de la razón⁹ (o, en Saint Girons, en reconocer cierta sublimidad en el sacrificio del genio ante la inminente disolución del sujeto). Del mismo modo, toda la crítica estética —¿y filosófica?— de Derrida a Kant queda reducida a una sola palabra: “parergon”. En este concepto no cabe ver sino un infinito punto de fuga en dirección, por así decirlo, de una inevitable post-crítica que prefigura, con todos los matices del caso, los trabajos de la nueva escuela francesa.

A guisa de este más que casual guiño al posestructuralismo francés, Philonenko corrobora en su crítica a Kant —bastante extensa en el ámbito de la filosofía de la historia— la idea de una filosofía trascendental. El centro de su comentario a la *CJ* será justamente una arquitectónica formada por dos campos noemáticos generales. La última *Crítica* estableció estos dos campos, que se insertan entre el de la persona y el del fenómeno en general, a fin, por un lado, de establecer una clasificación en relación con el fenómeno de lo viviente, y, por el otro, de completar la unidad de la filosofía trascendental.¹⁰ En razón de estos dos campos generales —el del sujeto y el de la naturaleza—, Philonenko designa los cuatro subcampos que completarán el sistema de la *CJ*: el de lo bello y el de lo sublime (en la *Crítica de la facultad de juzgar estética*), el de una teoría de la organización y el de una teoría de la vida (en la *Crítica de la facultad de juzgar teleológica*).

8. *Ibidem*, p. 15.

9. Agustín González, “El criticismo kantiano” en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, N° 34, 2005, pp. 69–86, p. 75.

10. Alexis Philonenko, “L’architectonique de la Critique de la faculté de juger” en Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 41–52, p. 44.

Así, la crítica teleológica —que para Philonenko determinará, desde luego, una estética teleológica— es puesta por Kant a continuación de la crítica estética, en el cenit de la tercera *Crítica*, cerrando la presentación de su filosofía. Esto se comprende en razón de que Kant quiso atenerse a una fenomenología de la naturaleza que utilizase como análogo el proyecto del arte humano. Sin embargo, “[...] es así como la *Crítica de la facultad de juzgar estética* precedió a la Analítica de la *facultad de juzgar teleológica*, la cual fue rechazada, para su gran desgracia, a un segundo lugar, como si fuera una simple extensión de los desarrollos presentados en la *Crítica de la razón pura*”.¹¹

Es decir, la intención original de Kant al compendiar la *CJ* en dos críticas distintas (la estética y la teleológica, y cada una de ellas, además, en una analítica y una dialéctica) no fue sólo establecer un sistema de racionalidad absoluta, sino además desarrollar una arquitectónica a partir de una perspectiva distinta, organizando campos noemáticos en sentido estricto, a modo de campos de inteligibilidad.¹² Basado en esta conjetura, Philonenko cree que, efectivamente, la *CJ* puede entenderse dividida en dos partes; aunque éstas serían, en esta perspectiva de inteligibilidad y no sistematicidad, esferas que duplicarían la profundidad de la arquitectónica. Por un lado, se halla la arquitectónica de la reflexión trascendental, que conecta los campos noemáticos, y, por el otro, la arquitectónica interna del conocimiento, a través de la cual el mundo se revela como inteligible en sus dimensiones estética y teleológica. El mismo autor enfatizará que esta arquitectónica permite a Kant que cada campo noemático pueda, en teoría, tener su especificidad limpia e inconfundible. En cualquier caso, lo esencial es que Kant tuvo especial cuidado en no caer en una subjetivación radical ni del fenómeno estético ni del teleológico.

11. *Ibidem*, p. 4. Traducción propia. Las cursivas son del original.

12. *Ibidem*, p. 48.

No obstante, concediendo la posibilidad del argumento fenomenológico, persiste en la crítica de Philonenko una suerte de escepticismo metodológico, cuestión que también parece definir los “hechos” atribuibles a los campos noemáticos en juego. Esta duda doctrinaria tiene que ver no con la “pureza” de los campos noemáticos que forman la *CJ*, sino con la arquitectónica “mayor” del sistema kantiano: con la relación noemática de la propia *CJ* con las dos primeras *Críticas*. La duda de Philonenko se relaciona con la célebre carta de Kant a Reinhold a finales de 1787. El problema con esto es que Kant no da una visión clara de cómo se alinea la arquitectónica de las tres *Críticas* con las facultades del alma que presenta: ¿cómo la “inminente” crítica del gusto da pie finalmente a una *Crítica de la facultad de juzgar*? Aunque hay otro problema —que para Philonenko pone una cuña en la propia, no diría justificación, pero sí argumentación noemática desarrollada por Kant en la *CJ*—: el filósofo de Königsberg no ha logrado presentar todos los campos noemáticos con la obligada translucidez fenomenológica esperable para el caso. Tal asunto apuntaría en esencia a la inteligibilidad pura de la tercera *Crítica*, que muestra su mayor debilidad arquitectónica en la *Crítica de la facultad de juzgar estética*, tesis de largo tiempo y discutida por varios comentaristas de Kant (William Desmond, Andrew Bowie, George Dickie, Antonio Rosmini).¹³ Esta falencia, en todo caso, no se refiere a una falla conceptual en la argumentación ni a una relación espuria entre las facultades. Esta falta de translucidez, afirma Philonenko, tiene que ver con que una arquitectónica sólo puede apropiarse del campo noemático en la medida en que éste se encuentra inscrito en una historia natural. Es decir, hecho (fenómeno) e inteligibilidad (filosofía pura) deben estar fundados coordinadamente en una explicación histórica del contenido noemático;

13. William Desmond, “Kant and the Terror of Genius: Between Enlightenment and Romanticism” en Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 594–614. Andrew Bowie, *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Visor, Madrid, 1999. George Dickie, *El siglo del gusto*, Machado, Madrid, 2003. Antonio Rosmini, *A New Essay Concerning the Origin of Ideas*, Rosmini House, Durham, Reino Unido, 2001. Esta última obra consta de tres volúmenes.

cuestión que colocaría a Philonenko al límite de una hermenéutica de corte schleiermacheriano.

Kant concibió por anticipado que en el fondo de las cosas había ya una arquitectónica (¿la de la inaccesible *cosa en sí?*) y que, por eso, la propia filosofía tenía que ser arquitectónica. De ahí que, para Philonenko, la *CJ* se convierte en la búsqueda de un acuerdo entre la sustancia de las cosas y la forma del sistema de la razón pura.

“Crítica de la fuerza crítica”

La filósofa francesa Baldine Saint Girons centra sus trabajos sobre Kant en la pregunta por el abismo existente entre lo bello y lo sublime. De hecho, buena parte de su exégesis sobre la tercera *Crítica* tiene que ver con una suerte de confrontación doctrinaria a la que somete a Kant sobre lo sublime. Sin embargo, el fondo de su investigación apunta a la diferencia de sentido entre la *CJ* y las dos *Críticas* anteriores. En efecto, mientras que las dos primeras *Críticas* hacen posible la constitución de los *Primeros principios metafísicos de una ciencia de la naturaleza* y de los *Primeros principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, la *CJ* no se refiere a ningún uso determinado de la razón, sino a una *fuerza* o *entelequia* que preside todo juicio y no cesa de “decidir” sin determinar: “Es ante todo una lucha entre la fuerza y el derecho, y no sería una aberración traducir *Kritik der Urteilsskraft* por ‘crítica de la fuerza crítica’”.¹⁴

Si seguimos de cerca esta tesis, caemos en cuenta de que esta fuerza misteriosa parece redistribuir el papel de lo sublime no sólo en la crítica estética, sino en todo el texto de la *CJ*. De manera que, si bien la tercera *Crítica* no tematiza ningún uso determinado de la razón, sí reserva a lo sublime un papel decisivo en la organización del mundo

14. Baldine Saint Girons, “Kant et la mise en cause de l'esthétique” en Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 706-720, p. 706. Traducción propia.

estético: “[...] lo sublime kantiano es una doble empresa agridulce del sujeto que termina en una celebración del principio último de la humanidad, es decir, la razón”.¹⁵ ¿Y si se tratara de algo más? O, mejor dicho, ¿si aquello sublime ya hubiera sido anticipado en la propia analítica de lo bello?

Saint Girons desgarrar la aparente formalidad de lo bello y lo pone de frente a un conjunto de decisiones que Kant ha tomado en la *Crítica de la facultad de juzgar estética*. El principio que el alemán deduce en esta especie de interregno sería en realidad uno que no es estético, sino metaestético, movimiento que se vio forzado a realizar en el §42, justamente para no negar *a priori* el acceso de la belleza al mundo del arte. De igual modo, en la formulación de la teoría del genio, lo bello ha requerido un cierto sacrificio (¿lo subrepticio de su aparición se condice con la deducción trascendental de lo bello?) para satisfacer el argumento de que toda verdadera estética dependería de una metaestética.

Mas esta “negación” de lo sublime en lo bello tiene un correlato en la propia reabsorción de la analítica de lo sublime. En efecto, la evocación de lo monstruoso, de lo informe, de lo deforme, de lo salvaje debe quedar alejada de toda noción de placer puro. Sólo debe tratarse de estremecimiento y conmoción. El aporte hermenéutico de Saint Girons radica en que restituye el valor estético a la sensibilidad, a pesar de que, algunos pasajes antes, Kant ya la había excluido de la esfera de lo bello por la vía del derecho: “Sólo que, en lugar de elevar lo negativo a lo positivo para encontrar el placer dentro del propio movimiento de sublimación, Kant pone lo positivo sólo del lado de la razón”.¹⁶ Sin embargo, la concesión no puede ser completa, y la sensibilidad, inclu-

15. Tugba Ayas, “Kant’s notions of the sublime and cosmopolitanism in the 21st century” en *Filosofia Unisinos*, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, San Leopoldo, Brasil, vol. 14, N° 2, 2013, pp. 113-127, p. 118. Traducción propia.

16. Baldine Saint Girons, “Kant et la mise...”, p. 717.

so la negativa, pronto se reintroduce en una nueva forma mediante fórmulas que muestran una gran finura dinámica, asegurando que lo auténtico sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible y que se refiera únicamente a las ideas de la razón: “Kant insiste, no obstante, en el hecho de que las ideas son ‘recordadas y reavivadas por esta misma insuficiencia’. Sólo que esta sensibilidad negativa ya no se llama ‘gusto’”.¹⁷

De modo que, en primer lugar, cuanto hay en esta interpretación es la idea de lo sublime como fruto de una deliberada metamorfosis a partir de su exclusión de toda deducción (al menos de naturaleza estética), y, en segundo lugar, las “afecciones” que provoca (horror, terror, pavor, etcétera) dejan de tener el estatus de placer sensible y convierten lo sublime en un simple sentimiento relativo de desagrado que se asocia a la conmoción, al agobio de los sentidos y al respeto. Con un solo y mismo movimiento, Kant reduce el objeto a un simple pretexto, desensualiza el sentimiento de placer/displacer y se niega a ceder al sujeto movido fuera de sí mismo un estatus específico que lo distinga de la apercepción trascendental: “¿No habría que reconocer que es un *a priori* de la experiencia emocional que es al mismo tiempo una *disolución del sujeto* y una forma de *destitución del objeto perceptivo*?”¹⁸ A estas alturas no debería sorprendernos la conjetura de Saint Girons: la pieza inconclusa, no sólo de la estética sino de toda la filosofía de Kant, es el enfoque trascendental del afecto, la emoción, el sentimiento, la pasión; o sea, lo sublime. Sin embargo, este estatus originario “en última instancia, también se desvanece” y sólo parece resurgir con la teoría del genio en el §46.

La tesis de nuestra filósofa, que consiste en desplazar el centro de la *CJ* a la esfera de lo sublime, nos recuerda la misteriosa frase de Kant de que la

17. Baldine Saint Girons, “Le goût du sublime chez Montesquieu et Burke” en *Montesquieu.it*, Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Università di Bologna, Bolonia, vol. 7, 2015, pp. 1-19, p. 11. Traducción propia.

18. Baldine Saint Girons, “Kant et la mise...”, p. 717. Las cursivas son del original.

Crítica de la facultad de juzgar estética es la propedéutica de toda filosofía. ¿Es acaso la analítica de lo sublime esta enigmática propedéutica?

¿Una arquitectónica de la razón?

Desde una cuerda estrictamente fenomenológica, Frank Pierobon comprenderá la arquitectónica de Kant como la relación reflexiva de la mente con su objetividad formal, de cara al problema de la distinción entre una filosofía objetiva y una filosofía subjetiva.¹⁹ En cierto modo, podría decirse que la *Crítica de la razón pura* “agota” el modelo de una arquitectónica euclidiano-newtoniana y requiere de una nueva *Vorzeichnung* en dirección, precisamente —según la famosa carta a Reinhold—, a una *CJ*.

El análisis de Pierobon se centra en la *Crítica de la razón pura*, cuya arquitectónica se le muestra “manifiesta y poderosamente sistemática”. La primera *Crítica* expone de pronto un trazo real de fuerza (la tabla de categorías) que desde entonces se encuentra en todas partes de la obra crítica “sin que Kant explique efectivamente su origen”. Este dispositivo de organización de las posibilidades del Juicio permitirá que Marc Richir equipare la arquitectónica de Kant con el *Gestell* heideggeriano. Tal arquitectónica adquirirá en la recepción de Richir un sentido bifrontal: mientras que, por un lado, la lógica del *Gestell* se cierra sobre sí misma, aprisionando al pensamiento en un anillo donde daría vueltas y vueltas indefinidamente, por otro lado, lo sublime se revela —inopinadamente— como el momento fundacional del fenómeno en su apariencia original. “La consecuencia es que el fenómeno siempre estaría perdido ya en su concepto, científico o empírico, y que

19. Frank Pierobon, “L’architectonique et la faculté de juger” en Herman Parret (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 1-17.

la fenomenología, en estas condiciones, siempre se vería ya privada de su objeto, el fenómeno”.²⁰

Pero las dudas persisten y parecería que la arquitectónica se transforma ella misma, a ojos del francés, en un meta-sistema que pierde así su carácter constructivista y crítico, y pasa a debatirse entre una exposición analítica y otra sintética. En su modo analítico, el método ofrece poco sostén al tipo de lectura analítica de la filosofía actual, que consiste en discutir lo que un autor ha expresado explícitamente y limitarse a ello. En su expresión sintética, en cambio, se muestra verdaderamente como método, sin descuidar el detalle de los textos, pero considerándolos en su conjunto como un sistema. Pero ¿implementa la *CJ* la misma arquitectónica de la *Crítica de la razón pura*, tensionada entre una búsqueda epistémica sintética y otra analítica? ¿O podría, rehabilitando el peso de la razón sobre el del entendimiento, tratarse de una arquitectónica propia de la *CJ*? Pierobon se inclina por esto último. La facultad de juzgar tiene la interminable tarea de verificar y restaurar la arquitectónica que la metafísica sistemática de la primera *Crítica* ha perdido en su afán de entrar en una representación: “A la inversa, toda representación que se somete al trabajo de la reflexión gana en coherencia, en ‘unidad’, como diría Kant, lo que pierde en visibilidad, es decir en ‘representabilidad’, si nos podemos permitir esta barbaridad”.²¹

De esta forma, la arquitectónica de la *CJ* recompondrá una relación trascendental con la naturaleza que la síntesis *a priori* había desechado hasta ahora: “Esta ‘gran diferencia’ en la manera de pensar estas relaciones no es otra que la que practicamos cuando distinguimos entre perspectivas epistemológicas y fenomenológicas”.²²

20. Frank Pierobon, “L’aporie architectonique dans la phénoménologie richirienne” en *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes Studia Philosophica Europeana*, Univerzita Karlova, Praga, vol. 9, N° 1, 2019, pp. 161-175, p. 166. Traducción propia.

21. Frank Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 16. Traducción propia.

22. *Ibidem*, p. 130.

El criticismo de Pierobon da justo en el talón de Aquiles de la crítica kantiana, en la paradoja que supone, por una parte, la intencionalidad epistemológica de Kant, traducida en la fundamentación sintética *a priori* de la ciencia, y centrada en la labor del entendimiento (no en el fenómeno dado, sino en el objeto construido isin ontología!), y, por otra parte, la arquitectónica de la razón o segundo constructivismo. En otros términos: “[...] entre lo *sublime* como fenómeno originario en su infranqueable indeterminación y el *Gestell* como sistema último de determinaciones que permite perder totalmente lo vivo y lo viviente dentro del fenómeno”.²³ Lo que sí queda en evidencia es el escepticismo epistemológico con el que Pierobon mira el sistema crítico de Kant. Como observa el francés en lo que sería una crítica definitiva a las pretensiones epistémicas del filósofo de Königsberg, “La aporía en cuestión aquí es pasar subrepticamente de un lado a otro, no siendo capaz de diferenciar en principio la donación y la producción, ni de impedir su implosión recíproca cuando se afirma que están vinculadas entre sí”.²⁴

Conclusiones

Con el riesgo de que nuestra catalogación de una “nueva escuela francesa” pueda resultar forzada, quisiera defenderla argumentando que, si el *leitmotiv* de la “escuela posestructuralista francesa” fue el conflicto entre las facultades del sistema, el centro de esta nueva escuela es, casi con seguridad, su arquitectónica. La tercera *Crítica* aflora ella misma en un conflicto con su propia totalización, a tal punto que la versión de una arquitectónica en dúplex (por un lado, la de la reflexión trascendental, y, por el otro, la interna del conocimiento) no parece tan alejada de la tesis de una nueva arquitectónica fundada en lo sublime. Esta segunda Restauración halla su fundamento —en pleno corazón de la *Crítica de la facultad de juzgar estética*— en la idea de un sujeto emo-

23. Frank Pierobon, “L’aporie architectonique...”, p. 170.

24. *Ibidem*, p. 172.

cional del que Kant parece haber huido tan rigurosa como silenciosamente. La mítica frase de que la *Crítica de la facultad de juzgar estética* constituye la propedéutica de toda filosofía sugiere, precisamente, un reconocimiento solapado de Kant del “bastardo” de la tercera *Crítica*. De igual manera, la bipolarización del alemán entre juicios sintéticos y juicios analíticos mostraría la paradoja de una filosofía trascendental flanqueada, por un lado, por una arquitectónica de la ciencia, y, por el otro, una arquitectónica de la razón. La misma paradoja —a propósito del juicio de Kant sobre la Revolución francesa— que presenta al filósofo de ojos azules como un tolerante ciudadano ante el terror de Robespierre. ✕

Fuentes documentales

- Ayas, Tugba, “Kant’s notions of the sublime and cosmopolitanism in the 21st century” en *Filosofia Unisinos*, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, San Leopoldo, Brasil, vol. 14, Nº 2, 2013, pp. 113–127.
- Baranova, Jūratė, “Kantas ir Deleuze’as: Kokia yra giliaus ia vaizduotės paslaptis?” en *Problemos*, Vilnius University, Vilnius, Lituania, vol. 84, 2013, pp. 153–169.
- Bergen, Véronique, “Deleuze et la question de l’Ontologie” en *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, Philosophy Documentation Center, Charlottesville, Virginia, vol. 10, Nº 1, 2006, pp. 7–22.
- Bowie, Andrew, *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Visor, Madrid, 1999.
- Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997.
- Derrida, Jacques, *La verdad en pintura*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Desmond, William, “Kant and the Terror of Genius: Between Enlightenment and Romanticism” en Parret, Herman (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 594–614.
- Dickie, George, *El siglo del gusto*, Machado, Madrid, 2003.

- Dooley, Mark y Kavanagh, Liam, *The Philosophy of Derrida*, Routledge, Stocksfield, Reino Unido, 2007.
- Dumouchel, Daniel, “Genèse de la Troisième Critique: le rôle de l’esthétique dans l’achèvement du système critique” en Parret, Herman (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 18–40.
- González, Agustín, “El criticismo kantiano” en *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, Nº 34, 2005, pp. 69–86.
- Hirst, Aggie, “Derrida and Political Resistance: The Radical Potential of Deconstruction” en *Globalizations*, Taylor & Francis, Abingdon, Reino Unido, vol. 12, Nº 1, 2015, pp. 6–24.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1992.
- Philonenko, Alexis, “L’architectonique de la Critique de la faculté de juger” en Parret, Herman (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 41–52.
- Pierobon, Frank, “L’aporie architectonique dans la phénoménologie richirienne” en *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes Studia Philosophica Europeanea*, Univerzita Karlova, Praga, vol. 9, Nº 1, 2019, pp. 161–175.
- “L’architectonique et la faculté de juger” en Parret, Herman (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 1–17.
- *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1990.
- Rosmini, Antonio, *A New Essay Concerning the Origin of Ideas*, Rosmini House, Durham, Reino Unido, 2001.
- Saint Girons, Baldine, “Kant et la mise en cause de l’esthétique” en Parret, Herman (Ed.), *Kants Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1998, pp. 706–720.
- “Le goût du sublime chez Montesquieu et Burke” en *Montesquieu. it*, Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Università di Bologna, Bolonia, vol. 7, 2015, pp. 1–19.

El deber en la ética de Kant y el deber en los derechos humanos

Gerardo Ballesteros de León*



Recepción: 1 de marzo de 2021
Aprobación: 21 de abril de 2021

Resumen. Ballesteros de León, Gerardo. *El deber en la ética de Kant y el deber en los derechos humanos*. En un mundo, posible o probable, en el que se cumplen los imperativos categóricos, emblemas de la ética kantiana, nosotros, las personas, somos responsables de ser libres, autónomos y dignos; porque ser éticos exige que los demás sean tan libres, autónomos y dignos como nosotros. Suspender nuestro deber-ser en otros mundos, de futuros imaginados en paraísos sobrenaturales o tecnologías promisorias, y abandonar el deber personal en épicas trascendentales como la gloria divina o la grandeza de la nación, así como buscar el deber en sentimientos como la felicidad, el éxito, la fama, la autorrealización o la riqueza son formas de existir en *ilusiones trascendentales* que nos desvinculan del presente, nos alejan de la responsabilidad inmediata hacia los otros y con el mundo. Los derechos humanos tienen el sello kantiano en su concepto y fundamento (racionalidad y universalidad); pero también son producto de ilusiones trascendentales (la nación, la identidad, la felicidad) que, particularmente, nos desvinculan del deber-ser. Es decir, los derechos humanos, como cláusulas del contrato social, como instrumentos jurídicos y formas histórico-políticas, no contienen el cemento social del deber-ser.

Palabras clave: deber, derecho, libertad, imputabilidad.

Abstract. Ballesteros de León, Gerardo. *Duty in Kant's Ethics and Duty in Human Rights*. In a possible and probable world where those emblems of Kant's ethics, the categorical imperatives, are fulfilled, we, the people, are responsible

* Doctor en Derechos Humanos por la Universidad Carlos III de Madrid. Profesor en el Programa de Doctorado en Derecho por la Universidad de Guadalajara. gerardo.ballesteros.de.leon@gmail.com

for being free, autonomous and worthy, because being ethical demands that others be as free, autonomous and worthy as we are. Suspending our ought in other worlds, of imagined futures in supernatural paradises or promising technologies, and abandoning personal duty in transcendental epics such as divine glory or national greatness, as well as looking for duty in feelings like happiness, success, fame, self-fulfillment or wealth are ways of existing in *transcendental illusions* that decouple us from the present, distance us from immediate responsibility for others and the world. Human rights have the Kantian imprint on their concept and foundation (rationality and universality), but they are also the product of transcendental illusions (nation, identity, happiness) that, in particular, decouple us from the ought. In other words, human rights, as clauses of the social contract, as legal instruments and historical-political forms, do not contain the social cement of the ought.

Key words: duty, right, freedom, imputability.

Re-descubriendo a Kant en los derechos humanos

Haciendo un punto de inflexión, aquí se piensa a Kant desde la discusión sobre los derechos humanos. Las personas que estudiamos estos derechos frecuentemente encontramos señales del filósofo de Königsberg entre las ideas y teorías contemporáneas. Tomando la posición de Giovanni Papini acerca del filósofo, “para juzgarlo, para ver bien su cara, es preciso disipar las brumas, trepar a la montaña y prescindir de panegíricos. En una palabra: hay que volver a descubrir a Kant”¹.

La fuente del redescubrimiento de Kant la encontramos primero en la obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como foco de intensidad, y sucesivamente en sus textos *Metafísica de las costumbres* y *La paz perpetua*, que tienen una estrecha relación con la teoría del derecho y la filosofía del derecho, y una fuerte asociación conceptual con la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU (1948),

1. Giovanni Papini, “El Ocaso de los Filósofos” en Giovanni Papini, *Obras. Tomo IV. Religión/filosofía*, Aguilar, Madrid, 1968, pp. 1069-1089, p. 1069.

que constituye el texto fundacional del derecho internacional de los derechos humanos.²

Los elementos más importantes que deben considerarse en la obra de nuestro autor para este ejercicio son el imperativo categórico, las nociones del deber y la autonomía de la voluntad. Éstos se ponen a discusión en tanto que forman una ética deontológica, fundada en nuestra capacidad humana de hacer lo correcto sin depósitos en la divinidad o en la cultura, en la nación o en el egoísmo. La ética kantiana se asienta en los pilares de la racionalidad, la universalidad y el humanismo. Papini expone esta aportación a la ética: “Despojado de todo móvil interesado, despojado de la consideración de las finalidades, establecida la racionalidad y universalidad de la ley, ya tenemos a la moral todo lo autónoma y científica que se puede desear”.³

Voluntad, libertad y dignidad son asignados a la persona, y universalidad, racionalidad y humanismo son asignados al mundo. Esta morada de reflexión ética se vuelve un duro examen de Kant que no todas las fórmulas éticas, jurídicas o filosóficas pueden superar. Desde las fórmulas generales del imperativo categórico, el filósofo desarrolla estos principios:⁴

El principio de *universalidad* establece: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”.⁵ El principio de *racionalidad*, que es a su vez de coherencia con el conocimiento científico del universo, expresa: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la

2. Víctor Alvarado Dávila, “Ética y filosofía del derecho en Kant y su influencia en la Declaración Universal de Derechos Humanos” en *Revista de Ciencias Jurídicas*, Universidad de Costa Rica/Colegio de Abogados de Costa Rica, San José, N° 110, mayo/agosto de 2006, pp. 200–217.

3. Giovanni Papini, “El Ocaso de los Filósofos”, p. 1075.

4. Universidad Nacional Autónoma de México, *Los imperativos kantianos: el categórico y el hipotético*, <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num1/art81/art81-1.htm> Documento electrónico sin paginación.

5. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan, Puerto Rico, 2007, p. 47.

naturaleza”.⁶ El principio del *humanismo*, en el que tiene asiento la dignidad humana como límite, dice: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.⁷ El principio de *autonomía de la voluntad*, que es el precursor necesario de la libertad, enuncia: “obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines”.⁸

Kant en el debate de las normas éticas y las normas jurídicas

Un elemento permanente y persistente en Kant es el *deber-ser*; pero este aspecto no es tomado con la misma seriedad en el derecho que en los imperativos categóricos. Aunque basta sólo con leer de nuevo al filósofo de Königsberg en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*⁹ y captar la importancia que le da al deber-ser de todas las personas como requisito mínimo para que sean libres, es curioso ver cómo, en oposición a los científicos del derecho, son filósofos y teólogos quienes re-descubren el deber-ser kantiano como la *hipóstasis* (aquello que se encuentra debajo) del sentido de nuestra existencia y como la única posibilidad de ser personas dignas, libres y autónomas. En cambio, vemos que en los tratados internacionales, exposiciones de

6. *Idem*.

7. *Ibidem*, p. 54.

8. *Ibidem*, p. 63.

9. Destaco las siguientes afirmaciones en torno al deber en Kant a lo largo de toda la obra: ser bondadoso y ser moral es un deber antes que una inclinación (*ibidem*, p. 18); “una acción hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta” (*ibidem*, p. 25. Las cursivas se encuentran en el original); “*el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley*” (*ibidem*, p. 14. Las cursivas se encuentran en el original); “[...] que no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso” (*ibidem*, p. 29); “porque este deber reside, como deber en general, antes que toda experiencia, en la idea de una razón, que determina la voluntad por fundamentos *a priori*” (*ibidem*, p. 35); “cuando una acción se cumple por deber no hay que mirar al interés en el objeto, sino meramente en la acción misma y su principio en la razón (la ley)” (*ibidem*, p. 40); “que si el deber es un concepto que debe contener significación y legislación real sobre nuestras acciones, no puede expresarse más que en imperativos” (*ibidem*, p. 50); “el deber no se refiere al jefe en el reino de los fines; pero sí a todo miembro y a todos en igual medida” (*ibidem*, p. 59), “aun cuando bajo el concepto de deber pensamos una sumisión a la ley, sin embargo, nos representamos cierta sublimidad y dignidad en aquella persona que cumple todos sus deberes” (*ibidem*, p. 64).

motivos, artículos constitucionales y cuerpos legislativos que versan en forma directa sobre los derechos humanos, difícilmente encontramos nociones del deber-ser anclado a los sujetos. De manera permanente las personas, ciudadanos o individuos, son ignorados como primeros respondientes de la ética pública y la responsabilidad.

En la ciencia jurídica moderna se hace una gran división entre ética y derecho, de modo que no advertimos la permanente convivencia entre ambos. Vale la pena presentar esta dualidad y polaridad desde ahora para encontrar aquellos ámbitos permeables y necesarios entre la primera y el segundo, y para atisbar en los principios kantianos de humanismo, universalidad y racionalidad su vinculación con los derechos humanos.¹⁰

Tal como afirma Eduardo García Máynez, las normas morales son *autónomas* y *unilaterales* porque su cumplimiento depende de la voluntad de la persona, y las normas jurídicas son *heterónomas* y *bilaterales* porque hay una autoridad y una fuerza exterior a aquélla que pueden forzar su cumplimiento.¹¹ A partir de ahí empieza la nebulosa división entre las convicciones personales y las formas de la autoridad, que no

10. Para este aparato crítico, como parte del homenaje a Kant, merece la pena compartir este breve artículo, que resulta una contribución trabajada con sencillez y que siempre se agradece: Faviola Rivera Castro, “El imperativo categórico en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres” en *Revista Digital Universitaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 5, N° 11, diciembre de 2004, pp. 2-6.

11. Eduardo García Máynez, “Capítulo II: Moral y Derecho” en Eduardo García Máynez, *Introducción al Estudio del Derecho*, Porrúa, México, 2002, pp. 15-24.

siempre se aclaran. Los grandes debates de la teoría y filosofía del derecho, entre el iusnaturalismo y el positivismo, se zanján desde aquí.¹² La bondad, la justicia, la templanza y las virtudes que definen la ética pública no se desarrollan desde la “experiencia interior” porque no son objetos empíricos, sino actos sociales. Así pues, sirve abandonar en este momento de la lectura las ideas de superación personal, de cultos al éxito y de liderazgo, que suelen describirse como discursos éticos. El bien, la dignidad, la libertad y la justicia sólo son posibles en el contacto con el mundo, y no desde la introspección psicológica, la experiencia motivacional o religiosa. Este aspecto se vuelve especialmente importante desde la ética kantiana y su posición ante las ilusiones trascendentales.

Los derechos humanos, creados desde la Declaración Universal de 1948, generalmente tienen la característica conceptual de figurar, en palabras de Rafael de Asís, como “pretensiones éticas de validez universal”,¹³ que después son inscritas en las constituciones nacionales y en las normas escritas, generando esta dualidad ética y jurídica.

Los derechos humanos son instrumentos jurídicos racionales porque son construidos a partir del conocimiento (y no de alguna ley eterna, falacia naturalista o verdad revelada); son universales porque su validez no es diferente en algún país o comunidad (no es cuestionable

12. Ver los debates, hasta Hart, explicados por Rodolfo Vázquez: “a) La pretensión de que no existe conexión necesaria entre el derecho y la moral. b) La pretensión de que el análisis (o estudio del significado) de los conceptos jurídicos es algo que vale la pena hacer y algo que debe ser diferenciado de las indagaciones históricas sobre las causas u orígenes de las normas, de las indagaciones sobre la relación entre el derecho y otros fenómenos sociales, y de la crítica o evaluación del derecho, ya sea en términos de moral, objetivos sociales u otros. c) La pretensión de que las leyes son órdenes de seres humanos (teoría imperativa de las normas). d) La pretensión de que un sistema jurídico es un ‘sistema lógicamente cerrado’ en el que las decisiones jurídicas correctas pueden ser deducidas de normas jurídicas predeterminadas por medios lógicos, sin referencia a propósitos sociales, estándares morales o líneas de orientación. e) La pretensión de que los juicios morales no pueden ser establecidos o defendidos, como lo son los juicios de hecho, por argumentos, pruebas o demostraciones racionales (teorías no cognoscitivistas)”. Rodolfo Vázquez, *Teorías contemporáneas de la justicia. Introducción y notas críticas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Querétaro/Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, 2019, p. 8.

13. Rafael de Asís Roig, *Sobre el concepto y el fundamento de los derechos: una aproximación dualista*, Dykinson, Madrid, 2001.

ante ninguna profesión religiosa, étnica o cultural), y, como derechos públicos subjetivos, son bilaterales y coercibles porque la norma jurídica los dota de facultad, de autoridad y de sanción.

Podemos encontrar la relación entre ética kantiana y derechos humanos en la mayoría de las convenciones y tratados de Naciones Unidas sobre tales derechos, así como en el repertorio de derechos alojado en las constituciones nacionales de los Estados miembros y, subsecuentemente, en el derecho positivo, a través de leyes nacionales, federales, orgánicas, sustantivas, etcétera. Este ADN de los derechos humanos, que observamos en los distintos instrumentos jurídicos, internacionales, nacionales y locales, refleja una impronta conceptual e histórica en la que se busca la racionalidad y la universalidad en la forja de sus conceptos y fundamentos.¹⁴

El sui-juris

En la época de la Ilustración, de la emergencia científica y del descubrimiento de las leyes de la naturaleza, Kant, como Descartes o Pascal, entendieron que la conducta humana no puede estudiarse bajo los mismos supuestos de la naturaleza.¹⁵ Según Kant, esto se debe a que estamos frente a una realidad que se configura entre hechos y conductas forjadas con la voluntad. Y aquí entramos a un portal de enormes despliegues: la voluntad es un terreno filosófico, psicológico, antropológico y jurídico de vastos campos; pero la aportación de Kant a estos dilemas es crucial para las ciencias sociales, el derecho y los derechos humanos.

14. Gregorio Peces-Barba Martínez, *Ética, Poder y Derecho*, Fontamara, México, 1994; Eusebio Fernández, *Estudios de Ética jurídica*, Debate, Madrid, 1990.

15. Víctor Manuel Rojas Amandi, "La Filosofía del Derecho de Immanuel Kant" en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 54, N° 242, 2004, pp. 165-198.

En esta energía que deriva del racionalismo moderno inicial de la Ilustración —y que Jacques Chevalier nos relata en las mentes de Pascal, Descartes y Kant— es que se intenta explicar el universo a través de las leyes naturales de las matemáticas, de la física y de la geometría hasta encontrar los fundamentos originales, las mónadas, los noúmenos o *proles sine matre creata*.¹⁶ Pero Kant hace una distinción, relevante para el derecho y los derechos humanos, entre la persona y la existencia humana: el *sui iuris*.¹⁷ Esta característica singular de Kant nos la describe Xavier Zubiri: mientras que, para Descartes, por ejemplo, la existencia humana es sustancia (*res*), Kant, en cambio descubre a la persona, al sujeto, al yo, y lo inscribe en una misión ética: es el *sui-juris*, que tiene un deber fundamental hacia lo justo, lo universal, lo correcto.¹⁸

El *sui-juris* es la base para entendernos en una sociedad liberal, de personas libres y dignas, que ejercen su voluntad autónoma para actuar. Al respecto, Kant escribe: “Yo sostengo que a todo ser racional que tiene voluntad debemos atribuirle necesariamente también la idea de la libertad, bajo la cual obra”.¹⁹

Al filósofo de Königsberg se acude constantemente en la teoría penal y la teoría del delito, que es una de las disciplinas científicas del derecho

16. Cfr. Jacques Chevalier, “Descartes tal como fue” en Jacques Chevalier, *Historia del Pensamiento. Tomo III. El Pensamiento Moderno de Descartes a Kant*, Aguilar, Valencia, 1969, pp. 109-145.

17. “Los términos *originarius*, *derivatus*, aplicados por Kant a la intuición, fueron tomados por él de la lengua del derecho, lo mismo que tomó de los juriconsultos [...] la distinción de la cuestión de derecho (*quid juris*) y de la cuestión de hecho (*quid facti*), y el término ‘deducción’, por el cual designa la primera, la que debe demostrar el derecho o la legitimidad de la tesis, y de la que se sirve Kant, en la ‘deducción’ trascendental de las categorías, para explicar cómo los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos. De manera análoga [...] el *intuitus originarius* es el que no supone nada antes que él y el que crea su objeto, lo mismo que la ‘acquisitio originaria’ no supone ningún ‘ser jurídico’ y hace que ‘alguna cosa sea mía’, es decir, crea un derecho, en tanto que el *intuitus derivatus* supone antes que él un objeto del que procede, de la misma manera que la ‘acquisitio derivata’ procede de lo que ‘otro ha hecho ya suyo’, es decir, supone un derecho anterior preexistente. Así, en su caso, el objeto es *dado por el espíritu*, que lo crea enteramente —lo que no podría convenir más que a Dios—, en el otro, el objeto es *dado al espíritu*, que lo recibe y se siente afectado por él —por los sentidos, dirá Kant—, cual es el caso de un ser finito como es el hombre”. Jacques Chevalier, *Historia del Pensamiento...*, p. 559. Las cursivas se encuentran en el original.

18. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Editorial Nacional, Madrid, 1981, p. 369.

19. Immanuel Kant, *Fundamentación...*, p. 61.

más profundas, y con mayores aportaciones a la psicología, la sociología y la filosofía. El imperativo categórico —que reza: “obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines”,²⁰ y que establece como centro el principio de autonomía de la voluntad—cobra aquí enorme relevancia.

La corriente penalista, que se centra en la teoría de la imputación, es decir, la asignación de responsabilidad a las personas por sus actos, estudia profusamente a Kant. Llega a la conclusión de que la libertad de toda persona y la imputación de sus actos son dos caras de una misma moneda. Sólo es posible hablar de derechos y libertades en sociedades que entienden, persona a persona, tanto el deber de cuidado que tienen sobre los demás, como la responsabilidad sobre las consecuencias de sus actos.

La fórmula kantiana “si puedes, entonces debes” impone más obligaciones que derechos.²¹ Proteger nuestra vida, nuestra integridad física y nuestra dignidad, más allá de las sanciones y juicios penales que pueda establecer un Estado, son imperativos dirigidos a nuestra conducta, y depende de nuestro sentido del deber hacia los demás que esto sea posible o probable. Para Joachim Hruschka, Claus Roxin, Günther Jakobs y otros penalistas de enorme relevancia del siglo XX, sólo es posible el derecho a partir de una sociedad interactuante de *Personas* (con “P” mayúscula) a las que se les atribuya la protección de la vida, el bienestar y la libertad de los otros miembros de la sociedad.²²

Jakobs lo pone en perspectiva cuando aduce la imputabilidad en la sociedad liberal. Afirma:

20. *Ibidem*, p. 63.

21. Claus Roxin, Günther Jakobs, Bernd Schünemann *et al.*, *Sobre el estado de la teoría del delito*, Civitas, Madrid, 2000, p. 113.

22. Nicolás Santiago Cordini, “La teoría de la imputación en Hruschka y sus implicancias en la teoría del delito” en *Papeles del Centro de Investigaciones*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, año 2, No. 11, 2013, pp. 1–29.

En efecto, incluso sin tener en cuenta que “liberalidad” pura ni siquiera se encuentra en las concepciones del Estado de Locke y Kant, sino tan sólo en el “cada uno a lo suyo” del estado natural de Hobbes, lo cierto es que también el pensamiento clásico comienza con el reconocimiento de la Persona, y por ello nos hallamos ya ante un punto de partida positivo. Se trata, pues, de una liberalidad cimentada positivamente, a saber, centrada en la personalidad del otro, una liberalidad que reconoce al otro como Persona, que presupone el vínculo de la personalidad.²³

Reiterando, para el derecho penal, para el derecho en general y para los derechos humanos es indispensable una sociedad de Personas libres y, por lo tanto, imputables por sus actos. La relevancia del *sui-juris* es capital, y no debe perderse su centralidad en ningún momento. Somos legisladores y súbditos en un “reino de los fines”.

El deber-ser frente al mal

Lo más opuesto a la ética y a los derechos es el mal. Las catástrofes, las calamidades, el hambre, la enfermedad y la muerte forman parte de nuestro horizonte; pero también, como seres libres y dotados de voluntad, significamos un peligro para nosotros mismos. Por esa razón existe el derecho, desde los diez mandamientos judeocristianos o el código de Hammurabi, el derecho romano, el derecho medieval y colonial, hasta las normas jurídicas actuales. Se prohíbe robar, invadir o matar, y debe, por lo tanto, crearse un poder capaz de enfrentar y neutralizar ese mal intrínsecamente posible en cada miembro de la sociedad (en cada uno de nosotros).

23. Günther Jakobs, “La omisión: estado de la cuestión” en Claus Roxin, Günther Jakobs, Bernd Schünemann *et al.*, *Sobre el estado...*, pp. 129–154, p. 146. Las comillas aplicadas al término “liberalidad” son mías. Ello con el propósito de facilitar la lectura de un concepto que Jakobs emplea de forma ordinaria, pero que significa una condición social necesaria para hacer proclive una teoría de la imputación penal de las conductas: suponemos que somos libres y responsables de antemano.

Según Kant, el mal no es un acontecer natural, sino una acción de la libertad, producto de una relación tensa entre naturaleza, impulsos y razón, que da como resultado la sinrazón, el crimen, la violación y el daño. Rüdiger Safranski sigue de cerca a nuestro autor para problematizar el mal. Concluye que éste supone la violación al imperativo categórico y a su principio de humanismo (obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio).²⁴

Cuando el amor propio, así como cualquiera de sus variantes perversas y perniciosas, hace que una persona utilice a la otra como medio para sus propios fines (deseos, posesiones, privilegios), y cuando engaña, explota, atormenta o mata, en ese momento, siguiendo a Kant y Safranski, la regla del mal es la autoafirmación egoísta y la negación del otro.²⁵ Desde el punto de vista del derecho, cuando esto ocurre se comete un crimen, y, como hemos visto, el derecho penal conoce y castiga a los perpetradores del mal.

Por eso, Max Horkheimer aduce que la libertad social no puede existir sin la coerción, porque no estamos destinados a ser libres y dignos, sino que debemos trabajar contra nosotros mismos y nuestra capacidad de hacer el mal.

La humanidad se ha autoafirmado y ha prevalecido desde siempre en la naturaleza mediante el dominio, la explotación, el asesinato, el sometimiento de las restantes criaturas, en caso necesario incluso del propio género. Es la especie más sangrienta y cruel del mundo conocido. Nada ha sido para ella lo suficientemente sagrado, incluidas la verdad y la religión, como para dejar de utilizarlo como instrumento de poder [...]. Ciertamente es que la libertad

24. Cfr. Rüdiger Safranski, *El mal o El drama de la libertad*, Tusquets, México, 2016, p. 168.

25. *Idem*.

social no puede existir sin coerción. No pocas actividades oscuras resultan indispensables para mantener en pie la sociedad [...].²⁶

Al ser conscientes de que el mal es un producto de la conducta individual y de que forma parte de nuestra cultura —y, en ambos casos, es subproducto de la libertad—, merece la pena contrastar el deber-ser kantiano con la *banalidad del mal* que nos presenta Hannah Arendt en su obra *Eichmann en Jerusalén*.²⁷ El primer aspecto de la banalidad que descubrió Arendt en el juicio a Adolf Eichmann fue que se trataba de un proceso penal que apuntaba a ser un gran momento para la justicia universal, pero terminó por ser vernáculo y pueril, más cercano a las lapidaciones de la Antigüedad o a los ajusticiamientos comunitarios de la Edad Media.

Banalidad, de hecho, es un término que proviene de *ban*, instrumento jurídico vernáculo de las comunidades políticas medievales (ducados, condados, reinos), en el que destacan las medidas penales para castigar a los enemigos externos e internos. El juicio a Eichmann fue jurídicamente medieval, en tanto que fue la exposición de un enemigo de guerra y el espectáculo de su ajusticiamiento. Israel era un Estado-nación muy reciente, con apenas meses de emerger después del fin del mandato británico, y carecía de tradición jurídica penal para entender lo que estaba juzgando.

El otro lado de la banalidad se encuentra detrás de Eichmann y sus encargos públicos en el Tercer Reich. Es acusado y narrado como un gran monstruo perpetrador del Holocausto; pero, conforme avanzan y profundizan en los crímenes del acusado, encontramos una espeluznante rutinización de la crueldad, una asociación de la maldad con la vida cotidiana, a tal grado que su significación es agotada en procedi-

26. Max Horkheimer, *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005.

27. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, The Viking Press, Nueva York, 1964.

mientos burocráticos o en venganzas banales, todas ellas posibles y probables en la cotidianidad.²⁸

Es aquí donde la ética kantiana y el pilar de la racionalidad se vuelven más necesarios para comprender el origen y el desarrollo del mal. Nunca debemos perder de vista que los humanos somos seres pasionales, proclives al ajusticiamiento, y que el mal no siempre es producto de grandes villanos o monstruos humanos, sino que también emerge de la terrible normalidad que habita en nuestros hogares, nuestras parroquias y comunidades, y de la que formamos parte todo el tiempo.

En el traspaso de las sociedades primitivas a las modernas, las amenazas y los depredadores cambian lentamente de forma. La ecuación de la violencia cambia con nuestra relación frente a la naturaleza y respecto a la manera de vincularnos entre nosotros como miembros de la misma especie. Las amenazas se revelan en la realidad en forma de violencia, pero, simultáneamente, abandonamos la capacidad individual y organizada de ser conscientes de ella, porque los miedos habitan el mundo de los símbolos inconscientes y aumentan su pulso en la negación de la realidad, en la infantilización del carácter y en la transferencia de la responsabilidad hacia la figura del Estado.²⁹

Esto último es la expresión del mal en nuestra época, y ayuda leer la ética de Kant para reconocer que estas amenazas son realizadas por otras personas, comunes y corrientes, que actúan de manera negligente, irresponsable, indiferente, o de forma concreta como depredadores de nuestra vida y dignidad. Regresando a los penalistas de la teoría de la imputación, nuestras grandes amenazas son perpetradas por personas libres y autónomas que se encuentran muy alejadas de

28. *Idem.*

29. Eric Fromm, *Las cadenas de la ilusión*, Paidós, México, 2016.

un comportamiento digno, pero muy cerca del *mundo-de-la-vida*.³⁰ El mal habita en nosotros y tenemos un problema cuando no se reconoce. Se muestra desde la conducta humana próxima, íntima, comunitaria, dentro de los hogares, familias, escuelas, centros de trabajo y redes sociales. Pero aprendemos a desprenderla de nuestra conciencia de la realidad y a transferirla a los umbrales simbólicos del Estado.

Los derechos humanos se inclinan permanentemente al papel del Estado, y no a la responsabilidad de la gente común. Esta tara semántica se convierte en una disfunción de proporciones masivas. Las actividades represivas de Estados autoritarios, que son legítimamente señaladas desde los derechos humanos y la democracia, hasta ahora sólo se abordan como límites al poder. Esto es, que la violencia legítima del Estado, a la que se refería Max Weber y que se desarrolla en la política criminal, se detiene y se regula desde los derechos humanos. En lo que no se reflexiona acertadamente es en que las medidas autoritarias y represivas, que son generalmente aprobadas y solicitadas por las mayorías, son producto de una ausencia del deber-ser en nuestras vidas cotidianas; un deber-ser que no encontramos en las cláusulas positivas de los derechos humanos.

Kant se resistió a llevar el deber-ser al derecho. Se “judicializaría la moral” con el derecho, diría él,³¹ y lo ubicaría siempre en la *última-razón*: cuando se trata de proteger a la sociedad de quienes trasgreden la dignidad de manera grave. A este respecto, Hans Kelsen, principal referente del iuspositivismo, comenta: “Se está moralmente, no jurídicamente, obligado a no robar, lo jurídico es tan sólo el deber de castigar el robo. Quien roba debe ser castigado jurídicamente. Esta opinión significa únicamente que se renuncia a la construcción auxiliar de las

30. El concepto “mundo-de-la-vida” lo he tomado de la obra clásica *La construcción social de la realidad* de Peter Berger y Thomas Luckmann, quienes se apoyan en Alfred Schütz y la importancia que éste otorga tanto al sentido común de las personas en la construcción de su vida cotidiana como a la vinculación de la cotidianidad con las maquinarias simbólicas que dan horizonte a comunidades, instituciones, sociedades y civilizaciones. Ver Peter Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Londres, 1991.

31. Günther Jakobs, “La omisión...”, p. 145.

normas jurídicas secundarias. Mas no por eso se destruye el deber jurídico”.³² Jürgen Habermas, en su obra *Facticidad y validez*, aborda este problema describiéndolo como el “principio de marginalidad” de las normas, es decir, que las normas jurídicas no pueden legislar todos los aspectos del mundo-de-la-vida, sino que regulan desde principios rectores que ayudan a resolver situaciones y casos concretos.³³

Qué es derecho y qué es “únicamente” moral, reflexiona Jakobs, no es una cuestión inmutable, “sino que depende de qué configuración de la sociedad se entienda que ha de ser garantizada formalmente y cuál, en cambio, informal y sin garantía”.³⁴

“La voluntad de preferir la vida a la muerte” —sostiene Michel Foucault— va a fundar la soberanía, “una soberanía que es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo”.³⁵ Pero ¿cómo vamos a labrar un deber en torno a la vida, contra la violencia, si no somos capaces de hacernos responsables de ella? Retomando a Fromm: “Desde un punto de vista puramente biológico, el temor a la muerte es quizá el más profundo; desde un punto de vista específicamente humano, el miedo más grande es el miedo a la locura”.³⁶ El miedo al delito nos conduce a la negación como mecanis-

32. Hans Kelsen, *Teoría General del Estado*, Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Coyoacán, México, 2004, p. 80.

33. A lo largo de su obra *Facticidad y Validez*, y particularmente en su capítulo denominado “Derecho y Moral (Tanner lectures, 1986)”, Habermas sostiene que los fundamentos morales de los sistemas jurídicos generalmente los encontramos en las normas primarias que moderan comportamientos humanos concretos. Pero aquellas conductas derivadas de las primarias, que se desenvuelven en instituciones, comunidades, ámbitos culturales y regímenes políticos no pueden ser reguladas con la misma concreción y exhaustividad respecto de las conductas primarias. El derecho, así, encauza conductas, procesos e instituciones desde el principio de marginalidad (por su distancia normativa respecto de los asientos morales básicos), pero lo hace empleando la axiología como método para resolver conforme a los fundamentos éticos de los sistemas jurídicos vigentes. Cfr. Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 535-587.

34. Günther Jakobs, “La omisión...”, p. 145.

35. Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003, p. 55.

36. Erich Fromm, “Conciencia y Sociedad Industrial” en Erich Fromm, Irving Horowitz, André Gorz et al., *La sociedad industrial contemporánea*, Siglo XXI, México, 1980, p. 13.

mo de protección y certidumbre, pero se convierte en una maquinaria silenciosa de enajenación.³⁷

La enajenación de nuestra sociedad se refleja en el desprendimiento de su asiento ético, formando personas que son distantes de sus propias amenazas, distantes del mal que habitan y que eventualmente practican, en una locura que consiste en desvincularse de las causas del mal y donde sólo encuentran refugio y justificación en el castigo realizado por el Estado.

En esta alienación, en la que no se distinguen los depredadores ni se comprende el mal, y donde no hay un deber inscrito en la vida cotidiana, el derecho se parece más a una guerra cuya única racionalidad posible es la represión y donde la justicia se resuelve con aclamaciones sentimentales y un batiburrillo de venganzas justificadas.

Colectivismo, felicidad y escatología. El deber-ser inscrito en futuros promisorios

*iApresúrate, oh posteridad, a traernos la hora
de la igualdad y la justicia, de la felicidad!*

—ERICH FROMM, LAS CADENAS DE LA ILUSIÓN³⁸

En palabras de Papini, Kant, como persona civilizada y maestro de filosofía, tenía la necesidad de una moral, y como cristiano y estudioso de la mecánica, necesitaba que la moral estuviese de acuerdo con el Evangelio y que fuese compatible con las leyes de la ciencia. Lo que encuentra es la necesidad de que la ética humana sea como el imperativo categórico: autónomo, racional y universal. Y, principalmente, lo que hace este filósofo es desprender la moral de lo divino y hacerla humana. “Resulta un gesto hermoso el devolver al hombre lo que el hombre ha

37. Cfr. Eric Fromm, “El individuo enfermo y la sociedad enferma” en Eric Fromm, *Las cadenas de la ilusión*, pp. 69–98.

38. *Ibidem*, p. 86. Eric Fromm cita a Robespierre.

dado a Dios, y Kant hizo eso”.³⁹ De este modo emerge la ética deóntica frente a la ética teológica. En ese amanecer de la modernidad liberal, el deber-ser no se orienta al reino de los cielos, sino a la humanidad libre, responsable y autónoma.

Como bien apunta Lipovetsky en *El crepúsculo del deber*, en la modernidad no parecen existir dudas en cuanto a las libertades públicas o los derechos del hombre y del ciudadano; pero en el área de los deberes se inscriben distintos caminos, muy diversos unos de otros. El rompimiento con el deber teológico es el único punto de partida común: “[...] la afirmación de deberes obligatorios ajenos a los dogmas de cualquier religión revelada, la difusión social de una moral liberada de cualquier divinidad tutelar”.⁴⁰

Para comparar la ética moderna con la ética teológica medieval, Ernst Cassirer describe a los operadores de la ética en la Edad Media: no son las personas comunes, sino los jerarcas de la Iglesia quienes describen un imaginario social religioso en el paraíso y el infierno. Así, el sentido de las vidas personales y sociales se integra a un imaginario de sometimiento: se desarrolla la industria de la salvación, y su Dios habla a través de información sagrada e irrefutable con la Biblia.⁴¹

Cassirer explica entonces el mensaje original y central de los operadores medievales: “La vida es en sí misma algo cambiante y fluyente, pero su verdadero valor hay que buscarlo en un orden eterno que no

39. Giovanni Papini, “El Ocaso de los Filósofos”, pp. 1070–1075.

40. Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1944, p. 28.

41. Zygmunt Bauman hace aquí una reflexión que conecta con la ética posmoderna. En la ética religiosa medieval no hay una responsabilidad porque el nacimiento y la salvación tienen asiento en actos sobrenaturales, atribuidos a Dios. Cfr. Zygmunt Bauman, *Postmodern ethics*, Blackwell, Reino Unido/Estados Unidos, 1993, p. 77.

admite cambios”.⁴² Gregorio Peces-Barba Martínez denomina *agustinismo político* a este imaginario colectivo que organiza personas y sociedades desde la ética teológica.⁴³ Desde el punto de vista histórico, tal agustinismo político sufre severas escisiones con los cismas del protestantismo.

Las *ilusiones trascendentales* (como *el alma*, *Dios el mundo* o, en cierto sentido, *la libertad*), desde la perspectiva kantiana se explican en tanto que no son elementos que encontramos en el ámbito de la experiencia material, sino ideas regulativas que, eventualmente, pueden adquirir realidad. Es en ese entendimiento que figuran también los derechos. Pero hay ilusiones trascendentales que son incompatibles con la ética

42. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 25. Cassirer conduce estas ideas enclavadas desde el estoicismo helénico hasta la Edad Media. Ese orden eterno también está oculto a la evidencia. Cito: “El Dios de que nos habla es un *Deus absconditus*, un Dios oculto; por eso, tampoco su imagen, el hombre, puede ser otra cosa que misterio. El hombre es también un *homo absconditus* (*ibidem*, p. 31).

43. “Por otra parte el llamado agustinismo político producirá el mismo efecto al negar la autonomía del individuo en el uso de su razón y en la búsqueda de la verdad. La luz del ser humano no será propia, sino solo derivada de la luz de Dios. Sin ella no cabe nada, ni tampoco la dignidad. La modernidad producirá como reacción el proceso de liberación de esas ataduras, como humanización y racionalización, que tendrán como objeto principal la devolución de la autonomía de la dignidad humana”. Gregorio Peces-Barba Martínez, *Curso general de derechos fundamentales. Teoría general*, Dickinson, Madrid, 1998, p. 82.

kantiana.⁴⁴ Lo que importa distinguir aquí, desde esa ética, es el presente y nuestra responsabilidad como legisladores y súbditos de la realidad, frente a las ilusiones trascendentales de *la vida eterna, el paraíso y el progreso* que están en función de un mundo sobrenatural, promisorio o utópico y que nos sustraen del presente y de nuestro deber.

Desde este páramo de la ética teológica medieval, que Peces-Barba describe en el agustinismo político, las personas somos irresponsables de nuestra condición actual, de la condición de nuestros semejantes, de nuestras familias, comunidades y naciones, porque al ser de “este mundo” nuestras acciones carecen de valor trascendental. Así, toda ética que tenga como propósito la “salvación” prescinde de libertad, autonomía y responsabilidad.

La ética moderna se inscribe en este proceso de des-sacralización del mundo, de sustitución de la Providencia como guía de la humanidad, para incorporar lo que Josetxo Beriain explica en la *modernización-*

44. De acuerdo con Pedro Chacón Fuentes (“Razón e ilusión trascendental en Kant: Miseria y grandeza de la finitud humana” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. II, 1981, pp. 159–170), Kant se refiere a la ilusión trascendental en la dialéctica trascendental, particularmente cuando “se suprime el saber, para dar sitio a la fe”, porque la metafísica desea alcanzar principios supremos que no son comprobados en la experiencia (ideas trascendentales: alma, Dios, mundo). Por su parte, Jacques Chevalier aborda el punto de las ilusiones trascendentales relacionadas con la ética a partir de la tercera antinomia de la razón pura, que reza: a) la causalidad natural no es la única de la que pueden derivar los fenómenos del mundo; es necesario admitir también, para explicarlos, una causalidad libre, y b) no hay libertad, y todo en el mundo sucede únicamente según las leyes naturales. Añade: “La clave de ello se encuentra en el idealismo trascendental que nos enseña que los objetos de la experiencia, tanto interna como externa, únicos accesibles a nuestra facultad de intuición sensible, no nos son nunca dados en sí, sino solamente en la experiencia y que no tienen existencia alguna fuera de ella. Desde este momento, es evidente que la razón comete un abuso cuando pretende culminar la síntesis de las condiciones en un objeto trascendental fuera del espacio y del tiempo [...]. La libertad es, en ese sentido, una idea trascendental pura, en la que nada fue tomado de la experiencia” (Jacques Chevalier, *Historia del Pensamiento...*, pp. 566 y 568). Luego cita directamente de la “Dialéctica trascendental” lo siguiente: “Yo no podría pues, admitir a Dios, la libertad y la inmortalidad según la necesidad que tiene de ello mi razón en su uso práctico necesario, sin rechazar al mismo tiempo las pretensiones de la razón pura a puntos de vista trascendentales, porque para alcanzar estos puntos de vista, le es preciso servirse de principios que no se extienden en la realidad más que a objetos de la experiencia posible y que si se los aplica a una cosa que no puede ser objeto de una experiencia, la transforman realmente y siempre en fenómeno, y declaran así imposible toda extensión práctica de la razón pura. He tenido, pues, que suprimir el saber para sustituirlo por la creencia” (*ibidem*, p. 571).

sin-fín, o bien, en el *progreso* como gran orientador de las conductas individuales y sociales, la ciencia y la técnica.⁴⁵

Dentro de la cultura occidental y moderna, con el nacimiento y desarrollo de los Estados-nación, emergen diversas formas de ética pública ligada al derecho, al poder y a la identidad. Observamos que los nacionalismos emergen con fuerza, a manera de cemento social, identidad, cultura y horizonte teleológico. El positivismo al estilo de Auguste Comte, que despliega una idea de futuro sublime a través de la ciencia y la tecnología, nos inscribe en un porvenir promisorio, desprendido del presente, no muy distinto del agustinismo político.⁴⁶ Una fórmula diametralmente opuesta al sujeto de la ética kantiana, la cual parte de la persona para proyectar la universalidad.

Lipovetsky describe brillantemente en *El crepúsculo del deber* cómo la escisión de Dios y la religión en la ética pública, en lugar de desembocar en libertad, se asoma con invocaciones al sacrificio individual, a las metáforas colectivistas en relación con la guerra, los mártires, las batallas, la sangre y la muerte características del nacionalismo de los siglos XIX y XX. La persona, en esta ética nacionalista, es un instrumento de la grandeza de su país (el que le tocó por nacimiento o familia), y las formas de sacrificio individual hacia el colectivo se erigen desde la guerra, la ciencia, la técnica, el desarrollo y la peculiar modernidad que le toca. Esta construcción moral de la persona sigue siendo muy intensa, a veces compitiendo y a veces fusionándose con la identidad religiosa, étnica y cultural.⁴⁷

45. Jostetxo Beriain, *Estado de Bienestar. Planificación e Ideología*, Editorial Popular, Madrid, 1990.

46. Cassirer apunta sobre Comte: "Si designamos este sujeto con el término 'humanidad' tendremos que afirmar entonces que no es la humanidad la que debe ser explicada por el hombre sino el hombre por la humanidad". Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 102.

47. Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2000.

Ciertamente, la orientación moral de las personas hacia la grandeza o la victoria de su nación carece de las notas de autonomía kantiana, pues en lugar de figurar personas con dignidad y derecho propio, son medios de una gran empresa colectiva. En las mentes de Comte o Thomas Carlyle se erige una ciudadanía secular como empresa colectiva; en Joseph Arthur de Gobineau o Rosemberg, como destino de la sangre o la raza, y en el marxismo como la universalidad del “hombre nuevo”.⁴⁸ Es muy claro aquí el efecto pernicioso del colectivismo y su alejamiento de los principios de autonomía y libertad kantianos. Desde la mirada de los derechos humanos podemos constatar conflictos permanentes en los colectivismos modernos con respecto a los derechos de las mujeres, las niñas, niños y adolescentes, los derechos de los pueblos indígenas, los derechos de la diversidad sexual, de los migrantes, que claramente rozan con la idea de ciudadanía y con su papel en la conservación de la cultura nacional. Es un tema que en la filosofía del derecho se zanja entre el pluralismo, el multiculturalismo y la sociedad liberal.

La ética pública que subyace en los derechos humanos tiene notas similares a la ética kantiana que descubrimos en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Lo que Peces-Barba denomina *antropocentrismo laico*, Kant lo encuentra en la racionalidad, la universalidad y la forja del *sui-juris* como elemento nodal para la construcción de la ética. Así emergen y se entienden los valores superiores de una sociedad liberal —que Peces-Barba recoge como núcleo de la moralidad de la modernidad—, los cuales se incorporan al Estado social y democrático de derecho, y eventualmente se convierten en valores jurídicos: la libertad, la igualdad, la solidaridad y la seguridad jurídica. Algunos autores, incluyendo a Peces-Barba, incorporan la dignidad como uno

48. El planteamiento inicial que tomamos de Cassirer en su obra *Antropología filosófica* adquiere concreción en su libro *El mito del Estado*. A Gobineau y Rosemberg los encontramos en el capítulo XVI, “Del culto a los héroes al culto a la raza” (pp. 264–292); a Carlyle, en el capítulo XV, “Las lecciones de Carlyle sobre el culto al héroe” (pp. 222–262), y a Comte, en el capítulo XXVIII, “La Técnica de los mitos políticos modernos” (pp. 327–351). Cfr. Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

más de los valores superiores.⁴⁹ Se podrían añadir otros de nueva forja, tales como la inclusión y la sororidad–fraternidad.

La universalidad kantiana se asoma desde la ética subyacente de los derechos humanos y permite pensar, como especie humana, que existen apartados fundamentales del mundo, de la vida, de la humanidad, del bien, de la virtud, de lo correcto y lo verdadero, que pueden compartirse con cualquier persona en el mundo. Esta ética pública de los derechos humanos se sostiene con los principios de racionalidad y universalidad kantianos. Si bien los derechos humanos podrían ser conocidos también como ilusiones trascendentales (por no existir como cosas en sí), guardan una sustancial diferencia frente a otras ilusiones trascendentales (como la salvación o el progreso), pues su cumplimiento es éticamente sostenible con los imperativos categóricos kantianos, que hacen a las personas responsables de sus actos y cuya realización, además, se da en el aquí y ahora, a diferencia de las ilusiones trascendentales de asiento sobrenatural o de futuros sociales utópicos.

El problema de esta ética pública —o moral moderna—, que se asienta en valores superiores, consiste en que presenta una débil concreción del deber en sus practicantes. No hay ese sentimiento de cohesión que ofrecen el colectivismo nacional o el religioso. No hay asiento místico, miliciano o visceral en torno a los valores de la libertad, la igualdad o la solidaridad, sino algunos espejismos que advertimos en éticas de corte utilitarista o posmoderno.

En la ética utilitarista, las conductas humanas se calibran para llegar a un estado en el que la felicidad sería probable para todos. Rodolfo Vázquez lo expone así: “Para el utilitarismo, la pena no se justifica moralmente por el hecho de que quien la recibe haya hecho algo malo en

49. Ésta es una de las principales tesis y aportaciones de Gregorio Peces-Barba Martínez en *Ética, Poder y Derecho* y en Gregorio Peces-Barba Martínez, “Los Deberes Fundamentales” en *Doxa*, Universidad de Alicante, Alicante, N° 4, noviembre de 1987, pp. 329–341.

el pasado, sino para promover la felicidad general de cara al futuro”.⁵⁰ Desde la visión kantiana, la felicidad no es un ámbito de la ética; no es un fin moral de nuestras acciones, sino una probable consecuencia. Apunta el filósofo de Königsberg: “[...] el precepto de la felicidad está las más veces constituido de tal suerte que perjudica grandemente a algunas inclinaciones, y, sin embargo, el hombre no puede hacerse un concepto seguro y determinado de esa suma de la satisfacción de todas ellas, bajo el nombre de felicidad”.⁵¹

Aquí vuelve Lipovetsky en *El crepúsculo del deber* para darnos otra pista sobre la ceguera moral y la impostura de lo efímero de nuestro tiempo. El “derecho a la felicidad” evoluciona desde la cultura individualista y tiene su principal palanca en la ética utilitarista. Los derechos soberanos del individuo colonizan todos los aspectos de la vida y desvanecen la moral religiosa, estatal, comunitaria y familiar. Hay una emancipación de los regímenes colectivistas y controles de la identidad que nos ha traído una sociedad abierta y plural; pero, como nos encontramos en democracias capitalistas, el consumo es un poderoso vehículo de construcción de la identidad; el deber se diluye en culturas del éxito, del liderazgo, de la meditación, del fisiculturismo o de la sociabilidad. Como ciudadanos y votantes, coincide Félix Ovejero, las personas se comportan como consumidores groseros que no tienen más interés que la satisfacción de sus necesidades y caprichos inmediatos. Sus necesidades se encuentran en constante crecimiento hacia el ocio y el desperdicio.⁵²

El presente revelado y el presente racional

Para Kant tenemos, antes que nada, un deber en el que todos somos legisladores y súbditos de nuestra propia realidad (“obra como si por

50. Rodolfo Vázquez, *Teorías contemporáneas de la justicia...*, p. 17.

51. Immanuel Kant, *Fundamentación...*, p. 13.

52. Félix Ovejero, *La libertad inhóspita: modelos humanos y democracia*, Paidós, Barcelona, 2002.

medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines”).⁵³ Importa resaltar este aspecto de la ética kantiana porque hay otras construcciones éticas, desde la religiosidad, que no se dirigen al paraíso o la salvación sino al aquí y ahora. No todas las éticas religiosas se orientan a la ilusión trascendental del mismo modo. Para algunos religiosos, el Reino de Dios, más que un futuro inconmensurable de las almas, es un presente. Y no sólo es la orientación al presente y al mundo, sino a la dignidad de las personas que lo habitan. Javier Ballesteros Ybarra lo estima en su estudio sobre la cláusula “venga tu reino” en la oración más relevante del cristianismo, el padrenuestro. “El advenimiento del reino corresponde a la llegada de Cristo, porque Cristo es el reino. Lo trae él, no como quien trae una noticia, sino como quien abre las manos o señala el corazón”.⁵⁴

Esta aproximación religiosa, entendida desde el término griego *parusía*, es una forma de “estar presente”, y revierte el horizonte de la trascendencia cristiana porque ya no se orienta a un reino preternatural a donde las almas van después de la muerte, sino a vivir un Reino de Dios como exigencia ética y religiosa. Desde la metáfora de la “restauración de Israel” se construye la escatología de un pueblo, que se acerca al Reino de Dios, como ideal y como refugio final de las almas, pero desde la realidad política y cultural de su presente. El presente se vuelve una manera de construir un deber-ser en los miembros de la comunidad, que los hace responsables de sus actos y del destino de su pueblo.⁵⁵

53. *Ibidem*, p. 63.

54. Javier Ballesteros Ybarra, *Venga a nosotros tu Reino. Comentarios sobre la segunda petición del Padrenuestro*, México, 2021. En <https://editor.reedsy.com/book/262255/r/YCltoF6WZTa57Hc1/copyright>

55. “Comunidades enteras aguardaban la parusía como un acontecimiento próximo, que regeneraría el universo y transformaría radicalmente sus propias existencias. Tal es el caso de las hermandades judeocristianas de Siria y Palestina, como los ebionitas (del hebreo *ebion*, pobre), que si bien negaban la naturaleza divina de Jesús, creían en su resurrección e inminente retorno. La Didaché, un compendio de enseñanzas litúrgicas y morales, compuesto hacia el año 110, para el buen gobierno de una de estas comunidades judeocristianas sirias, concluye con una exhortación final a la perseverancia, en la que se refleja la actitud expectante del grupo ante la venida del Señor”. Pablo Fuentes Hinojo, “La Caída de Roma: Imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V)” en *Studia Histórica: Historia Antigua*, Universidad de Salamanca, Salamanca, N° 27, 2009, pp. 73-102, p. 79.

Encontramos en Hans Küng, en su obra *Ser cristiano*, la descripción de una *teología de las realidades terrenas*, una *teología de la liberación* orientada hacia la ética; porque para los pobres, los desposeídos, los “postergados”, como cita Küng, es imposible el libre ejercicio de la cristiandad en condiciones de hambre, miseria, epidemias, violencia, analfabetismo y marginación. Esa condición no es una necesidad natural, sino un producto de un despiadado sistema social. Así, en la *teología de la liberación* se propone “una teología capaz de elaborar un proyecto histórico de liberación política, económica, cultural y sexual, que sea el signo real de anticipación del proyecto definitivo, escatológico, de plena libertad del Reino de Dios”.⁵⁶

En estas posiciones del pensamiento religioso y la ética teológica encontramos más vínculo con los valores superiores de igualdad y solidaridad, una noción del deber-ser más concreta, una posición más decidida a la construcción de un reino de fines.

Otro descubrimiento para el deber-ser kantiano lo encontramos en Simone Weil y su obra titulada *Echar raíces*.⁵⁷ Éste es un tratado de reconstrucción de la sociedad antes y después de la Segunda Guerra Mundial. Ciudades destruidas, pueblos fantasma, fábricas abandonadas, heridos, cuerpos humanos en descomposición, millones de muertos (soldados y civiles), familias desmembradas y el exilio. Todo aquello es el presente de Simone Weil, y con él, ella lucha contra el desarraigo de las almas a las que incita a subir el pulso para la recuperación de la civilización extraviada por la crueldad y el genocidio.

56. Hans Küng, *Ser cristiano*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, pp. 712-713.

57. Después de la muerte de la autora, Albert Camus ayudó a compilar y publicar esta obra en su calidad de editor de la colección *Espoir* de Gallimard. Pero Camus quedó particularmente fascinado por la vida de esa mujer, sus escritos, anotaciones y composiciones filosóficas que realizó mientras era portavoz de los desempleados en la Confederación General del Trabajo (CGT); cuando escribía artículos en las revistas *La Révolution prolétarienne*, *L'École émancipée* y *Libres propos*; mientras trabajaba como obrera en las fábricas de Alsthom, de J. J. Carnaud et Forges y en la Renault para conocer más a fondo la condición obrera; cuando viajaba a España durante la guerra civil con el fin de unirse al campo anarquista; mientras laboraba como obrera agrícola en Saint-Marcel-d'Ardèche, y cuando se inscribió como enfermera de primera línea de la resistencia en la guerra contra la invasión nazi.

Para echar raíces, merece la pena citar sus primeras palabras en el apartado “Necesidades del alma”:

La noción de obligación prima sobre la del derecho, que está subordinado a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino sólo por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa.⁵⁸

En este apartado, Weil desarrolla sus nociones sobre la libertad, la obediencia, la responsabilidad, el honor, el castigo, la propiedad privada y la propiedad colectiva mediante una proyección constitutiva de la ética, en lenguaje deóntico, anclado en la realidad humana, con el fin de habitar una sociedad de personas dignas, porque es la forma en la que las almas humanas pueden prosperar en el mundo.

De vuelta al terreno secular y la deontología, en Hans Jonas encontramos una de las construcciones más brillantes de la ética kantiana. Jonas expone una variación de los imperativos categóricos: “Actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica”. “No pongas en peligro la continuidad de la humanidad en la tierra”.⁵⁹ El espectro de acción contemplado en Kant se incorpora en una perspectiva de futuro y se extiende, en términos de responsabilidad humana, a la naturaleza entera. En la ética deóntica de Jonas, el *sui-juris* trasciende hacia el entorno planetario porque vivimos en una consanguinidad de ambientes naturales y técnicos que afectan directamente la condición humana y su capacidad

58. Simone Weil, *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996.

59. Un buen texto de introducción y exposición de Jonas lo encontramos en José Eduardo de Siqueira, “El principio de responsabilidad en Hans Jonas” en *Acta Bioethica*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, vol. VII, N° 2, 2001, pp. 277-285. La presente cita se localiza dentro de este mismo texto, p. 279.

de acción. Esto es, el espectro de afectación de nuestra conducta tiene efectos simultáneos en otras regiones del mundo. La cadena de consecuencias de nuestros actos es mucho mayor que el que captura nuestra conciencia de nuestro mundo-de-la-vida.

Con Jonas el problema tecnológico se entiende como uno de tipo ambiental. La tecnología es parte sustancial de nuestro medioambiente, aunque puede desempeñarse como un agente depredador. Aquí descubrimos las variantes del mal, entre el descuido, la irresponsabilidad y la cosificación de los seres humanos como medios al servicio de la tecnología y la economía, hasta el uso de la técnica para el aniquilamiento.⁶⁰ Jonas reflexiona en torno a las formas de intervención humana sobre la naturaleza y sobre la sociedad. El desarrollo tecnológico ha conseguido involucrarse en fronteras humanas que antes habían sido infranqueables. La ética entonces debe diseñarse en la misma magnitud de las dimensiones del poder creado con las nuevas tecnologías y sistemas.⁶¹

De aquí que Jonas ofrezca la *regla profética* con la cual nos invita a imaginar los escenarios más distópicos del mundo y la sociedad, y al imaginar los daños eventualmente ocurridos en estos mundos distópicos construye el deber como una trazabilidad del futuro distópico hacia el presente real. Desde la ética deóntica trae el futuro al presente, porque todas nuestras acciones y conductas presentes son imputables a los humanos en el futuro. Describe un apocalipsis gradual que resulta

60. Véase Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics of the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

61. “De lo que la técnica produce no sólo son característicos el equipo técnico, los aparatos, la maquinaria, los medios de intervención en el mundo, sino también los objetos del poder; es decir, aquello a lo que el poder se puede extender o aquello que el poder puede producir: esto ha añadido a la acción humana provincias enteramente nuevas, que antes ni siquiera en el círculo del poder humano y en gran parte ni siquiera dentro del círculo de los deseos humanos”. Hans Jonas, *Técnica, medicina, ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 176. Véase también Gerardo Ballesteros de León, *Rendición de Cuentas y Derechos Humanos, Esbozo de un modelo teórico*, tesis de Doctorado en Estudios Avanzados en Derechos Humanos, Instituto Bartolomé de las Casas/ Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2014.

del imperativo tecnológico y la conducta depredadora de los seres humanos.

Así somos testigos del presente como un cernidor de diversas ilusiones trascendentales que nos evaden de la realidad y del deber-ser. El presente revelado ya no sólo es el de la *parusía* (o la fusión de los reinos humano y divino en las comunidades cristianas primitivas), también es una revelación mística que busca la dignidad de las almas en el aquí y ahora, como en los casos de Weil y Küng, quienes descubren el presente como una revelación de la verdad, del bien y del mal, y la conciencia del presente revelado como una forma de ser conscientes y libres. Tenemos también, en un ejercicio literario de la distopía, la revelación de una profecía que forja la ética de nuestro presente en esta aguda evolución de la ética kantiana emprendida por Jonas.

La libertad y la autonomía de los individuos se forja en el presente y con el deber de cada una de las personas que hemos de ejercer el *sui iuris* en un *proyecto* social y cultural.

***Adiaforización* o la ética indolora de nuestro tiempo**

Desde la perspectiva de este artículo, el desprendimiento del deber-ser en la construcción de los derechos humanos genera el mismo efecto de las ilusiones trascendentales que critica Kant. Tal desprendimiento también se propicia por desinterés o insensibilidad. Este fenómeno es conocido por Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis como *adiaphoron*, que significa etimológicamente “algo sin importancia”. Pero añade lo siguiente: “un *adiaphoron* es una retirada temporal de la propia zona de sensibilidad; la capacidad de no reaccionar o de reaccionar como si algo les ocurriera no a personas, sino a objetos físicos, a cosas, a no humanos”.⁶²

62. Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis, *Ceguera moral*, Paidós, Barcelona, 2015, p. 53.

En la ética kantiana no es difícil encontrar el deber de todas las personas, tanto en el ámbito de su vida privada como social, de no contaminar ciudades, ríos, lagunas, bosques o mares. No es complicado hallar el deber de las personas de cuidar a sus propios hijos e hijas, no abandonarlos en la calle, no explotarlos laboral ni sexualmente, no golpearlos, etcétera. Y tampoco es difícil comprender que no se debe abusar física o emocionalmente de las mujeres por su condición de ser tales.

Por el contrario, pretender que el deber de las personas se inscriba sólo en su libertad religiosa, en su superación personal y en su búsqueda de la felicidad individual, y, al mismo tiempo, suponer que hay una cúpula estatal y jurídica que tiene la obligación de cuidarnos y que está desvinculada de nuestras conductas individuales, genera el efecto que nos explica Bauman al decir que se nos desprende de la posibilidad de tener opciones: nos hace irresponsables.

De acuerdo con Bauman, suponer nuestra salvación a partir de eventos sobrenaturales hace a las personas irresponsables de sus actos, pues su intervención poco importa. El efecto que causa es un desprendimiento de la realidad, y lo mismo pasa en una sociedad que construye derechos sin deberes.⁶³ Así nos inscribimos en una carrera demencial cuando sólo fija el deber hacia “el derecho inalienable a la felicidad”. Es la misma ética indolora que consigna Lipovetsky en el *Crepúsculo del deber*.

Si este efecto lo exponemos en la existencia del mal y de los perpetradores o depredadores de la dignidad humana, entonces la separación de nuestro deber ético frente a los derechos humanos se hace más grave. Porque se sabe que muchas de las grandes violaciones de los derechos humanos son producto de la banalidad, y que los depredadores de la dignidad humana están entre nosotros: en el hogar, el

63. Gert Biesta y Geert-Jan Stams, “Towards Postmodern Theory of Moral Education. Part II: Mapping the Terrain (Zigmunt Bauman’s Postmodern Ethics)” en *ERIC - Institute of Education Sciences*, pp. 2-33. 01/IV/2001, en <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED453133.pdf> Consultado 30/V/2021.

barrio, el espacio público, el entorno laboral y las redes sociales, y generalmente no realizan sus actos violentos o criminales por orden de una organización estatal, sino en el ejercicio de su propia libertad individual y cotidiana.

El Estado es una personificación, igual que Dios, pues sólo se lo imagina en formas humanizadas. Pero no seguimos aquí a Kelsen cuando sostiene que aquél es una personificación del derecho, porque el reino de los fines que caracteriza al Estado se construye más bien desde la cultura.⁶⁴ El lenguaje del deber se forja desde la ética.⁶⁵ Los derechos humanos, siguiendo a los penalistas de la teoría de la imputación, son personificaciones del derecho en el Estado —y no en las personas—, al que se asigna una expectativa de vida, una voluntad autónoma y libertad para actuar. Y es aquí donde comienza la transferencia colectiva en los derechos, la pérdida del deber-ser: es la responsabilidad abstracta del Estado, y no el deber de las personas que lo habitamos.

Un Estado sin el deber-ser de quienes lo componen es una *gestalt* infantil, una fórmula perpetua de auto-discriminación en los binomios del victimario y la víctima, entre el opresor y el oprimido. En el mismo sentido, un derecho humano sin el deber-ser de quienes lo reconocen es una fórmula perpetua de incriminación del otro como responsable y, eventualmente, del otro como el enemigo, el victimario y opresor. Estas posiciones iniciales son lejanas a las de la ética kantiana, pues se oponen a las nociones de autonomía de la voluntad, de dignidad y de libertad. Pero lo más grave es el síntoma de ceguera moral hacia la realidad: esa incapacidad autoafirmada de hacernos responsables de nosotros mismos, esa banalidad del mal que se desarrolla impunemente dentro de hogares,

64. Erich Fromm, *Las cadenas de la ilusión*.

65. “La función esencial del Derecho es el deber jurídico. Sea cualquiera el concepto que se tenga de la facultad, lo cierto es que la facultad de uno presupone el deber de otro. La protección de mi interés consiste en que hay alguien que está jurídicamente obligado a aquella conducta en la cual yo tengo interés [...]. El derecho de uno no es sino la consecuencia del deber de otro”. Hans Kelsen, *Teoría General del Estado*, pp. 78-79.

escuelas, centros de trabajo, espacios públicos y redes sociales. Cuando se construyen los derechos con la némesis del opresor y el victimario, se diluye la racionalidad y se construye la hipóstasis del Estado sentimental, resultado de invocaciones pueriles de la autoridad. De este modo, los derechos humanos se tematizan desde formas de lenguaje impulsivas que evidencian una sociedad poco responsable de sí misma y de sus miembros. Desde esta conclusión, es plausible exigir que los derechos humanos de nuestro tiempo se forjen con el deber-ser de todas las personas, como personas responsables, libres e imputables. X

Fuentes documentales

- Alvarado Dávila, Víctor, “Ética y filosofía del derecho en Kant y su influencia en la Declaración Universal de Derechos Humanos” en *Revista de Ciencias Jurídicas*, Universidad de Costa Rica/Colegio de Abogados de Costa Rica, San José, N° 110, mayo/agosto de 2006, pp. 200–217.
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, The Viking Press, Nueva York, 1964.
- Asís Roig, Rafael de, *Sobre el concepto y el fundamento de los derechos: una aproximación dualista*, Dykinson, Madrid, 2001.
- Ballesteros de León, Gerardo, *Rendición de Cuentas y Derechos Humanos, Esbozo de un modelo teórico*, tesis de Doctorado en Estudios Avanzados en Derechos Humanos, Instituto Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, 2014.
- Ballesteros Ybarra, Javier, *Venga a nosotros tu Reino. Comentarios sobre la segunda petición del Padrenuestro*, México, 2021, en <https://editor.reedsy.com/book/262255/r/YCltoF6WZTa57Hc1/copyright>
- Barroso Ramos, Moisés y Pérez Chico, David, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Trotta, Madrid, 2008.
- Bauman, Zygmunt y Donskis, Leonidas, *Ceguera moral*, Paidós, Barcelona, 2015.
- *Postmodern ethics*, Blackwell, Reino Unido/Estados Unidos, 1993.

- Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Londres, 1991.
- Beriain, Josetxo, *Estado de Bienestar. Planificación e Ideología*, Editorial Popular, Madrid, 1990.
- Biesta, Gert y Stams, Geert-Jan, “Towards Postmodern Theory of Moral Education. Part ii: Mapping the Terrain (Zigmunt Bauman’s Postmodern Ethics)” en *ERIC – Institute of Education Sciences*, 01/iv/2001, en <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED453133.pdf> Consultado 30/v/2021, pp. 2–33.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- Chacón Fuentes, Pedro, “Razón e ilusión trascendental en Kant: Miseria y grandeza de la finitud humana” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, vol. II, 1981, pp. 159–170.
- Chevalier, Jacques, *Historia del Pensamiento. Tomo III. El Pensamiento Moderno de Descartes a Kant*, Aguilar, Valencia, 1969.
- De Siqueira, José Eduardo, “El principio de responsabilidad en Hans Jonas” en *Acta Bioethica*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, vol. VII, Nº 2, 2001, pp. 277–285.
- Fernández, Eusebio, *Estudios de Ética jurídica*, Debate, Madrid, 1990.
- Foucault, Michel, *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003.
- Fromm, Erich, “Conciencia y Sociedad Industrial” en Fromm, Erich, Horowitz, Irving, Gorz, André *et al.*, *La sociedad industrial contemporánea*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 1–15.
- *Las cadenas de la ilusión*, Paidós, México, 2016.
- Fuentes Hinojo, Pablo, “La Caída de Roma: Imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V)” en *Studia Histórica: Historia Antigua*, Universidad de Salamanca, Salamanca, Nº 27, 2009, pp. 73–102.
- García Máynez, Eduardo, *Introducción al Estudio del Derecho*, Porrúa, México, 2002.

- Greimas, Algirdas Julien, *Semiótica y Ciencias Sociales*, Fragua, Madrid, 1980.
- Habermas, Jürgen, *Facticidad y Validez*, Trotta, Madrid, 1998.
- Hikal, Wael, “Bases de política de Seguridad Pública sobre instrumentos internacionales de Naciones Unidas” en *Letras Jurídicas*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, N^o 19, enero de 2009, pp. 1-10.
- Horkheimer, Max, *Sociedad, razón y libertad*, Trotta, Madrid, 2005.
- Houellebecq, Michel, *Ampliación del Campo de Batalla*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- Jonas, Hans, *Técnica, medicina, ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997.
- *The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics of the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Pedro M. Rosario Barbosa, San Juan, Puerto Rico, 2007.
- Kelsen, Hans, *Teoría General del Estado*, Universidad Nacional Autónoma de México/Ediciones Coyoacán, México, 2004.
- Küng, Hans, *Ser cristiano*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 2002.
- Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Llorente, Jaime, *Lévinas: el sujeto debe responsabilizarse de los otros hasta el punto de renunciar a sí mismo*, RBA, Madrid, 2005.
- O’Donnel, Guillermo, Schmitter, Philippe y Whitehead, Laurence (Eds), *Transitions from Authoritarian Rule: Comparative perspectives*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, *Estudio Mundial sobre el homicidio. Resumen Ejecutivo*, 2013, en https://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/GLOBAL_HOMICIDE_Report_ExSum_spanish.pdf
- *Recopilación de reglas y normas de las Naciones Unidas en la esfera de la prevención del delito y la justicia penal*, Viena/Nueva York,

- 2007, en http://www.unodc.org/pdf/criminal_justice/Compendium_UN_Standards_and_Norms_CP_and_CJ_Spanish.pdf
- Organización de los Estados Americanos/Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Informe sobre Seguridad Ciudadana y Derechos Humanos*, en <http://www.cidh.org/countryrep/seguridad/seguridadii.sp.htm>
- Ovejero, Félix, *La libertad inhóspita: modelos humanos y democracia*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Papini, Giovanni, *Obras. Tomo IV. Religión/filosofía*, Aguilar, Madrid, 1968.
- Peces-Barba Martínez, Gregorio, “Los Deberes Fundamentales” en *Doxa*, Universidad de Alicante, Alicante, N° 4, noviembre de 1987, pp. 329–341.
- *Curso general de derechos fundamentales. Teoría general*, Dickinson, Madrid, 1998.
- *Ética, Poder y Derecho*, Fontamara, México, 1994.
- Rivera Castro, Faviola, “El imperativo categórico en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres” en *Revista Digital Universitaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 5, N° 11, diciembre de 2004, pp. 2–6.
- Roxin, Claus, Jakobs, Günther, Schünemann, Bernd *et al.*, *Sobre el estado de la teoría del delito*, Civitas, Madrid, 2000.
- Safranski, Rüdiger, *El mal o El drama de la libertad*, Tusquets, México, 2016.
- Santiago Cordini, Nicolás, “La teoría de la imputación en Hruschka y sus implicancias en la teoría del delito” en *Papeles del Centro de Investigaciones*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, año 2, No. 11, 2013, pp. 1–29.
- Universidad Nacional Autónoma de México, *Los imperativos kantianos: el categórico y el hipotético*, en <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art81/art81-1.htm>
- Vázquez, Rodolfo, *Teorías contemporáneas de la justicia. Introducción y notas críticas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Querétaro/Instituto Tecnológico Autónomo de México, México, 2019.
- Weil, Simone, *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996.
- Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Editorial Nacional, Madrid, 1981.

Sobre la filosofía de *nuestro momento*

Jorge Ordóñez Burgos*



Recepción: 1 de mayo de 2021
Aprobación: 19 de mayo de 2021

Resumen. Ordóñez Burgos, Jorge. *Sobre la filosofía de nuestro momento*. La relación entre la filosofía y su historia ha sido —y es todavía— un tema que exige no sólo un gran conocimiento de fuentes y tradiciones, sino también un ejercicio reflexivo profundo en el que la historiografía, la filología y la revisión filosófica de la filosofía misma se complementen como un todo articulado. En este texto propongo meditar sobre las modalidades que puede tener el *hoy* como marco en el que la filosofía se desarrolla y, a la vez, como punto de partida de una filosofía de “este momento”. El *presente*, la *contemporaneidad*, la filosofía de *nuestro tiempo*, la filosofía *actual* y las *vanguardias filosóficas* no pueden entenderse como sinónimos, pues cada una se instala de manera diferente en las circunstancias. La filosofía del *hoy* puede ser un tema de interés para Latinoamérica, una región con vocación y realidades muy diferentes a las europeas.

Palabras clave: filosofía contemporánea, filosofía de la filosofía, filosofía latinoamericana.

Abstract. Ordóñez Burgos, Jorge. *On the Philosophy of Our Moment*. The relationship between philosophy and its history has been—and still is—a topic that calls for not only an extensive knowledge of sources and traditions, but also a deep reflective exercise in which historiography, philology, and the philosophical review of philosophy itself complement one another in an interrelated

* Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor-investigador en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. vonschlegel@gmail.com

whole. In this text I propose to meditate on the modalities that *today* can have as a framework in which philosophy develops and, at the same time, as a point of departure for a philosophy of “this moment.” The *present*, *contemporariness*, the philosophy of *our time*, *current* philosophy and the *philosophical avant-garde* cannot be understood as synonyms because each term situates itself differently in the circumstances. The philosophy of *today* can be a topic of interest for Latin America, a region with a vocation and realities that are very different from those of Europe.

Key words: contemporary philosophy, philosophy of philosophy, Latin American philosophy

Del presente *efímero*...

Al revisar la iconografía alusiva de asociaciones, programas, publicaciones, instituciones y congresos relacionados con la filosofía, podemos notar que la abrumadora mayoría de las composiciones están integradas por efigies, vocablos y escenarios que aluden al pasado. Los bustos de los célebres griegos son tan populares como... predecibles. Parecería que la exaltación de un glorioso antaño justifica la filosofía de nuestros días; daría la impresión de que, al refugiarnos tras la lacónica figura de Kant, el pensamiento que desarrollemos hoy adquiere un salvoconducto para transitar libre por el mundo. Así pues, las imágenes hablan más de lo que le gustaría a Platón y a sus seguidores, porque se tornan en un manifiesto disciplinar capaz de mostrar con nitidez milimétrica una manera casi generalizada de hacer y regurgitar la filosofía. Los *tratados* geniales, las robustas *escuelas* y los *sistemas* sin grietas ni contradicciones son el fruto de un tiempo que fue; la filosofía vive de una nostalgia incurable, camuflada de *autoconciencia histórica*. Caer en la moda y la meditación intrascendente es quizá una de las fobias más arraigadas en nuestro oficio, y su antídoto más socorrido consiste en recrear el pretérito con pequeños retoques.

Este trabajo invita a considerar y a enfrentarnos al ámbito temporal en el que habitamos —denominémoslo *hoy*, *este* o *nuestro momento*, *actualidad* o *presente*— entendiéndolo como materia fundamental para una

filosofía interesada por concentrarse en pensar más allá de lo heredado. El tiempo que vivimos se nos va de las manos; fenece constantemente sin que nos tomemos la molestia de reflexionar en él. El presente, como la música, muere en el momento mismo de nacer; pero sus efectos son tan hondos que moldean nuestras vidas. Pensar el presente exige de una auscultación más rigurosa que la exigida para revisar el ayer, así como de una crítica más intensa contra algunas maneras comodinas de hacer “filosofía”.

El esquema de exposición y reflexión aquí desarrollado se compone de los elementos descritos a continuación:

- 1) Cuestionamiento del *pilar central* de la mayoría de las filosofías producidas en Occidente, a saber, la historia de la filosofía. Exhibición de un proyecto de historia de las ideas omnipresente y provisto de una historiografía inexistente o, en el mejor de los casos, raquítica. Acotación de la *erudición filosófica* en tanto saber conseguido por estudiosos excepcionales, y no por la mayoría de quienes estudiamos o ejercemos la filosofía.
- 2) Revisión sucinta de paradojas anacrónicas que resultan del choque frontal de ideales de la filosofía “contemporánea” contra pesadas estructuras prefabricadas y adheridas a todo pensamiento posible que florece en nuestras comunidades filosóficas. Ténganse como ejemplo la “vigencia” de una Ilustración abstracta, ahistórica, atemporal, inmaterial y presente en la ética de los derechos humanos, en la imposición de la democracia como *el* sistema de gobierno, organización y participación ciudadana, así como fuente absoluta de inspiración para políticas “incluyentes”. La *actualidad* de la Ilustración se apoya en la omisión de su contexto histórico–antropológico. En sociedades que buscan estar al día resulta extraño tal apego a una manera de pensamiento de la que no es tan sencillo desmarcar el esclavismo, la visión polar Europa–resto del planeta, o bien, la adoración fetichista de una *Razón* cuyas fronteras se moldean según la conveniencia del usurario.
- 3) Breve revisión de modos de nombrar “este momento” en la filosofía:

contemporaneidad, nuestro tiempo, actualidad, presente y vanguardias. En este punto se acotará la dimensión cronológica práctica que cada uno tiene.

Es importante señalar que esta reflexión se construye a partir de nuestros propios errores y omisiones, por lo que se ha citado lo menos posible a otros autores. Nuestro trabajo no busca dinamitar el pensamiento del pasado, sino sólo poner a consideración del paciente lector un enfoque personal de las cosas.

Los hechos que el mundo ha presenciado entre 2020 y lo que llevamos de 2021 (la pobreza normalizada y masificada en México y buena parte de América Latina; la falsedad de la máxima “velar por el interés superior del menor”, que se escucha como un balar inconsciente por todos los rincones de nuestra república juarista, o, entre otros, la violencia panorámica que azota nuestro país desde hace décadas) son escenarios en los que la filosofía debe meditar, para lo cual es necesario hacerse de instrumentos adecuados. A continuación ponemos unas cuantas ideas a consideración de quien nos lee.

La conjugación filosófica

Cuando se hace o se estudia una filosofía que reflexiona sobre temas y circunstancias de nuestro nicho espacio-temporal resulta difícil ubicarla con exactitud en la dimensión a la que pertenece. Máxime cuando

la *filosofía convencional* se abandona con gran frecuencia a “historizar”¹ las ideas, saturando indiscriminada y acríticamente las meditaciones de referencias librescas que se citan y repiten sin el menor examen,² quizá por método, quizá por imitación mecánica, pretendiendo encontrar en unas frases —pocas o muchas— cierta validación a través de recetas ya probadas con anterioridad. Se hace pasar como ejercicio de la *razón filosófica* la aceptación pasiva de discursos e historias del pensamiento que están más cercanas a la mitología que a la investigación

1. Por “historizar” me refiero a convertir el pensamiento en un discurso limitado, encasillado en un esquema que consiste en colocar las ideas bajo una etiqueta que las nombra de acuerdo con tradiciones o escuelas preestablecidas. Tal clasificación no siempre está sólidamente documentada en rubros como la comprensión plena de influencias y antecedentes que perfilan a cada escuela, o bien, la cuidadosa revisión historiográfica de sus obras y autores más representativos. No todo pensamiento sólido y significativo cumple con unas condiciones de manual. Por consignar sólo unos cuantos ejemplos, observemos las reflexiones indígenas de todo nuestro continente (manifestaciones de sabiduría popular plasmadas en leyendas, cuentos, refranes o mitos, que no pueden rechazarse tajantemente) o las meditaciones que se dan en las comunidades académicas de filosofía, que, por su “novedad”, no pueden ser encuadradas en una “historia”. En resumen, por historizar el pensamiento entiendo un proceso de normalización no siempre orientado por el rigor y el autoexamen. Gustavo Leyva sostiene: “[...] la historia de sí misma, la *historia de la filosofía*, continúa desempeñando un papel central para la comprensión que ella tiene de sí misma, de la sociedad y del mundo y de su relevancia para el presente”. Gustavo Leyva, *La filosofía en México en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018, p. 714.
2. Hay dos trabajos sobre historia de la filosofía en México que abren horizontes para repensar la historiografía y la definición de nuestra disciplina, con lo cual se insinúan nuevas ópticas para revisar la reflexión de los últimos cien años. El primero, de José Rubén Sanabria Tapia y Mauricio Beuchot, construye un inventario de algunos filósofos cristianos del país. De inicio es una idea interesante y hasta un tanto “desafiante” si se toma en cuenta que se plantea en un territorio cuyo régimen se declara, por tradición y necesidad, laico, y en el que se observan con suspicacia expresiones religiosas desarrolladas en ámbitos académicos y científicos. En la introducción se expresa la postura que guiará la investigación de los autores: “[...] el cristianismo —como realidad histórica— influyó —y sigue influyendo— en el pensamiento y en la cultura [...]. Sólo una razón absoluta, desligada de la realidad existencial y de la vida, puede pretender construir estructuras de ideas descarnadas. Pero, esto no es filosofía, es, cuando mucho, logomaquia, fantasmagoría”. José Rubén Sanabria Tapia y Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía cristiana en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1994, p. 15. El libro dedica un buen espacio al estudio de filósofos novohispanos; sin embargo, pone especial cuidado en perfilar el pensamiento de filósofos del siglo XX, así como en algunas comunidades filosóficas activas. Comienza con Antonio Gómez Robledo y termina con Emma Godoy. El segundo trabajo, de Mauricio Beuchot (*La filosofía en la Academia Mexicana de la Lengua*, Academia Mexicana de la Lengua, México, 2018), sugiere una idea que es esbozada, pero que no se desarrolla plenamente. Rastrear la presencia de filósofos en la Academia Mexicana de la Lengua es una iniciativa que bien podría llevarse a todos los países de habla castellana, brindando otro bastión para comprender la trascendencia del filosofar en nuestro idioma, así como para entender la cimentación idiomática y lingüística que articula a la filosofía. Bien podría servir para auscultar los elementos con que se filosofa y se traduce filosofía de otras lenguas. La obra comienza con el arzobispo Clemente de Jesús Murguía y cierra con Benjamín Valdivia.

rigurosa.³ Entiendo por “filosofía convencional” aquélla que depende absolutamente de las ideas producidas por otros; convirtiéndose en un recuento que remueve los cimientos del pensamiento no sólo para encontrar el punto de origen de las cosas, sino para desenterrar meditaciones, retocándolas y haciéndolas pasar como producto del esfuerzo del filósofo interesado por la inmediatez. Identifico también, como uno de sus rasgos más característicos, la referencia incansable a la historia de la filosofía, que, bajo esas circunstancias, dista mucho de ser histórica por carecer de métodos rigurosos de documentación, revisión, comparación y recreación del pasado, así como de una historiografía sólida que dé razón de la manera en que se componen los anales de nuestra disciplina. Adolece por igual de rigor filosófico capaz de hacerle voltear los ojos sobre sí misma para cuestionarse en tanto disciplina con claros oscuros. Es impensable sostener un diálogo filosófico, es decir, crítico acerca de temas tan espinosos como la *universalidad* restrictiva (con que se desarrolló la filosofía política durante la Ilustración francesa), sobre el racismo descarado de Kant o acerca de la exclusión sistemática del pensamiento tildado de “marginal”, “periférico”, “alternativo” o “inmaduro” gestado en África, Iberoamérica o buena parte de Asia. Por filosofía convencional también entiendo un ejercicio que tiende a andar con paso inseguro por las veredas desgastadas y predecibles del pensamiento, en contraste con la atención a la vocación exploratoria de la filosofía capaz de arriesgarse a quedar extraviada o a inventar nuevas rutas. La filosofía convencional tiende a la esterilidad y a la censura de todo aquello que no se apega a las recetas, no digamos probadas, sino aceptadas por ciertas comunidades.

3. Alberto Saladino comenta: “[...] no existe una historia de la filosofía única, sino pluralidad de ellas [...] en América Latina el cultivo de la historia de la filosofía no se restringe a la mera disciplina intelectual sino [sic] se encuentra comprometida con la contextualización de las formaciones económicas y políticas en cada época, [es necesaria] la clarificación de una periodización alternativa [...]”. Alberto Saladino García, *Revindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, Universidad Autónoma del Estado de México/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012, p. 121. Como muestra de una historiografía más abierta del pensamiento, Andrés Martínez Lorca reflexiona acerca de la filosofía islámica ibérica en tanto filosofía extremo-occidental. Sus cuestionamientos invitan a reconsiderar las rígidas categorías con las que se clasifican las ideas. Cfr. Andrés Martínez Lorca, *La filosofía en Al Ándalus*, Almuzara, Córdoba, 2017, pp. 7-9.

Se le niega al pensar del *hoy*, casi por completo, cierta autonomía del legado del pasado. El denso y voluminoso tratado, el opúsculo o el famoso artículo que cambió el destino de la filosofía han de ser evocados una y otra vez hasta la náusea. El momento que fugazmente se nos escapa, llamado por convención “presente”, representa en sí un problema filosófico que intentaré esbozar en las siguientes páginas. Se le resta importancia por considerarse una temporalidad *ya dada y a la mano*, y de la cual se obvia su comprensión porque se habita en ella y punto. Se acepta su complejidad y dinámica constantes, pero, generalmente, se rehúye abordarlo como tema de la filosofía por temor a caer en modas triviales.⁴ El comentario laudatorio o tendente a la polémica *acotada* del legado de antaño es una constante en gran cantidad de los estudios filosóficos de los últimos ciento cincuenta años. Sin menospreciar la conciencia histórica que toda disciplina debe tener, urge conseguir cierto desapego de las ideas del ayer.

La filosofía es como un lienzo pintado por incontables manos que paulatinamente es llenado de figuras, colores y texturas. Generaciones de pintores entregan su contribución a la inmensa obra entera. Hay que tener en mente que el cuadro colectivo no es homogéneo; que su verdadero valor radica en ser, al mismo tiempo, retrato y paisaje, expresión realista, abstracta y fantástica. Los ejecutantes de los pinceles ni siquiera llegarán a un acuerdo unánime sobre lo que es la pintura y qué significa el acto de pintar. Y los trazos que se han adherido al paso de los siglos pueden revelar nuevas escenas o intentar corregir otras anteriores a partir de ciertas bases muy generales. Empero, la mano y el momento que cubren un trozo más de la superficie en blanco del lienzo filosófico siempre aportan algo nuevo. Es casi imposible inventar nuevos colores o figuras geométricas —la creación a partir de la nada

4. Alberto Caturelli configura en uno de sus estudios la idea de “moda” de la siguiente manera: “[...] es necesario tener cuidado con la moda (manera, modo o *modus* transitorio) que irrumpe, parece dominarlo todo [...] y retorna a la nada”. Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina 1600-2000*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 2001, p. 48.

es una tarea exclusiva de Dios—; sin embargo, se cae en excesos cuando se acepta la reflexión dirigida exclusivamente por referencias librescas como única vía posible para filosofar. Es entonces cuando se anda en círculos al hacer observaciones, comentarios, revisiones, recuentos... y, sin cesar, se “descubren vigencias”, supliendo con ellos el esfuerzo por producir ideas para pensar el propio entorno. Andar por propio pie —y no inventar el acto de andar— es una iniciativa que en algunas comunidades académicas es vista con suspicacia, tildándola de ser una expresión pseudofilosófica, un acto de rebeldía disciplinar o expresión de la más rotunda ignorancia de fuentes, autores y tradiciones que se hacen a un lado al omitirlos como cimiento e inspiración, al rehuir revisarlos y debatir sobre ellos.⁵

La erudición filosófica es una virtud que se adquiere a través de la consagración de una vida al estudio riguroso de textos e idiomas. La verdadera erudición filosófica es un logro excepcional más que un saber disciplinar que cualquier profesional del área tiene. Un conocimiento de esa naturaleza no sólo habilita en la identificación de tradiciones, sino que lleva a la comprensión panorámica de la humanidad, superando la visión especializada y tal vez narcisista que la filosofía puede tener de sí misma. La polimatía es capaz de configurar escenarios articulados en los que el derecho, la teología, la tecnología, la retórica, la historia, las ciencias, las artes, las lenguas, los mitos y la medicina colaboran para abrir ventanas que permiten observar la realidad en su pleno movimiento. La erudición, pues, no podría definirse como el refugio en una oscura biblioteca, sino como una sed insaciable que lleva a beber en cuanto arroyo y río sale al paso. Y para encontrarse con los cauces de agua es preciso andar.

5. En *Memorias: I. Ulises criollo. La tormenta*, Vasconcelos cita un comentario que Antonio Caso le hizo en la época del Ateneo. A partir de él podemos dilucidar algunos elementos que definían la creatividad filosófica dentro de ese círculo: “Es curioso —observó—: ha escrito usted bastantes páginas sin hacer cita y sin perder de vista su tema [...]. Es raro que nosotros no podamos escribir así [...]. En fin: es original su trabajo y lo felicitó”. José Vasconcelos, *Memorias: I. Ulises criollo. La tormenta*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 235.

Acercarse, pues, al tiempo que *está aquí* es un ejercicio que suele complicar la meditación de una filosofía corta de miras. Hay que tomar a la filología y a la historia de las ideas como el motor que impulsa toda reflexión posible. En una actitud revisionista de esa postura veremos que los filósofos más ilustres no han sido, por definición, concededores acuciosos del pensamiento de sus predecesores, y no es regla que el glosado de las obras célebres constituya parte de la metodología seguida por todo filósofo. Sin desligar el filosofar de sus raíces, considero que pensar el *aquí* y el *hoy* debe efectuarse con una noción clara de ambos adverbios; de lo contrario, el pasado se estaría prolongando una y otra vez, o bien, se pensaría en la quimera del futuro irrealizable. Ciertamente, somos el resultado del pasado, pero me rehúso a concebirnos como sus esclavos. Al proponer concentrarnos en *este momento* para filosofar no me pronuncio por una *tacañería reflexiva*, sino por la apropiación de las circunstancias que nos “pertenecen” —y son irrepetibles— atendiendo el turno de filosofar que otros (en el pretérito) no despreciaron. Consagrarse a pensar en la filosofía *contemporánea, de nuestro tiempo, del presente, de la actualidad*, o esforzarse por participar en las *vanguardias filosóficas*, de manera alguna garantiza la originalidad, la novedad, la adhesión a un pensamiento de conciencia política y social, o ser partícipe de la tan anhelada *filosofía práctica* que obsequia sus frutos a un sinfín de actividades humanas.

El cambio social es un factor activo presente en la mentalidad del *hombre civilizado*. Desde el siglo XVIII hasta nuestros días el “cambio” está manifiesto en la concepción de esferas como las revoluciones nacionales, cuya madre primigenia es la Revolución francesa —o, al menos, eso dice el manual—. También se refleja en la mejora constante, es decir, un proceso de adaptación que bien puede encontrarse tanto en los sistemas educativos como en los de producción; o bien, entre muchos otros, en la actualización iterativa que distingue los avances tecnológicos (especialmente en materia de telecomunicaciones y en los desarrollos de la medicina). A pesar de que el cambio es una constante,

cuando se lo aborda como engrane articulador de la filosofía viva que nos rodea se lo ve con desconfianza, se lo deja fuera, se lo desconecta de lo que se considera el pensamiento significativo y verdaderamente trascendente para la humanidad. Parecería que algunas filosofías anhelan asirse a un punto fijo e invariable, pues de esa manera pueden atenerse a fotografías en las que el movimiento se insinúa mientras se prescinde del cambio o sólo se lo sugiere como algo que existe en algún lugar, pero que, de ser introducido al filosofar, pervierte un pensamiento serio y riguroso. Estudiar la filosofía del *aquí* y el *hoy* exige un esfuerzo extraordinario que conduce a la revisión de *fuentes* que se producen en el momento mismo. Cabe resaltar que las “fuentes” de tales investigaciones pueden resultar efímeras y poco ortodoxas en comparación con los densos materiales usados para internarse en los *grandes sistemas* de la filosofía. En ciertas circunstancias, una publicación en Twitter, un video tomado con un teléfono celular o los productos culturales desechables emanados de la mentalidad consumista, tan influyente en nuestros días, podrían representar una referencia de las meditaciones de este momento.

La filosofía más cercana al *aquí* y al *hoy*, ésa que se discute en congresos y se estudia en las múltiples facultades con la etiqueta “contemporánea”, en el mejor de los casos, data de veinte o treinta años atrás. Entonces, ¿cómo se han pensado los años más recientes? Es una pregunta tan incómoda como incitante para hacer una filosofía diferente, que obliga al interesado a entablar diálogo directo con quien propone un conjunto de ideas; a observar las reacciones de grupos e interlocutores que discrepan de ciertas posturas; a comprender la articulación de los tentáculos de la política académica que reaccionan en contra o a favor de posicionamientos educativos, políticos, económicos, sociales, jurídicos, religiosos y estéticos, es decir, áreas de la vida de las que nuestra disciplina no puede desconectarse para refugiarse en investigaciones abstractas.

Esa filosofía del pasado, que tanto admiramos, también poseía un alma, un soplo que la mantenía en movimiento. ¿Cómo habríamos percibido a los cínicos, a Carneades o a Vico si hubiésemos sido sus contemporáneos? No me estoy manifestando contra las tradiciones de nuestra disciplina, contra el valor innegable de las reflexiones del pasado o las aportaciones de los maestros de siglos atrás; tan sólo hago una invitación a pensar el momento que nos pertenece y que podemos poseer en tanto hábitat nuestro.

En el contexto que vivimos, buena parte de las tradiciones⁶ filosóficas no pueden separar la historia de la filosofía del filosofar. Ello construye una relación de dependencia en la que la reflexión de lo que está a la mano se convierte en algo anecdótico o en un pretexto para verificar, una vez más, la *vigencia y actualidad* de lo que se dijo y pensó en circunstancias muy diferentes a las nuestras. Me abstendré de hablar de los griegos, no por carecer de importancia, sino para evitar caer en lugares comunes. Pongamos por caso a Alexander Gottlieb Baumgarten, un filósofo que incluyen los manuales de filosofía como una referencia obligada para entender la ontología y la estética en tanto áreas formales de nuestra disciplina, cuyo origen nos remite a la nada despreciable cátedra del profesor (*Lehrstuhl*). Ahora hagamos memoria de nuestras experiencias académicas: ¿con cuántos estudios del pensamiento de este hombre ilustre nos hemos topado a lo largo de nuestra carrera? Por supuesto, no sólo me refiero a los escritos en lengua castellana, sino también en otros idiomas occidentales. ¿Qué tan frecuente es la revisión de sus ideas en clases, seminarios y foros académicos? El ambiente de la cátedra alemana en las universidades de los siglos XVIII y XIX merece un tratamiento, a la par, historiográfico y

6. Alberto Caturelli define la tradición en los siguientes términos: “Es claro que la tradición es acto presente de dar (*trado*, de *trans* y *do*, yo doy); acto que supone el pasado no como mero pretérito sino como presente y, al mismo tiempo, con distensión hacia el futuro (presencia del futuro). Luego, el tiempo interior (tiempo histórico) es tradición en cuanto acto de transmitir, es decir, el tránsito del pasado al futuro y, en ese sentido, es tensión hacia el futuro como proyección del pasado en el presente, hasta podría decirse que es cierta memoria del futuro”. Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía...*, p. 41.

de la filosofía de la cultura, ya que su estructura y resultados influyen todavía en la construcción del conocimiento. Las ciencias, las artes y la filosofía han encontrado ahí un espacio en el que, simultáneamente, pueden darse tanto la sujeción y la censura como la libertad y el diálogo abierto. En varios países de América Latina no existe la figura de la cátedra y el catedrático, al ser este último un simple sinónimo de “profesor universitario”. En tales condiciones ¿podríamos vislumbrar una *tradicción* alrededor de la filosofía de alguien con la influencia de Baumgarten? El ejemplo citado pretende señalar la obstrucción y apresuramiento para construir una autoconciencia histórica de la filosofía a partir de menciones de un filósofo de nombre célebre, pero realmente desconocido en su quehacer (por lo que se cae en una evocación vacía de “famosos”). He traído a colación, pues, el caso de un filósofo que pudiera considerarse “marginal”, no porque los estudios de figuras como Aristóteles, Avicena o Rousseau estén exentos de semejantes huecos, sino para evidenciar prácticas muy arraigadas que sólo conducen a tener una visión superficial de la historia de nuestra disciplina. Si en el caso de Baumgarten (relativamente bien acotado) saltan inconsistencias, ¿qué podemos esperar de figuras que han sido objeto de caracterizaciones reduccionistas, manejos facciosos, manipulaciones en sus escritos o especulaciones incansables a lo largo de los siglos? Entonces, ¿qué tan clara es y qué tanto alcance tiene la auscultación de la identidad histórica de la filosofía académica?

La filosofía no ha sido la excepción de recortes y trasquiladas generalizadas hoy que la austeridad y la simplificación imperan en la educación universitaria de todo el mundo. El estudio meticuloso de las fuentes se evade con mayor descaro al visualizarlo como una carga engorrosa encomendada a los especialistas. El conocimiento de lenguas, así como los saberes relativos al tratamiento de textos se extirpa, casi del todo, de las aulas de licenciatura para postergarse a posgrados ideales que son cursados por semi-ángeles. En el mundo real, diversas maestrías y doctorados en filosofía se diseñan, administran y evalúan pensando

en la eficiencia terminal, más que en la generación de nuevo conocimiento. Esos programas buscan robustecer números y porcentajes, y se preocupan por complacer a funcionarios y políticos para que la “filosofía” no sea desterrada del presupuesto. No es poco común que se evada el rigor confundiendo la laxitud y la pereza mental con la adaptación a las necesidades del mundo actual. Así, me pregunto, ¿qué tanto se cuida y nutre esa tradición histórica en la enseñanza y cultivo de la filosofía en el siglo XXI? ¿Qué tanta conciencia filosófica se forja en realidad? ¿De qué manera, pues, se distingue la filosofía de su historia? En estos meses de pandemia, en los que es imposible mantenerse al margen de los controles sanitarios, de los reportes epidemiológicos de los gobiernos del mundo o de las restricciones para transitar dentro y fuera de nuestras propias ciudades, se ha hecho patente la insultante pobreza padecida por la mayoría de los países de América Latina. Todo parece indicar que el sistema de castas no se ha ido, que millones de personas están desconectadas de los sistemas de información más elementales. Podría parecer imposible de creer, pero hay contemporáneos nuestros que aún no se han enterado de que atravesamos por una pandemia. No es cuestión de ignorancia o indolencia, es marginación flagrante. Factores que forman parte de la cotidianidad de los estudiantes de clase media, como el exceso de tráfico en la red, el aburrimiento por asistir a la escuela frente a una pantalla, la improvisación, a veces no muy afortunada, de los sistemas educativos de todo el mundo, así como problemas de salud vinculados al sedentarismo están fuera del espectro de la realidad de la mayoría de los habitantes de nuestro continente. Ante los hechos rotundos, creo necesario preguntar lo siguiente: ¿nuestra filosofía académica está lista para pensar sobre estos escenarios? ¿Cómo se plantean las condiciones de países para los cuales los avances tecnológicos, la justicia social y la democracia son utópicos? ¿Con qué herramientas contamos para enfrentar esas condiciones? ¿Qué actitud toman los filósofos ante este aplastante *presente*?

La filosofía *contemporánea*

La filosofía, a ojos de muchos que son ajenos a ella, es una disciplina estrictamente histórica que vuelve sobre sus pasos una y otra vez. Parecería que el pasado fue el gran momento que sirvió para filosofar, que ahora sólo se vive de la remembranza del ayer. Cuando se piensa en el momento que habitamos, tradicionalmente se habla de una *filosofía contemporánea*, dándose por sentado qué se entiende por tal adjetivo. Sin embargo, la demarcación cronológica no es tan clara como podría creerse. El *Diccionario de la lengua española* define el adjetivo “contemporáneo” en tres acepciones, a saber, 1) Existente en el mismo tiempo que otra persona o cosa. 2) Perteneciente o relativo al tiempo o época en que se vive. 3) Perteneciente o relativo a la Edad Contemporánea.⁷ Más allá de ubicar en la misma temporalidad algo o a alguien, el *Diccionario* no aporta mucho.⁸ El tercer significado nos remite a una cronología acotada, en el mismo diccionario, como la “edad histórica más reciente, que suele entenderse como el tiempo transcurrido desde fines del siglo XVIII o principios del XIX”. Por deprimente y anacrónico que pudiera parecer, no es tan descabellado pensar en una

7. Real Academia Española, “Contemporáneo”, en *Diccionario de la lengua española*, en <https://dle.rae.es/contemporáneo> Consultado 3/V/2021.
8. Sobre la filosofía producida en la segunda mitad del siglo XX, Jesús Antonio Serrano Sánchez señala: “Tenemos así una flexible franja de tiempo que nos permite incluir a importantes autores pertenecientes a la escuela fenomenológica y a sus críticos, quienes desarrollan importantes aportaciones como reacción de estupor, indignación o esperanza ante los horrores vividos en la guerra, pasamos posteriormente a los existencialismos, tanto ateo como cristiano, enfocados ambos en el problema del sentido del ser humano en el mundo. Esta periodización nos permite contar con unos cuarenta o cincuenta años de distancia, tiempo suficiente para evaluar el aporte de cada autor y constatar las representaciones de su pensamiento. El tiempo nos da perspectiva y nos permite juzgar más equitativamente todos los aportes, no obstante, en no pocos casos, la controversia sigue en torno a ciertos personajes”. Jesús Antonio Serrano Sánchez, *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*, Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, Bogotá, 2007, p. 6. Es de señalarse que Serrano establece como sinónimos “filosofía contemporánea” y “filosofía actual” (*ibidem*, p. 8), y, a pesar de que la obra citada declara una perspectiva latinoamericana, se expone la filosofía del siglo pasado como una actividad exclusiva del continente europeo, sin menospreciar el hecho de que siempre se busque una visión histórica de las ideas (parecería que, irremediablemente, no hay otra óptica de nuestra disciplina). Por desgracia, en América Latina también hemos tenido nuestras guerras. Pienso, por ejemplo, en los levantamientos de Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras, las irrupciones de golpistas en Argentina, Chile y Venezuela, la guerra sucia vivida en México o los interminables conflictos por el narcotráfico y la guerrilla en Colombia... ¿Son guerras que no tienen la talla para ser pensadas por la filosofía universal?

filosofía cuyos hilos nos atan a la Ilustración y a la época dorada de los evolucionismos decimonónicos en una dimensión amplísima que toca todas las esferas de la vida colectiva de las personas. *Democracia, educación, ciencia, tolerancia, tecnología y libertades ciudadanas* son los tópicos a los que la filosofía no ha podido renunciar desde entonces, dando por hecho que estaban en el *pensamiento racional* europeo de hace más de 200 años. Los debates y las polémicas pueden cuestionar los prolegómenos de la mentalidad originaria de entonces, pero jamás llegarán a revisarlos a profundidad. Bajo esas condiciones la Ilustración es la pauta a seguir para la mayoría de las filosofías del Occidente (aun a finales del siglo XX y lo que llevamos del XXI). La llamada “filosofía clásica griega” queda relegada y adquiere importancia sólo en función de sus posibles conexiones con la mentalidad y la axiología ilustradas. De ahí que me atreva a preguntar qué tan *actualizada* está nuestra *contemporaneidad*. Se han visto caer sistemas monárquicos, marxismos, dictaduras y regímenes teocráticos, considerados por muchos filósofos como etapas ya superadas de la historia social. Empero, ¿acaso no ha sufrido la democracia serios descalabros no sólo en América Latina, sino en economías sólidas de Europa? Pese a ello, algunas ideas vigentes acuñadas en la Francia ilustrada siguen guiando la política, la economía y la educación de muchos de nuestros pueblos. Se olvidan o minimizan los mecanismos y efectos del poder colonial que buscaba justificar el esclavismo, la explotación de los semejantes y la discriminación; mecanismos legalizados a partir de un derecho y una razón confeccionados a la justa medida de las necesidades de quienes tenían el poder. Las cosas no han cambiado tanto: ese derecho internacional (hijo pródigo de la Ilustración) que *garantiza* el respeto por los derechos humanos nunca llevará ante un tribunal internacional a los artífices de guerras y abusos inhumanos cometidos por mandatarios de Estados Unidos, Inglaterra, Holanda, Francia, Rusia, China... Sin el afán de hacer un juicio moral de la historia, es importante enfatizar las flagrantes contradicciones de las sociedades herederas de cierta manera de pensar y hacer las cosas.

Encuentro en la preservación de algunas concepciones del racionalismo ilustrado cierta discordancia con la mentalidad que impera en nuestro tiempo, preocupada por detectar señales de prácticas caducas y anacrónicas, tendente a la renovación absoluta y, a veces, angustiada por desmontar la memoria colectiva y personal. Nuestros dispositivos electrónicos no podrían captar mejor el espíritu de este momento: teléfonos, consolas de videojuegos y computadoras nos acosan diariamente para pedirnos autorización de descargar nuevos contenidos para que los usuarios mantengan más seguros sus equipos, para que estén mejor comunicados, para aprovechar al máximo las bondades de las incontables aplicaciones presentes en todos los aspectos de nuestras vidas. Así pues, el ímpetu de estar al día podría ser un tanto contradictorio con mantener unos *prolegómenos ilustrados* que, si bien han inspirado cambios sociales importantes, también resultan inequitativos e insultantes en las sociedades autodenominadas progresistas. ¿Qué límites tiene la *filosofía contemporánea*? ¿Qué tan comprometidos estamos para revisar filosóficamente el pensamiento que nos guía? Me refiero a reflexionar de forma crítica sobre las raíces que sostienen a nuestra civilización.

Gustavo Leyva propone la conexión de la filosofía mexicana con el quehacer filosófico mundial *contemporáneo* desarrollado principalmente en la Europa continental:

[...] para plantear en modo más preciso una interrogación sobre la auto-comprensión del país en el horizonte de la cultura hispanoamericana y, en general, del mundo contemporáneo, *ofreciendo, además, un territorio más fértil para la recepción de la filosofía europea (especialmente la alemana y la francesa)* y para la institucionalización y profesionalización de la disciplina en México.⁹

9. Gustavo Leyva, *La filosofía en México...*, p. 13. Cursivas del autor.

Al momento de reducir la *actualización* filosófica a dos países se cancela un sinfín de posibilidades de pensamiento de las que podríamos nutrirnos. De igual modo, se asume que Francia y Alemania poseen una lucidez intelectual que otros pueblos no tienen. Sin duda, hay una rancia tradición en ambos, pero la tradición no lo es todo en filosofía. Por ejemplo, la filosofía de Europa del Este y del mundo eslavo nos es casi desconocida. El caldero espiritual de la península ibérica medieval forjó tradiciones por toda Europa y América colonial, y, a la fecha, no es estudiado con la seriedad merecida (por no consignar la de otros continentes). Según lo anterior, la *filosofía contemporánea* podría entenderse como la filiación a unas líneas específicas de pensamiento a las que debe estarse atento para *mantenerse al día*.

Algunos sostienen que Nietzsche podría considerarse contemporáneo nuestro por la *vigencia* de algunas de sus críticas dirigidas al cristianismo, a la racionalidad y a la filología clásica no sólo como manifestaciones del espíritu, sino como credos de Occidente. Empero, localizar parte de nuestra contemporaneidad más de cien años atrás trae consigo algunas dificultades historiográficas. Por ejemplo, habríamos de reconocer que muchos filósofos nacidos décadas después de Nietzsche desarrollaron ideas que nada tienen en común con nuestro entorno.¹⁰ Y no es sencillo establecer la manera en que construimos los nexos con los que vivimos y los mecanismos para dejar dentro o fuera reflexiones y pensadores. Quizá sea más fácil elaborar una visión del pasado lejano porque está distante y porque es menos dificultoso ponerlo en blanco y negro, idealizarlo o armarlo arbitrariamente como rompecabezas hecho bajo pedido que altera el tamaño de sus piezas y, de ser necesario, inventa algunas que nunca existieron. Cabe preguntarnos hasta dónde

10. Como muestra del problema que implica delimitar la *contemporaneidad* y la *actualidad*, véase Damián Islas Mondragón, *Teorías Contemporáneas del Progreso Científico: Un análisis filosófico en torno al progreso cognitivo de la ciencia*, Plaza y Valdés, México, 2015, pp. 15–19. En esa obra, ambas se establecen como sinónimos, a pesar de que la segunda se articula a partir de posicionamientos evolucionistas de Benn y de Sarton. A lo largo del texto se citan autores más recientes, aunque llama la atención que la temporalidad se fije en esos términos.

estamos dispuestos a hacer llegar a la historia de las ideas. La crítica de Michel Onfray es de suyo pertinente:

Los mismos autores, los mismos textos de referencia, los mismos olvidos, los mismos descuidos, las mismas periodizaciones, las mismas ficciones, sin duda asombrosas y, que, sin embargo, han sido repetidas hasta la saciedad (por ejemplo, la existencia de un Demócrito presocrático, por definición anterior a Sócrates, pese a haberle sobrevivido entre treinta y cuarenta años). Entonces, ¿por qué esos objetos diferentes para expresar una versión idéntica de algo tan variado y tan profuso?¹¹

Pensemos, para ilustrarlo, en la visión que hoy tienen muchos círculos acerca de la Edad Media y de su filosofía o, mejor dicho, *sus filosofías*: un esbozo poco serio y carente por completo de rigor metodológico, concentrado en un puño de obras, autores y líneas de investigación que descartan códigos casi desconocidos, tradiciones olvidadas o ignoradas; además de que manifiesta absoluto desinterés por reconstruir la vida de sociedades pensantes cuya complejidad y capacidad de diálogo superan a algunas del siglo XXI.

La filosofía de *nuestro tiempo*

Es fácil engancharse con el espejismo de la *contemporaneidad* entendiéndola como el momento que nos resulta común en el tiempo; ahí donde compartimos lugares y acontecimientos, un marco referencial que facilita el diálogo construido a partir del lenguaje específico del *presente* —vehículo de ideas para transitar por una reflexión más o menos común—. O bien, la contemporaneidad puede ser vista como el espacio que contiene las *vanguardias* del pensamiento. No obstante, hay una pregunta que sale al paso: ¿cómo erigir las fronteras de *esta* temporalidad? ¿Cuál es *nuestro tiempo* histórico? ¿Podría separárselo

11. Michel Onfray, *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 17.

de un *tiempo filosófico*? Hoy y aquí, al entender de algunos, vivimos una *posglobalización*. Otros se concentran en las telecomunicaciones, en particular en las redes sociales, al colocarlas como epicentro de nuestro tiempo. Pero hay otros parámetros como el *poscolonialismo* o las libertades sin precedente, que, según nos dicen, disfrutamos. Otra versión del *hoy* podría ser la “Edad del Plástico”, así como hubo una Edad del Bronce —¿o podríamos visualizarla como la “Edad de la Comida Rápida” o la “Edad de la Economía Corporativa”, “Edad del Teléfono Inteligente”, la “Era Digital”?—. ¿Cuál nota define *nuestro momento*? Y este momento, ¿qué tanta conexión puede tener con los siglos XIX y XX? Entiendo que la historia no puede reducirse sólo a un aspecto aislado, a una práctica o un territorio. La cuestión aquí es justificar cuál es el ambiente que será tomado como primario, del que dependen los demás. Por poner sólo un ejemplo, podría decirse que las redes sociales tienen hoy un papel determinante en la seguridad personal e internacional, en el comercio, la educación, la salud y un largo etcétera de esferas. Parecería, pues, que hay dependencia absoluta de estas redes virtuales; sin embargo, si se toma en cuenta la totalidad de la población mundial, bien podríamos preguntar cuántos seres humanos *existen* en ellas. Hace falta vivir aquí y hoy para entender la necesidad de conservar una postura mesurada respecto a la insultante marginación que padecen la mayoría de los seres humanos del planeta, a pesar de la proliferación de dispositivos electrónicos e infinidad de aplicaciones que éstos pueden albergar. Es preciso forjarse una opinión filosófica del tiempo que compartimos para así pensar en las cosas que lo integran.

Entiendo por “filosofía de nuestro tiempo” un acto de apropiación en el que pensamos las circunstancias que nos constituyen como individuos y comunidades. En este acto se producen conceptos, ideas, argumentos, reflexiones y —¿por qué no decirlo también?— prejuicios, ideas preconcebidas, absurdos y contradicciones. La sumatoria de todo ello constituye un filosofar con sello propio y provisto de raíces e historia; aunque, de cierta forma, independiente y original. La búsqueda de

identidad histórica podría ser uno de los aspectos constitutivos más importantes de la filosofía *de nuestro tiempo*. Se tiene temor de ensayar en este campo y de caer en modas vacías, tal como lo consigna Caturelli.¹² Se mira al pasado comparándose siempre con filósofos y tradiciones, la mayoría de las veces idealizados y vistos de manera desproporcionada. Podría decirse que recurrir a la historia de la filosofía, en este contexto, es más una búsqueda de refugio que un acto de autoconciencia. En la cercanía, Russell, Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Gadamer y Habermas son concebidos como los representantes *actuales* de una manera “monumental” de hacer filosofía, es decir, una que trasciende fronteras e idiomas, que reanima el legado filosófico milenario, a la vez que brinda meditaciones frescas y vigentes. En suma, es una filosofía con vocación social capaz de inspirar mejores formas de convivencia colectiva. Ese filosofar ejemplar difícilmente puede emularse; de ahí que se evada el riesgo de meditar en lo cercano y que sean admirados los pensadores consagrados del siglo pasado, más por reflejo que por el conocimiento crítico y minucioso de su trabajo. Reitero, no hago una exhortación a la anarquía filosófica, sino sólo a un ejercicio de conciencia.

A lo largo de la historia de la filosofía nos encontramos con incontables “facciones”, “escuelas”, “tradiciones” (como prefiera uno llamarlas) que han compartido una misma época mientras se han dado a la tarea de desacreditar al contrario hasta el extremo de considerarlo alguien completamente ajeno a la filosofía. En *nuestro tiempo* es un tanto complicado explorar el quehacer filosófico entendiéndolo como un espacio homogéneo y terso en el que las ideas se desarrollan con tolerancia y armonía. Las disputas filosóficas ya no son nuevas; por ejemplo, las controversias entre estoicos y escépticos o entre cartesianos y empiristas radicales no nos llegan directamente como las contiendas desarrolladas hace menos de setenta años. En algunos espacios

12. Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía...*, p. 48.

—de Europa y América Latina— donde todavía no se da vuelta a la página de temas trillados, es frecuente que la filosofía esté envuelta en torrentes de pasiones y egos, y que no siempre entable diálogos medidos y tendentes al intercambio de ideas. Cuando pretendemos mantener una perspectiva imparcial de nuestra disciplina, hay puntos en los que resulta imposible. Recurriendo al desgastado ejemplo del neopositivismo lógico y de algunas afirmaciones de Wittgenstein en el *Tractatus*,¹³ me viene la pregunta sobre cómo hacerlas coincidir con otras maneras de pensamiento desarrolladas en ese momento (como el existencialismo), que eran incompatibles, sabiendo que ambas se descalificaban la una a la otra como parte de la filosofía. El estudioso que reconcilia los bandos contrarios desde una perspectiva “medida” y “neutral”, con la intención de hacer un sumario filosófico, parte de una definición operativa de lo que la disciplina es. Y por mucho que se esfuerce en fungir como árbitro, en no menospreciar ni sobrevalorar, quedará de relieve cierta preferencia.

Esas filosofías de principios del siglo pasado todavía dejan sentir su impacto en el pensamiento que hoy se reproduce y construye: reflexiones surgidas en la primera década del siglo XX, enmarcadas en una Europa monárquica de mentalidad abiertamente colonial, fiada de la ciencia y la tecnología; en un Estados Unidos de política racial, o bien, “democracias” en las que la mujer era jurídicamente menor de edad. Haciendo examen de honestidad nos preguntamos si esos años forman parte de *nuestro tiempo*. Parecería que los elementos enumerados pertenecen a una época a siglos de distancia de la nuestra. Pretender allanar cualquier periodo de la historia mientras se ignoran los claroscuros inherentes a todo proceso humano puede conducirnos a perspectivas tan lamentables como las versiones oficiales de las guerras de inde-

13. Por ejemplo, “Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig” (6.54). “Debe superar estas proposiciones, entonces verá el mundo de forma correcta”. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp Verlag, Berlín, 2001, p. 115. Traducción propia.

pendencia de nuestros países en América Latina. En los años en que se gestaron tales procesos hubo partidarios y detractores, pero también facciones que permanecían indiferentes. Reconstruir el proceso ideológico de las *emancipaciones* nacionales de Latinoamérica exige adentrarse en los recovecos de entonces, de la misma manera que es una tarea ineludible para la comprensión de la filosofía *de nuestro tiempo*.

Así, la definición de la filosofía cercana a nosotros en el tiempo no puede perfilarse de forma tan clara como parecería. Este hecho no debe redundar en la renuncia de producir filosofía vinculada con las cosas que nos atañen; sin embargo, lo que debe tomarse en cuenta son las encrucijadas metodológicas¹⁴ que deben resolverse para conseguir abordar nuestra temporalidad con mayor tino. Nunca alcanzaremos una total nitidez de la realidad, y no estaría tan seguro de que el pensamiento menos alejado de nuestra generación y época sea ése del que tenemos más elementos para comprender. Quiero colocar sobre la mesa, pues, la gran dificultad que estriba en configurar una idea operativa de una filosofía *de nuestro tiempo*. En principio, existe escaso consenso para hacer y estudiar la filosofía producida en los últimos cien años. A partir de ese punto, pues, abordemos el problema como una cuestión propia de la filosofía de la historia y de la filosofía de la filosofía al colocarnos a nosotros mismos, los practicantes de la filosofía, como entidades que, al pensar y disentir, poco contribuimos a consolidar el quehacer filosófico con mayor uniformidad. La filosofía vive de la polémica y el desacuerdo, y minimizar un factor capital de nuestra disciplina conduce a la normalización de las ideas, lo que desnaturaliza la inquietud de quienes se atreven a pensar.

La filosofía *de nuestro tiempo* puede verse con la lente del anacronismo o como un campo de batalla en el que están en disputa territorios y posturas que, en los hechos, quizá nunca entrarían en controversia.

14. Yo le llamaría “hacer una filosofía de la filosofía”.

Es también un hecho que ahí se producen pseudopolémicas al calor de los estudios librescos de las cosas. Por consecuencia, se enfrentan a muerte colegas que, sencillamente, discrepan en puntos de vista, pero cuya coexistencia civilizada es parte de una realidad disciplinar desconocida por quienes pretenden reconstruirla a la distancia o al cobijo de una visión binaria de las cosas. Describo circunstancias en las que florece la polémica; no porque se pueda transitar entre ellas sin caer en excesos y errores, sino todo lo contrario: las nuestro como una parte de los obstáculos que debe sortear quien busque adentrarse en el pensamiento reciente. La comunicación y el entendimiento no son las capacidades más desarrolladas en la posmodernidad. Entonces, ¿qué hacer ante tales circunstancias? ¿Guardar silencio? Definitivamente, no. Los errores y pronunciamientos partidarios que manifestemos son parte del espíritu de *nuestro tiempo*; delatan la apropiación que hagamos del pensamiento vivo al que nos acerquemos. ¡Con cuánta autoridad son señaladas las lecturas sesgadas que Spinoza o Leibniz hicieron de Descartes, en las que salta a la luz su parcialidad que reduce la exégesis a la proyección de sus pensamientos en una filosofía ya en el centro de la atención y el debate de las comunidades filosóficas de buena parte de América y Europa! Con la misma nitidez serán ajusticiadas nuestras lecturas filosóficas de la Escuela de Frankfurt, del posestructuralismo, de la teología de la liberación, de la fenomenología o del psicoanálisis. Considero necesario lanzar una pregunta: ¿qué tanta disposición tenemos para dedicarnos al estudio del pensamiento que se construye en *nuestro tiempo*? Sin ir tan lejos, enfoquémonos en la parte del mundo que habitamos. Pienso en mi caso particular, en Ciudad Juárez, una zona fronteriza a la que se le acentúa su condición de complejidad y de tránsito, siempre en movimiento. Sin embargo, esta concepción no pasa de ser una mera descripción, y no un ejercicio filosófico real y concentrado en adentrarse en maneras de pensar y en expresiones diversas dentro del terreno de las religiones, la ciencia y

la tecnología, grupos sociales, comunidades literarias e inmigrantes de Latinoamérica y de otras partes del mundo. Esto respecto del territorio mexicano de la frontera, y si se considera la zona de Estados Unidos (comprendida por el área del extremo-oeste de Texas, el sur y centro de Nuevo México, el sur de Arizona y una porción del centro-sur de California), la diversidad cultural se dispara a niveles exponenciales.

La filosofía *actual*, la filosofía del *presente*

He englobado en el mismo apartado los conceptos “actual” y “presente” por considerarlos profundamente emparentados en virtud de la manera en que buena parte de la tradición filosófica occidental los aborda. Como he expuesto hasta ahora, es complicado que las circunstancias *a la mano* sean examinadas sin que un volumen importante de reflexiones pretéritas sirva como garante del filósofo. Ciertamente, lo provee de puntos de apoyo; sin embargo, en algunos casos puede distraer u opacar su creatividad reflexiva. Las observaciones de Mauricio Beuchot, relativas a la arquitectura de una historia de la filosofía mexicana del siglo XX, son un reflejo de la directriz que guía la mentalidad aludida:

Si abordo solamente a los [filósofos] que han muerto es porque mi experiencia me señala que estudiar las discusiones recientes *debe desembocar en textos provisionarios, y que es muy pronto para registrarlos en una historia de esta índole. Todavía están demasiado vivos, y es difícil calcular los efectos que surtan [...]*. Entiendo esta breve historia del pensamiento filosófico en México del siglo pasado como el contexto en el que se debe mirar nuestra reflexión para ver por dónde continúa y aún por dónde debe seguir nuestra filosofía, es decir, *la filosofía que hacemos en este país en el presente*. Creo que en esto consiste hacer filosofía de la historia y no sólo hacer historia de la filosofía, sino que, a partir de ella, *hemos de extraer conclusiones que nos sirvan para el presente y para el futuro [...]* solamente se hace filosofía de la historia con respecto al pasado; nadie se atreve a *introducir o abducir*

*lo que del pasado nos sirve para comprender nuestro presente y para avizorar nuestro futuro.*¹⁵

Es comprensible que cualquier historia se atenga a ciertas “condiciones fijas”, por decirlo de alguna manera. Empero, para captar el espíritu de la filosofía de una región y de un siglo se debe tener, desde mi punto de vista, el atrevimiento de registrar polémicas e ideas que muy posiblemente sean reconsideradas y quizá hasta desechadas en recuentos ulteriores. No hay historias definitivas. En la teoría puede existir un arquetipo de la historia de la filosofía, pero semejante ideal no pasa de ser una mera idealización. Una de las bondades del conocimiento humano es que siempre puede ser reescrito. Beuchot y otros tantos filósofos ilustres están vivos, y sería un rotundo error excluirlos de los anales de la filosofía por permanecer todavía en este mundo,¹⁶ por no poder calcular aún la trascendencia “exacta” de sus ideas. Toda historia exhibe tanto una visión del pasado como una del momento en que es escrita, y las historias de la filosofía, al ser revisadas desde una óptica de la filosofía de la cultura, nos permitirán echar una mirada más certera al modo en que entendemos el mundo, el tiempo, las personas y las cosas. Nos iluminarán sobre el papel y los vínculos que damos a la filosofía y sus historias.

15. Mauricio Beuchot, *Filosofía mexicana del siglo XX*, Torres, México, 2012, pp. 8–10. Cursivas del autor.

16. Cabe resaltar que Beuchot es incluido dentro del volumen *Historia de la filosofía cristiana en México* de José Rubén Sanabria Tapia y Mauricio Beuchot (pp. 195–202) en un artículo escrito por Bernabé Valdivia. La obra recoge el pensamiento de filósofos vivos, cuyas entradas escritas por Beuchot están dedicadas a Adolfo García de la Sierna (pp. 207–211), José Rubén Sanabria Tapia (pp. 243–256) y Benjamín Valdivia (pp. 349–350). Por último, a manera de apéndice, aparece la referencia a un destacado grupo de novohispanistas (pp. 368–375), todavía activo, cuyas contribuciones al estudio de la filosofía en nuestro continente ha marcado pauta. Beuchot, en otro de sus trabajos, apunta: “Mi esperanza es que este libro acerque a la filosofía mexicana *actual*, por la lectura de los filósofos que hoy en día destacan. Hay en México un trabajo filosófico muy importante; al menos quisiera dar algunas muestras de ello. Quedan muchos más autores, pensadores que merecen estudios cuidadosos; y eso es algo bueno, pues nos habla de la fecundidad del pensamiento filosófico de esta hora en nuestra patria. Por ahora, éstos nos servirán de ejemplo y aliciente, para llevar adelante esa labor filosófica en la que estamos empeñados muchos mexicanos”. Mauricio Beuchot, *Ciencia y filosofía en México en el siglo XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006, p. 10. Como puede verse, el estudio de la filosofía que nos es cercana resulta entonces una cuestión complicada que no puede encasillarse en las mismas categorías usadas para reconstruir épocas lejanas.

La filosofía “actual” y la filosofía del “presente” comparten la condición de ser “efímeras” en comparación con los periodos gloriosos grabados en piedra para la memoria de la humanidad. *Actualidad* y *presente* son inmunes a la poderosa anestesia que aniquila cualquier reflejo y palpitación, y su vitalidad se rebela contra el reposo exigido para tomar la fotografía filosófica que cimenta y consuela. Surgen las siguientes preguntas: ¿toda filosofía es hecha para ser recogida por la historia? ¿Todo filosofar desprovisto del abrigo de la historia ha de ser rechazado? ¿El filósofo debe pensar atendiendo fórmulas historiográficas si anhela ser considerado por la posteridad? La filosofía *actual* es aquella que se produce en circunstancias particulares que están aquí, tan cercanas y vigentes que, a veces, cuesta detectarlas como motivo de reflexión. La *actualidad* es tan viva como la música que fenece al momento mismo de ser producida, pero cuyo impacto queda plenamente plasmado en la conciencia. La existencia es una inmensa colección de momentos que se agotan al instante mismo de producirse. ¿Qué se capta de semejante torrente? Inconciencia y conciencia son parte del pensamiento, de la sensibilidad, de la espiritualidad... *Acto* y *realidad* pueden vincularse; tal vez podrían verse como sinónimos bajo cierta perspectiva; sin embargo, para el propósito de este artículo, pienso que el acto repele los complejos procesos metafísicos de abstracción inherentes a la idea de realidad. El acto puede ser antecedido por un proyecto, pero al llevarse a cabo, al entrar en contacto con infinitud de variables, es muy posible que sea por completo infiel a la idea de la cual surgió. La filosofía *actual* tiene como entorno un movedizo medio que podría parecer caprichoso. De ahí la reticencia para adentrarse en un pensamiento desprovisto de anclaje.¹⁷

17. Revisando superficialmente la génesis de la palabra “actualidad” encontramos sus orígenes en *actualis*, de ago (“hacer”, “activo”, “práctico”) y *actus* (“movimiento que se imprime a una cosa”, “impulso”, “representación teatral”, “acto”, “acción”, “cargo”, “función”, “oficio”, “procedimiento judicial”, “parte de una colmena”). “Actualidad”, de *actualitatem*, del latín medieval, “el presente”. Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Para ensayar una reflexión sobre la filosofía de la *actualidad* propongo tomar la idea del procedimiento judicial. El proceso consiste en desahogar una controversia entre las partes. Ejecutarla no es el fin mismo del derecho, sino la resolución que dará por desenlace condiciones de estabilidad social. El veredicto podrá ser revisado por otra instancia o ser aceptado por los contendientes; podrá sentar precedentes y nutrir la jurisprudencia, pero el proceso en sí tiende a agotarse. A pesar de ser “momentáneo” es imposible desestimarlo en el contexto global de la legalidad y la justicia. El proceso es producto de antecedentes históricos al mismo tiempo que se completa a través de perspectivas diferentes de las cosas. Considero que la filosofía de la *actualidad* se integra a partir de un mecanismo similar, pues así como no existe una justicia perfecta, tampoco hay una manera de pensar inmune a bagatelas, modas y polémicas nutridas de humo. Pero ¿no es la filosofía una búsqueda constante?

De los tiempos en que pensamos, *pasado* y *futuro* son modalidades susceptibles de ser reacomodadas con cierta facilidad. El *antes* puede ser exagerado, idealizado, mutilado para insertarle episodios anacrónicos diseñados a conveniencia. Frecuentemente, es el basurero del que se dice que proviene la polución que hoy nos asfixia, así como el paraíso en el que todo era mejor que hoy. El futuro es el punto en el que la catástrofe absoluta ha de cumplirse, o bien, es el receptáculo de esperanzas y la postergación de soluciones para condiciones mejores. ¿Qué es el presente? Por dos grandes razones, un espacio incómodo para pensar. Tales razones son las siguientes: primera, este presente resulta difícil de sujetar, y, segunda, estamos inmersos en él. Con frecuencia se teme proponer una perspectiva de condiciones tan sensibles. Pongamos como muestra pivote la vandalización del Capitolio de Estados Unidos el 6 de enero de 2021. Los hechos ofrecen múltiples complicaciones para ser tratados por la filosofía. ¿Cómo pensarlos sin entregarse cómodamente a los hechos del pasado? Militantes paseándose con la bandera confederada, cuerpos antimotines repeliendo y tolerando

ataques, bustos y esculturas de los padres fundadores manchadas de sangre. ¿Paralelismos de lo que ha pasado en el mundo?, ¿reminiscencias del pasado?, ¿predicciones de un nuevo orden? ¡Hay quienes están resucitando *Watergate* o la *Kristallnacht*! ¿Sería posible que declinemos pensar sobre estas circunstancias argumentando filosóficamente nuestra postura, o bien, meditemos diseñando una filosofía del presente? Seguir cualquier camino implica salir de la zona de comodidad.

Vanguardias filosóficas

Para muchos círculos filosóficos de América Latina es difícil tan sólo imaginar que *aquí* se puedan desarrollar reflexiones capaces de abrir nuevos horizontes para los colegas de todo el mundo. Parecería que hay unas “condiciones ontológicas” que nos impiden tomar iniciativas e innovar; mientras que las *vanguardias* son flores que crecen en otros suelos, vistas con admiración y, a veces, con la convicción absoluta de que somos habitantes del páramo. Las vanguardias son visualizadas como esas propuestas renovadoras y geniales, herencia de las cátedras universitarias centenarias, de ambientes jurídico-filosóficos en los que se legisla para la humanidad de la posteridad, de grupos de artistas visionarios o de los archivos inmensos que atesoran manuscritos desconocidos que pueden cambiar el rumbo de la filosofía. Es evidente que la *delantera* ha surgido dentro de espacios semejantes, pero da la impresión de que la mentalidad progresista suele minimizar el hecho de que también tienen cabida la inercia, la censura, los intereses de grupo y una larga lista de factores que hacen de las “vanguardias” peso muerto para el avance de la filosofía.

De alguna manera, cada una o dos generaciones se redescubre la filosofía del pasado con entusiasmo. Marx, por ejemplo, encontró la clave para interpretar a Epicuro y Heráclito de manera “correcta”. Es parte inherente de nuestro oficio manejar a los célebres maestros de antaño; lo cual también es una manera de apropiarse de la filosofía tornándola

en una de *nuestro tiempo*. El gran problema estriba en mantenerse al tanto de aquello que se recibe, un esfuerzo que puede llevar más de una vida para concretarse. Por otro lado, reducir las *vanguardias* a estudios históricos demerita las contribuciones originales y propias de cada época. No pueden rechazarse los descubrimientos de textos perdidos en monasterios o encontrados en misteriosos funerales, así como tampoco la corrección de traducciones canónicas que han pasado por alto detalles importantes, o el desciframiento de lenguas muertas capaces de ofrecer otra perspectiva de la Antigüedad y la Edad Media. No obstante, la filosofía tiene otras investigaciones de punta además de éstas.

En América Latina surgen constantemente facciones y mandatarios que reivindican independencias y revoluciones. Reflexionar sobre las tendencias políticas de nuestros países suele subestimarse; empero, no perdamos de vista que nuestras condiciones son irrepetibles en otros continentes. Creer en la demagogia desde la filosofía puede ser también una *vanguardia*. Admiramos, en sus primeros años, la existencia de un Parlamento Europeo, así como los debates sobre derechos humanos entablados en Francia, Bélgica, Holanda y Alemania, e idolatramos la educación fina y las libertades de las que gozan islandeses y daneses. *Allá* se marca el camino a seguir, están “posibilitados ontológicamente” para hacerlo porque no tienen instituciones corruptas, no padecen hambre ancestral, no fueron conquistados por los españoles... Sin demeritar el genio y originalidad de algunos colegas europeos, es importante recapacitar en las condiciones que *allá* se viven: la existencia de una monarquía constitucional —monarquía con privilegios insultantes, a fin de cuentas— en Inglaterra y otros países de la región, una xenofobia más arraigada de lo que quiere aceptarse, la intolerancia religiosa y la política intervencionista que pretexta la lucha por la “libertad”. Todos estos ejemplos son condiciones que, a mi entender, nos obligan a no aceptar mecánicamente todo lo que viene de los “países desarrollados”. Es valioso conocer lo que se hace y piensa en esos luga-

res, pero es menester observarlo y observarnos con más imparcialidad. Para considerar una propuesta filosófica en calidad de *vanguardia* ha de pensarse en mucho más que en la geografía y el pedigrí.¹⁸

Acercarse al pensamiento antiguo, antiquísimo de la humanidad puede ser tan complejo como hacerlo con el de *vanguardia*. El primero nos es muy distante en tiempo y espacio; tan es así que perdemos la noción de toda vida cotidiana, exageramos la religiosidad y la tiranía de entonces haciéndolas caer en una ingenuidad que raya en la estupidez, a la vez que idealizamos vocaciones y tradiciones insertándolas en ficciones románticas. Por el contrario, para acercarnos al *hoy* nos ciega el temor de caer en la moda pasajera o nos inflama la soberbia al grado de considerarnos en la cúspide de la escala evolutiva. ¿Cómo distinguir una moda del pensamiento trascendente? Pregunta pivote: ¿cuántos de nuestros colegas de la primera década del siglo pasado se reían de hacer filosofía del cine? Es complicado pensar en un tiempo tan cercano, tan doloroso y placentero a la vez. Somos hijos de nuestro tiempo; lo olvidamos con frecuencia a la hora de hacer filosofía.

Conclusiones

Es imprescindible tener un posicionamiento historiográfico claro no solamente para pensar y estudiar el pasado, sino para acercarse al *hoy*. No pretendo fomentar una teorización exagerada buscando que se analice cada segundo que vivimos antes de meditar. Mi intención es sólo colocar el “presente”, el “hoy”, la “época contemporánea”, “nuestro tiempo”, las “vanguardias” —o como se le llame al escenario que habitamos— en los ejes de una temática filosófica. El academicismo

18. Pablo Guadarrama González, en el prólogo a uno de los estudios de Alberto Saladino sobre filosofía latinoamericana, apunta: “Este trabajo constituye un severo golpe frente a los aún escépticos rezagados que aún dudan sobre la riqueza y profundidad de los aportes emanados desde estas tierras a la cultura filosófica universal”. Alberto Saladino García, *Revindicar la memoria...*, p. 16. Tal actitud es necesaria para valorar en su justa dimensión las *vanguardias* aquí gestadas.

que impera en la mayoría de las universidades de nuestros países se preocupa poco por trazar pautas para pensar en el ambiente al que pertenecemos; un medio complejo que podría desdoblarse en varias dimensiones temporales. De ahí que considere que las diferentes modalidades revisadas someramente no sean sinónimas. Como ejercicio filosófico propongo invertir el orden de nuestros amados cursos de historia de la filosofía en el nivel de licenciatura. ¿Qué pasaría si a nuestros estudiantes de primeros semestres los iniciamos en el cultivo de la filosofía del *hoy* y dejamos para cursos avanzados el estudio de medievales y griegos? Quizá la respuesta unánime sea que esos discípulos imaginarios carecerían de las bases esenciales de la filosofía, a lo que en mi total atrevimiento cuestiono lo siguiente: ¿qué tanto sabemos de esos cimientos quienes recibimos una instrucción convencional sobre este particular? De manera alguna busco una nueva quema de Alejandría (es importante que el paciente lector sepa que más de la mitad de mi vida la he dedicado a desarrollar investigaciones sobre filosofía antigua). La cuestión aquí es preguntarnos qué tan filosófico es nuestro ejercicio de la filosofía. ✕

Fuentes documentales

- Aguirre, Gerardo (Comp.), *Filosofía en el mundo actual, memorias del Primer Congreso de Filosofía Zona Norte 2011*, Gobierno del Municipio de Durango, Durango, 2012.
- Beuchot, Mauricio, *Ciencia y filosofía en México en el siglo XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.
- *Filosofía mexicana del siglo XX*, Torres, México, 2012.
- *La filosofía en la Academia Mexicana de la Lengua*, Academia Mexicana de la Lengua, México, 2018.
- Caturelli, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina 1600–2000*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 2001.
- De Miguel y Navas, Raimundo, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Visor, Madrid, 2003.

- Gallegos Rocafull, José María, De la Cueva, Mario *et al.*, *Estudios de historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973.
- Gómez de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Ibargüengoitia, Antonio, *Filosofía mexicana en sus hombres y textos*, Porrúa, México, 1996.
- Islas Mondragón, Damián, *Teorías contemporáneas del progreso científico: Un análisis filosófico en torno al progreso cognitivo de la ciencia*, Plaza y Valdés, México, 2015.
- Leyva, Gustavo, *La filosofía en México en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
- Martínez Lorca, Andrés, *La filosofía en Al Ándalus*, Almuzara, Córdoba, 2017.
- Onfray, Michel, *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, en <https://dle.rae.es>
- Saladino García, Alberto, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*, Universidad Autónoma del Estado de México/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2012.
- Sanabria Tapia, José Rubén y Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía cristiana en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.
- Serrano Sánchez, Jesús Antonio, *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*, Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, Bogotá, 2007.
- Vasconcelos, José, *Memorias: I. Ulises criollo. La tormenta*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp Verlag, Berlín, 2001.

Sobre *Nomadland**

Luis García Orso, S.J.**

En medio de un paisaje helado y gris, Fern es una mujer de unos 60 años de edad, sin familia, sin casa, sin lugar. Su esposo trabajaba en una compañía minera en un pueblito de Nevada. Al morir él, ella decidió quedarse ahí. Con la crisis económica de 2008 la compañía cerró, la gente se fue y el pueblo desapareció. Pero Fern no se rinde; ahora vive y se mueve en una furgoneta y va tomando trabajos temporales. El último fue en un gran almacén de embalaje de Amazon.

Una amiga le recomienda a Fern que conozca una agrupación de jubilados que viajan en caravanas y viven sólo con lo necesario y como empleados eventuales; una comunidad de caminantes, de peregrinos, que realizan un encuentro periódico en el desierto de Arizona. Fern va allá a conocerlos. Entonces la película se enlaza con el documental, pues esa comunidad, de hecho, existe. Su líder, Bob Wells, y personas reales se vuelven también protagonistas en el filme, especialmente Linda y Charlene. Así, la historia y el viaje de Fern siguen, y nosotros con ella, y la ficción se va tejiendo junto con la realidad. *Nomadland*: una tierra de nómadas, de descartados del sistema, de sobrevivientes, de gente que sigue, a pesar de todo, porque cree en la vida aunque el imperio norteamericano ya no crea en ellos.

* Chloé Zhao, *Nomadland* (película), Mollye Asher, Dan Janvey, Frances McDormand *et al.* (productores), Highwayman Films/Hear/Say Productions/Cor Cordium Productions, Estados Unidos, 2020 (color, 108 min.).

** Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana, campus Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México, y miembro de SIGNIS (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). lgorso@jesuits.net

Una historia en el camino, en la furgoneta, de gente que ha perdido casi todo, pero sigue adelante porque es más importante lo que la vida va trayendo que llegar a la meta; porque son más valiosos los encuentros con cada persona que las cosas, y porque no hay un lugar fijo, sino aquél que existe en el corazón. El viaje de Fern no se entiende sin ese paisaje abierto y solitario que la abraza con el frío, las estrellas, el fuego, el desierto, las montañas, la nieve. Y sin los recuerdos que atesora: las fotos antiguas, la imagen indeleble de su esposo, el anillo de matrimonio, los platos que le dio su padre, la canción con Nat King Cole, el poema que recita al chico solo, el horizonte sin límites detrás de su antigua casa. “Hogar no es sólo una palabra o un lugar, sino aquello que llevas dentro de ti”. Más allá del desarraigo físico, la dignidad y la esperanza animan la vida.

La actriz Frances McDormand se presentó con el libro *Nomadland* de Jessica Bruder —titulado en español *País nómada. Supervivientes del siglo XXI*— para proponérselo a una directora casi desconocida. La joven cineasta de origen chino Chloé Zhao (Pekín, 1982) estudió en Reino Unido y en Nueva York. Ha filmado *Songs My Brothers Taught Me* (2015) y *The Rider* (2017) con actores y actrices no profesionales, eligiendo indígenas norteamericanos como protagonistas, aunque estas dos obras no han tenido distribución en México. Con *Nomadland* logra una película íntima y contemplativa, en la misma tierra que el filme *Badlands* (1973) de Terrence Malick. Para ambos cineastas el ser humano es una diminuta creación inmensamente digna en medio de un universo sin medida que lo arropa y de seres humanos que llegan como un regalo. La película sostiene su belleza con la gran presencia de Frances McDormand, la fotografía precisa de Joshua James Richard y la música al piano del italiano Ludovico Einaudi. El filme ha sido premiado en todos los festivales en los que ha estado.

Es un hecho extraordinario, en los 93 años del Óscar, que el premio para mejor directora del mejor filme haya sido para una joven mujer asiática. Al recibir la presea, Chloé la dedicó “A quienes tienen la fe y la valentía de mantener la bondad en sí mismos y la bondad de los demás, sin importar lo difícil que sea”.

Nomadland se atreve a hacer a un lado los valores predominantes en la sociedad actual, consumista, indiferente, ansiosa, y toma por protagonistas a personas que el sistema desechó. Entonces ellas eligen una vida simple, ver por los demás, formar una comunidad de intercambios, no correr en pos de alguna meta o un lugar, detenerse y contemplar, volver al corazón, buscar lo esencial de la vida. Todos somos caminantes. No hay un adiós definitivo, sino un “te veré en el camino”, nos hemos de encontrar algún día. La vida sigue, también en este año de pandemia y de pérdidas. Estamos vivos porque alguien nos recuerda y a alguien recordamos; incluso a los que ya dejaron este mundo. X

***Las malas:* * reivindicación de la alegría travesti**

José Miguel Tomasena**

La historia comienza así: un grupo de travestis que se prostituye en el parque Sarmiento de la ciudad de Córdoba, Argentina, escucha una noche el llanto de un niño. La Tía Encarna, matriarca del grupo, cruza la noche siguiendo el rastro hasta que encuentra un bebé abandonado en una zanja, entre arbustos de espinas. Encarna se mete entre los matorrales, aunque los espinos la hagan sangrar, y rescata al niño, envuelto en una chamarra. Lloro de frío y se ha hecho caca. Las travestis esconden al niño en una de sus bolsas, lo llevan a la pensión de la Tía Encarna, lo limpian, lo abrigan, le compran pañales. Lo llaman El Brillo de los Ojos. La Tía Encarna lo amamanta con sus pechos inyectados con aceite de avión.

“¿Qué haces, Encarna?”, le dicen. “¿No ves que tú no tienes leche?” Y la Tía Encarna responde que es un gesto nada más.

“Un gesto como el de Rómulo y Remo con Luperca”, escribe Camila Sosa Villada.

Y yo añado: un gesto como el de Moisés rescatado de los remolinos del Nilo por la hija del faraón; como el de algunas de las *madonnas* renacentistas dando el pecho al niño en un pesebre, un gesto que simboliza

* Camila Sosa Villada, *Las malas*, Tusquets, Buenos Aires, 2019.

** Escritor, periodista y profesor universitario. Es autor de las novelas *El rastro de los cuerpos*, Grijalbo, México, 2019; *La caída de Cobra*, Tusquets, México, 2016, y *¿Quién se acuerda del polvo de la casa de Hemingway?*, Paraíso Perdido, México, 2018. www.jmtomasena.com

la fuerza explosiva de esta novela: ahí donde la sociedad ha representado lo más abyecto, ahí se manifiesta la vida.

La novela de Camila Sosa Villada, que en diciembre de 2020 recibió el Premio de Literatura Sor Juana Inés de la Cruz, otorgado por la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, cuenta la historia de esta comunidad de travestis, orillada por la pobreza, la violencia y la discriminación, que tiene en casa de la Tía Encarna un refugio para la solidaridad y la fiesta.

Hay en sus páginas escenas muy dolorosas. Un padre que dice en la mesa familiar que si tuviera un hijo puto o drogadicto lo mataría, mientras la madre dice que sí, por supuesto. Policías que extorsionan, persiguen, encierran, golpean, y de quienes las travestis huyen como animales en peligro en cuanto se aparecen por el parque. Vecinos y vecinas que no las quieren en sus barrios, que pintarrajean la fachada de su casa, que les avientan basura. Hombres que las drogan, violan, golpean en sus coches o en sus departamentos de lujo. Sin embargo, el otro ingrediente fundamental de esta novela, el que consigue que sea a la vez una historia conmovedora y tierna, es la alegría. Porque entre las travestis hay una reivindicación de la fiesta como rebeldía contra la violencia, hay solidaridad para acompañarse y defenderse, hay mucho humor.

Otro aspecto destacable de la novela es que la autora evita hacer un retrato edificante de estas travestis. Por el contrario, el título de *Las malas* alude también a aspectos oscuros relacionados con su condición marginal. Las malas esculcan las carteras de sus clientes para robarles un extra de lo que habían acordado, consumen grandes cantidades de alcohol y cocaína, expulsan de su vida a aquéllos que las aman, son argüenderas y envidiosas, esconden cuchillas de afeitar en compartimentos secretos del bolso.

Aunque a primera vista parezca una novela autobiográfica —la contraportada del libro asegura que la autora también se prostituyó durante un tiempo en el parque Sarmiento de Córdoba, mientras estudiaba la carrera de Comunicación Social, antes de dedicarse a la actuación en teatro y cine—, en realidad va mucho más allá del retrato realista y con pretensiones de denuncia social. La prosa de Camila Sosa está llena de referentes poéticos a los animales y a las plantas, formas sugerentes de nombrar —El Brillo de los Ojos, Los Hombres Sin Cabeza—, y de registros en su forma de narrar que emparentan la historia con los cuentos de hadas o el realismo mágico, como mujeres que se convierten en lobas durante las noches de luna llena.

Es una novela que no puede dejar indiferente a nadie, y que a mí me ha suscitado lo que ya anunciaba el escritor Juan Forn en el prólogo: “*Las malas* es esa clase de libro que, en cuanto terminamos de leer, queremos que lo lea el mundo entero”. X

El apostolado social de los jesuitas en México*

Gabriel Mendoza Zárate**

Resumen. Mendoza Zárate, Gabriel. *El apostolado social de los jesuitas en México*. El texto hace un breve recorrido histórico por eventos notables y puntos de inflexión que han impulsado el compromiso social de los jesuitas y han influido en la configuración del apostolado social en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, desde *la Rerum Novarum* hasta la Congregación General 36 (2017). Esta trayectoria permite apreciar los cambios en la concepción de la acción social de esta orden religiosa que, en un principio, se orientaba a la asistencia espiritual y social de los obreros y que, poco a poco, se definió como un compromiso con los sectores pobres y marginados, y como una contribución a la transformación social. Actualmente, su presencia en el mundo obrero, indígena y migrante, y su participación en la investigación social, los derechos humanos y el trabajo por la paz muestran su apertura y disponibilidad para responder a las nuevas exigencias sociales.

Palabras clave: apostolado social, derechos humanos, teología de la liberación, justicia, jesuitas, opción por los pobres.

Abstract. Mendoza Zárate, Gabriel. *The Social Apostolate of the Jesuits in Mexico*. The text offers a brief historical overview of notable events and turning points that have driven the Jesuits' social commitment and impacted the configuration of the social apostolate in the Mexican Province of the Society of Jesus, from *Rerum Novarum* to the 36th general Congregation (2017). This trajectory serves to highlight the changes in this religious order's conception of social action: from an initial focus on spiritual and social assistance for workers it gradually shifted its attention to a commitment to the poor and

* A Raúl H. Mora Lomelí, S.J., quien fue rector del ITESO de 1970 a 1972, coordinador del Apostolado Social de América Latina Septentrional de 1986 a 1995 y director del Centro de Reflexión y Acción Social (CRAS) de 1991 a 2001. Falleció el 13 de enero de 2010.

** Doctor en Sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Académico en la Universidad Iberoamericana Puebla. gabriel.mendoza@iberopuebla.mx

marginalized sectors of society and to making a contribution to social transformation. Today, its presence among workers, indigenous communities and migrants, together with its participation in social research, human rights and peace-building efforts, demonstrate its openness and willingness to respond to new social demands.

Key words: social apostolate, human rights, liberation theology, justice, Jesuits, option for the poor.

*Aun en los campos más difíciles y de vanguardia,
en las encrucijadas de las ideologías, en las trincheras sociales, allí
donde esté el choque entre las exigencias más candentes del
hombre y el perenne mensaje del Evangelio, allí han estado y allí
están presentes los jesuitas.*

— PABLO VI Y JUAN PABLO II¹

La estima social y espiritual que tenía Ignacio de Loyola por los pobres, enfermos y marginados ha inspirado, desde sus orígenes, el trabajo de los jesuitas en la sociedad. La dimensión social de la misión de la Compañía de Jesús tiene una de sus fuentes espirituales en la *Contemplación de la Encarnación*, en la que Ignacio nos invita a mirar, como el Dios trinitario, “toda la planicie y redondez del mundo lleno de hombres”, en la cual están “tantas y tan diversas gentes”; diversidad que se manifiesta “en trajes como en gestos; unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos, otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etc.”. Para Ignacio, se trata de una humanidad afligida y en pecado, que lleva al Dios trino a tomar una decisión radical: “Hagamos redención del género humano”, obrando la encarnación de Dios en el mundo.²

1. Peter-Hans Kolvenbach, Carta sobre el apostolado social, Roma, 24 de enero de 2000, p. 3. http://www.sjweb.info/sjs/documents/PHK_on_SC_esp.pdf Consultado 03/XII/2020

2. Todas las citas de este párrafo corresponden a los *Ejercicios Espirituales*. Ignacio de Loyola, “Ejercicios Espirituales” en *San Ignacio de Loyola. Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991, pp. 221-305.

De este modo, se entiende que “el fin de esta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, más con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos”.³ Esto implicaba, desde la *Fórmula del Instituto* de la Compañía (1550), trabajar para “reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común”.⁴ Las concreciones históricas de este impulso espiritual y social de la Compañía han variado en cada época, según “tiempos, lugares y personas”.⁵

Sin embargo, fue después de la encíclica *Rerum Novarum* (1891) cuando se comenzó a hablar de la acción social o del “apostolado social”. La comprensión misma del apostolado social ha cambiado en la Compañía de Jesús, desde la atención espiritual y caritativa a los sectores pobres y marginados, hasta concebirla como una contribución “a que las estructuras de la convivencia humana se impregnen y sean expresión más plena de la justicia y de la caridad, llevar la justicia del Evangelio a la sociedad y a la cultura”; lo cual comprende “centros sociales de investigación, divulgación y acción”, y “acción social directa con y por los pobres”.⁶

En el presente texto, a partir de una revisión bibliográfica y documental, nos proponemos reseñar algunos eventos notables y puntos de inflexión que han impulsado el compromiso social de los jesuitas y han influido en la configuración del apostolado social en la Provincia

3. *Ibidem*, Examen, 1:3, p. 417.

4. Santiago Arzubialde, Jesús Corella y Juan Manuel García-Lomas (Eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao, 1993, pp. 30-31.

5. *Ibidem*, pp. 68-69. Expresión típica del lenguaje ignaciano que hace alusión a la disponibilidad y adaptabilidad a las condiciones del contexto.

6. Secretariado del Apostolado Social/Curia General de la Compañía de Jesús, “Características del apostolado social de la Compañía de Jesús” en *Promotio Iustitiae*, 19/III/2004, en http://www.sjweb.info/sjs/documents/PJ_069_ESP.pdf Consultado 08/IV/2020. Véase también *Constituciones de la Compañía de Jesús. Normas Complementarias*, Mensajero/Sal Terrae, Roma, 1995, p. 374.

Mexicana de la Compañía de Jesús, desde la *Rerum Novarum* hasta la Congregación General 36 (2017).⁷

El impulso de la *Rerum Novarum*

La encíclica *Rerum Novarum* (1891) del papa León XIII constituyó un punto de inflexión en la historia de la Iglesia al abordar directamente las consecuencias de la Revolución Industrial, la situación de explotación y desprotección social que vivían los obreros.

Podemos ver que, desde sus primeros párrafos, hace un llamado contundente a toda la Iglesia:

[E]s urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa, ya que, disueltos en el pasado siglo los antiguos gremios de artesanos, sin ningún apoyo que viniera a llenar su vacío, desentendiéndose las instituciones públicas y las leyes de la religión de nuestros antepasados, el tiempo fue insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores. Hizo aumentar el mal la voraz usura, que, reiteradamente condenada por la autoridad de la Iglesia, es practicada, no obstante, por hombres codiciosos y avaros bajo una apariencia distinta. Añádase a esto que no sólo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole, se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente redu-

7. La Congregación General es la asamblea internacional de delegados jesuitas de todas las provincias. Constituye la autoridad máxima que establece las políticas de toda la Compañía de Jesús a través de decretos y documentos oficiales. Los decretos y documentos de la Congregación General son *ad usum NN. tantum cum permissu superiorum*, es decir, para uso interno de los jesuitas.

cido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios.⁸

Aunque el documento defendió el derecho a la propiedad privada, criticó a los capitalistas, por su responsabilidad en el empobrecimiento y explotación de los trabajadores, pero también a los socialistas, por incitar el enfrentamiento entre clases sociales. Postuló la colaboración entre ricos y pobres, porque la lucha lleva “necesariamente la confusión juntamente con un bárbaro salvajismo”, mientras que “el acuerdo engendra la belleza y el orden de las cosas”. Esta colaboración deberá estar basada en el respeto y la justicia, de manera que se garantice a los trabajadores mejores condiciones de vida (salarios justos, descanso, protección social, libertad de asociación, etcétera). Finalmente, el papa León XIII pide a toda la Iglesia (principalmente a los ministros consagrados) que canalicen a esta cuestión social “todas las fuerzas del espíritu y su competencia”.⁹

La Compañía de Jesús, desde la Congregación General 24 (1892), asume el llamado de “la formación y promoción de asociaciones de obreros”, y recomienda a los jesuitas el “cuidado espiritual de los obreros y de los pobres”, para que los induzcan a las “obras de piedad y caridad”. En México, desde comienzos del siglo XX, los jesuitas se desarrollaron en diferentes campos de acción social, política, religiosa, sindical y educativa.¹⁰ Participaron, sobre todo, en la formación de asociaciones juveniles y laborales, escuelas de artes y oficios, círculos católicos y congregaciones marianas; así como en la Confederación Católica

8. León XIII, *Carta encíclica Rerum Novarum del sumo pontífice León XIII sobre la situación de los obreros*, Ciudad del Vaticano, La Santa Sede/Libreria Editrice Vaticana, en http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html Consultado 3/XII/2020. Documento electrónico sin paginación.

9. Las citas de este párrafo corresponden a la encíclica de León XIII referida anteriormente.

10. El 12 de octubre de 1900 fundaron la Nueva Misión de la Tarahumara, que marcó el regreso de los jesuitas a la zona indígena de Chihuahua, ubicada en el norte de México, después de casi 130 años de ausencia a causa de su expulsión en 1767. Ricardo León García y Carlos González Herrera, *Civilizar o exterminar: tarahumaras y apaches en Chihuahua*, Siglo XIX/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2000.

de Obreros de la República Mexicana (CCOR), en la fundación de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), desde 1913, y en la Confederación Nacional Católica del Trabajo (CNCT), en 1922, que agrupaba organizaciones de obreros, campesinos y artesanos.¹¹ Estas organizaciones católicas se oponían a la ideología socialista de los sindicatos promovidos por el Estado, surgido de la Revolución mexicana (1910), sobre todo por su anticatolicismo. Los jesuitas fueron considerados los principales líderes intelectuales del movimiento social católico en México.

Dos jesuitas sobresalieron en esa época: Alfredo Méndez Medina, en la dirección del Secretariado Social Mexicano (formado por los obispos mexicanos en 1920), y Arnulfo Castro, por su trabajo de base entre las organizaciones obrero-sindicales. Ambos jesuitas viajaron a Europa y recibieron influencia del sindicalismo cristiano europeo: participaron en la Semana Social de Francia (iniciada por católicos franceses en 1904), en la Semana Sindical en Bélgica (celebrada en 1908) y en los congresos de la *Action Populaire* (que comenzaron los jesuitas franceses en 1903). Además, tuvieron contacto con el movimiento de sindicatos católicos españoles durante esos mismos años.¹²

De este trabajo social surgió en 1925 la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), que marcó la historia de México por la radicalización de sus militantes en la confrontación con el Estado¹³ y que, después, desembocó en la llamada “Guerra Cristera”, suscitada entre 1926 y 1929.¹⁴ La oposición Iglesia-Estado se agudizó al promul-

11. Manuel Ceballos Ramírez, “El sindicalismo católico en México 1919-1931” en Romana Falcón (Coord.), *Lecturas de historia mexicana, actores políticos y desajustes sociales*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 256-308, y “Los jesuitas en el desarrollo del catolicismo social mexicano (1900-1925)” en Nelly Sigaut (Ed.), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, Zamora, 1997.

12. *Idem*.

13. Fernando Manuel González, *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*, Plaza y Valdés/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

14. Jean Meyer, *La Cristiada. La guerra de los cristeros*, Siglo XXI, México, 2005, y *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el estado 1926-1929*, Siglo XXI, México, 2005.

garse la Constitución de 1917, que aceptaba la libertad religiosa, pero prohibía sus expresiones públicas; reconocía la libertad de profesión, pero prohibía a los sacerdotes enseñar en las escuelas; reconocía la libertad de opinión, pero prohibía a los ministros de culto participar en asuntos políticos..., entre otras prohibiciones. Por su parte, los dirigentes eclesiásticos protestaron argumentando que la Constitución hería los derechos sagrados de la Iglesia, de la sociedad mexicana y de los cristianos. Tal oposición hizo que se considerara a la Iglesia católica como contrarrevolucionaria.¹⁵

En 1926, ante la decisión del presidente de México, el general Plutarco Elías Calles, de aplicar la Constitución de 1917 respecto de la Iglesia católica, los obispos anunciaron en una carta pastoral colectiva la suspensión del culto como forma de protesta, lo cual despertó un movimiento popular armado por la defensa de las libertades en torno a la religión.¹⁶ Como muchos militantes del movimiento cristero venían de grupos obreros y sindicales, “las formas de organización laboral y los hábitos de disciplina utilizados en los sindicatos, les fueron de provecho durante la lucha”.¹⁷ El jesuita Miguel Agustín Pro Juárez, defensor de la libertad religiosa, ejerció su ministerio sacerdotal en este convulsionado contexto social. Se le acusó del atentado contra el general Álvaro Obregón y, sin el debido proceso legal que demostrara su culpabilidad o inocencia, fue fusilado injustamente el 23 de noviembre de 1927. Después de los arreglos cupulares entre el gobierno y los obispos, que pusieron fin al conflicto Iglesia-Estado, la jerarquía católica disminuyó su atención al catolicismo popular que había sostenido durante los años veinte y se orientó a un “catolicismo elitista e

15. María Alicia Puente de Guzmán, “Conveniencia, prudencia o equivocación. La Iglesia en la revolución mexicana” en María Alicia Puente Lutteroth (Ed.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Jus/Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, México, 1993, pp. 145-154.

16. María Alicia Puente de Guzmán, “Entre la sujeción y la autonomía. La Iglesia en el movimiento cristero” en María Alicia Puente Lutteroth (Ed.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Jus/Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, México, 1993, pp. 155-168.

17. Manuel Ceballos Ramírez, “El sindicalismo...”, p. 660.

individualista”.¹⁸ Los historiadores señalan que esta etapa fue decisiva para la configuración de un sector católico conservador en México¹⁹ y de otro sector de católicos demócratas–liberales.²⁰

Debido a que el principal centro de atención lo ocupó la defensa de las libertades religiosas, tanto las organizaciones sociales como la participación social de la Iglesia católica entraron en una prolongada crisis después de 1925. Al cabo de los años treinta, los jesuitas se replegaron de la acción social para no entrar en contradicción con los obispos, y aunque siguieron apoyando el trabajo social, se alejaron poco a poco del sector obrero y se concentraron en la educación de las élites sociales.

El impulso del P. Janssens, general de la Compañía (1946–1964)

En 1931, el papa Pío XI promulgó la encíclica *Quadragesimo Anno* para conmemorar los 40 años de la *Rerum Novarum*, además de ratificar la preocupación de la Iglesia por la paz y la justicia social. El documento en cuestión criticó la desigualdad social y la acumulación de la riqueza, y demandó una “restauración del orden social” que implicaría una reforma de las instituciones sociales (principalmente del Estado, la economía y las costumbres), una política social que favoreciera la colaboración entre los diferentes sectores sociales, ir contra la “dictadura económica” para buscar “la justicia social y la caridad social”, y promover tratados e instituciones de colaboración internacional.

18. *Ibidem*, p. 666.

19. David Benjamín Castillo Murillo, *A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: El caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego*, tesis de Doctorado en Historiografía realizada en la Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco, México, 2012.

20. Según Enrique Guerra Manzo, se trata de un catolicismo intransigente–demócrata: “intransigente porque asume que la base del orden social no es el individuo como pregona el liberalismo clásico decimonónico, sino el grupo; pero, a la vez, asume claros rasgos demócrata–liberales al postular tolerancia religiosa, pluralidad política y una firme defensa de los derechos individuales”. Enrique Guerra Manzo, “Las encrucijadas del catolicismo intransigente–demócrata (1929–1932)” en *Signos Históricos*, Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco, México, vol. 7, N° 14, julio/diciembre de 2005, pp. 42–73, p. 46.

Esta encíclica intentó prevenir que la “acción social” se entendiera a la manera de los socialistas, además de exhortar el “cuidado de la cuestión social” desde la Acción Católica (AC). En 1938, el P. Wlodimir Ledóchowski, superior general de la Compañía de Jesús de 1915 a 1942, convocó la Congregación General 28, en la que la Orden hizo explícito su compromiso con el “apostolado social”, en consonancia con la *Rerum Novarum* y la *Quadragesimo Anno*:

Las obras apostólicas sociales recomendadas por las Encíclicas de León XIII y Pío XI y que los Nuestros han emprendido ya hace tiempo con no poco fruto quedan muy recomendados como ministerios muy propios de nuestra Compañía y se han de promover con empeño por parte de todos; más aún, sean considerados entre los más urgentes ministerios de nuestros tiempos.²¹

Para realizar tal trabajo con mayor eficacia esta Congregación General recomendó promover *centros de acción social* y sugirió destinar jesuitas de tiempo completo a ese apostolado. Sin embargo, no fue sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial cuando la Compañía pudo retomar el apostolado social. Así, la Congregación General 29 (1946) pidió a los jesuitas “no ahorrar esfuerzos y trabajos para que se instaure un buen orden social”, según los principios de los últimos papas.

[E]sta Congregación General determina que en cada una de nuestras Provincias o Regiones se constituya, si aún falta, un centro de acción e investigación social. Este centro habría de estar bien dotado de hombres expertos y de recursos, de tal manera que pueda explicar y apoyar el *apostolado social* e impulsar y dar dirección a la *acción social* de los Nuestros. Aparte de eso, en las zonas obreras, designen los Provinciales uno o más Padres que se dediquen a este apostolado.²²

21. Congregación General 28, decreto 29, número 5. Documento de uso interno.

22. Congregación General 29, decreto 29. Cursivas del autor.

Fue el P. Jean-Baptiste Janssens, superior general de 1946 a 1964, quien, conforme a los decretos de la Congregación General que lo eligió, dio un impulso renovado al compromiso social de los jesuitas. El 10 de octubre de 1946 publicó las *Instrucciones sobre el Apostolado Social* dirigidas a toda la Compañía. En ellas sostenía que el apostolado social pretende proporcionar a la mayor parte de la humanidad “cierta abundancia o al menos holgura de bienes temporales y espirituales”, para lo cual era necesario “formar a los Nuestros en aquel amor sincero y eficaz que en lenguaje moderno llamamos ‘espíritu’ o ‘mentalidad social’”, y fundar “Centros de Información y Acción Social” para la capacitación teórica y práctica del apostolado. Asimismo, pedía que los ministerios de los jesuitas “no se circunscriban casi únicamente a los más acomodados y cultos” si no querían aparecer como “aliados de los ricos y capitalistas”, más bien dirigir los ministerios “más eficazmente al proletariado”. Para el P. Janssens era clara la distinción entre las obras de beneficencia y la acción social que deberían desempeñar los jesuitas: “Las obras de beneficencia suavizan algunas tristezas; la acción social suprime, en la medida de lo posible, las causas mismas del sufrimiento humano”.²³

Entre 1955 y 1972 algunos jesuitas en México aún colaboraban con la Federación de Organizaciones Católicas (FOC) en la formación de dirigentes obreros, y en 1958 comenzó la Misión de Bachajón entre las comunidades indígenas de Chiapas, en el sureste de México.²⁴ Sin embargo, el mayor impacto se dio tras el paso del P. Manuel Foyaca, a quien el P. Janssens encomendó recorrer las provincias jesuitas de América Latina para impulsar el apostolado social entre 1956 y 1958. Por iniciativa del P. Foyaca, con el respaldo del general de la Compañía, se crearon Centros de Investigación y Acción Social (CIAS) en casi todas

23. De un texto del P. Janssens (1954), escrito para la canonización de José Pignatelli, citado en Michael Campbell-Johnston, “Una breve historia” en *Promotio Iustitiae*, Secretariado para la Justicia Social y la Ecología/Curia General de la Compañía de Jesús, N° 66, 1997, pp. 8-14.

24. María Luisa Crispín Bernardo y María Mercedes Ruiz Muñoz, *Huellas de un caminar. Misión jesuita de Bachajón*, Universidad Iberoamericana, México, 2010.

las provincias de América Latina (en 1966 existían 23 CIAS en toda la Compañía, los cuales congregaban alrededor de 165 jesuitas; de éstos, 11 CIAS y 87 jesuitas eran de América Latina.²⁵ En México había dos CIAS donde laboraban alrededor de 10 jesuitas de tiempo completo).

Entre 1956 y 1962 casi 300 jesuitas latinoamericanos fueron enviados a Europa a realizar estudios sociales.²⁶ Los centros sociales pretendían ofrecer medios para el análisis social riguroso, para estar cerca de los pobres, para buscar alternativas a la injusticia social. El P. Janssens, en una carta a los provinciales de América Latina de 1962, insistió en “no confundir la acción de beneficencia con la acción social” y en tomar en consideración que “el instaurar un recto orden social requiere influir en la opinión pública y en el gobierno de las naciones”.²⁷

No obstante, entre 1930 y 1960 los jesuitas mexicanos concentraron sus actividades en la educación; pretendían influir en la formación de las futuras élites económicas y políticas del país a través de colegios, universidades y movimientos de juventud. Por esta razón, no es de extrañar que, en 1975, el 58 por ciento de los jesuitas en México estuviera vinculado a las actividades intelectuales.²⁸

El impulso del P. Arrupe y de la teología de la liberación

El Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII en 1962 y clausurado por el papa Paulo VI en 1965, marcó también un punto de inflexión en la historia de la Iglesia. El deseo que ésta tenía de *aggiornamento*, de actualización al mundo contemporáneo, implicó transformaciones en su concepción litúrgica, teológica y pastoral. En el ámbito

25. Ricardo Antoncich, “Materiales para una historia del sector de apostolado social de la Compañía de Jesús en América Latina (1950–2000)” en *Conferencia de Provinciales Jesuitas en América Latina*, 2010, en <http://www.cpalsj.org> Consultado 31/V/2017. Documento electrónico sin paginación.

26. Jean Meyer, “Disidencia jesuita: entre la cruz y la espada” en *Nexos*, México, 1/XII/1981, <https://www.nexos.com.mx/?p=3966> Consultado 2/III/2021. Documento electrónico sin paginación.

27. Ricardo Antoncich, “Materiales para una historia...”.

28. Jean Meyer, “Disidencia jesuita...”.

social, reconoció la igualdad de las personas, se pronunció a favor de los derechos humanos y abordó los diversos campos de la sociedad humana. Un año después de concluido el Concilio, la Congregación General 31 (1965-1966) precisó la orientación del apostolado social de la Compañía en el mundo:

En realidad el objetivo directo del apostolado social es esforzarse con todo empeño en configurar las estructuras mismas de la convivencia humana de modo que alcancen éstas una expresión de mayor justicia y caridad y pueda así todo hombre ejercer de hecho su sentido personal de participación, de actividad, de responsabilidad en todos los sectores de la vida comunitaria.²⁹

La Congregación General 31 eligió al P. Pedro Arrupe como superior general, quien ejerció su gobierno de 1965 a 1983. El nuevo general asumió la llamada de *aggiornamento* del Concilio Vaticano II y se propuso actualizar la misión de la misma Compañía de Jesús para afrontar los retos sociales y espirituales del mundo actual. Así, los deseos del P. Janssens y de esa Congregación General sobre el apostolado social recibieron un nuevo impulso.

Para encontrar soluciones viables a los problemas sociales el P. Arrupe promovió una reunión de todos los CIAS de América Latina, la cual tuvo lugar en Lima (Perú), en julio de 1966. Allí se definió la naturaleza y función de estos centros como “órgano especializado de la Compañía exclusivamente dedicado al apostolado de la justicia social”; además de que se creó, para ese fin, el Consejo Latino-Americano de los CIAS (CLACIAS). En la promulgación de los “Estatutos de los CIAS en América Latina”, el P. Arrupe declaró que su objetivo fundamental era el mismo que el de todo el apostolado social: “la transformación de la mentalidad y las estructuras sociales en un sentido de justicia social, preferentemente en el sector de la promoción popular, a fin de hacer

29. Congregación General 31 de la Compañía de Jesús (*Documentos*), *ad usum NN. tantum cum permissu superiorum*, Hechos y dichos, Zaragoza, 1966, decreto 32.

posibles ‘una mayor dedicación, participación y responsabilidad’ en todos los niveles de la vida humana”.³⁰ En la *Carta sobre el apostolado social en América Latina*, escrita el 12 de diciembre de 1966 y dirigida a los padres provinciales, el P. Arrupe reflexionó sobre los conflictos sociales de Latinoamérica provocados por las estructuras socioeconómicas injustas y la toma de postura que esperaba de la misma Compañía:

[L]a insuficiencia intrínseca de algunas de las estructuras fundamentales vigentes para establecer un orden social justo, se traduce en una insuficiencia global del sistema vigente, que está en desacuerdo con el Evangelio. De aquí se sigue la obligación moral de la Compañía de repensar todos sus ministerios y apostolados y de analizar si realmente responden a los requisitos de la urgencia y prevalencia de la justicia y aun de la equidad social.³¹

La orientación social que el P. Arrupe quería dar a la Compañía se vio reforzada con la promulgación de la encíclica *Populorum progressio* (1967) del papa Paulo VI, que llamaba a promover la solidaridad y el progreso de los pueblos más pobres, y a favorecer la justicia social entre las naciones. Otro evento decisivo para el apostolado social en México fue la reunión del P. Arrupe con los provinciales de América Latina en Río de Janeiro durante mayo de 1968, en la que reflexionaron sobre el aporte de los jesuitas ante el problema social de los pueblos latinoamericanos a la luz de las exigencias que planteaban el Concilio, la *Carta sobre el Apostolado Social en América Latina* y la reciente encíclica papal.

Las conclusiones de este encuentro se plasmaron en la llamada *Carta de Río*, en la que Arrupe y los provinciales latinoamericanos se propusieron “dar a este problema una prioridad absoluta” en su estrategia apostólica, de manera que “en toda nuestra acción, nuestra meta debe

30. Michael Campbell-Johnston, “Una breve historia”, p. 12.

31. Pedro Arrupe, “La famosa carta del Padre Arrupe” en *Revista Conservadora*, Publicidad de Nicaragua, Managua, vol. 16, N° 78, marzo de 1967, pp. 65-68, p. 67.

ser la liberación del hombre de cualquier forma de servidumbre que lo oprima”. Ahí mismo expresaron sus deseos de que “todos nuestros esfuerzos confluyan hacia la construcción de una sociedad, en la que el pueblo sea integrado con todos sus derechos de igualdad y libertad, no solamente políticos, sino también económicos, culturales y religiosos”, y dijeron comprometerse “con todas nuestras fuerzas a promover ‘las transformaciones audaces que renuevan radicalmente las estructuras’ (*Populorum progressio*, 32), como único medio de promover la paz social”, pues “no basta desplazar una parte de nuestras fuerzas hacia las masas populares; deseamos que todas las formas de apostolado de la Compañía, sin perder su fin específico, se integren en el apostolado social”. Así, todos los provinciales salieron bajo la consigna de responder al problema de la injusticia social “con todo el aparato apostólico institucional de la Compañía”.³²

Para los jesuitas latinoamericanos, la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, reunido en septiembre de 1968 en Medellín (Colombia), fue una confirmación eclesial de la prioridad del apostolado social, pues planteaba un desafío: “No basta, por cierto, reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar; es menester obrar” pensando “en los millones de hombres y mujeres latinoamericanos que constituyen el sector campesino y obrero. Ellos, en su mayoría, sufren, ansían y se esfuerzan por un cambio que humanice y dignifique su trabajo”.³³ En México, el provincial de los jesuitas impulsó una evaluación de los diversos ministerios y apostolados para orientarlos hacia la búsqueda de la igualdad y la justicia social.

32. Luis Ramos Gómez-Pérez, “Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990” en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 266-301, p. 275. Este mismo año, 1968, como en otras partes del mundo, surgió en México un movimiento estudiantil que, a pesar de las trágicas consecuencias del enfrentamiento con el ejército mexicano, el 2 de octubre, provocó la participación política de diferentes actores sociales: estudiantes, obreros e intelectuales. Debido a su presencia en el medio universitario, “jesuitas y alumnos suyos participaron en el movimiento”. Jean Meyer, “Disidencia jesuita...”.

33. Consejo Episcopal Latinoamericano, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Documentos Finales de Medellín*, Medellín, 1968, en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf Consultado 2/III/2021. Documento electrónico sin paginación.

A partir de la década de los setenta hubo una inflexión en la trayectoria de los jesuitas mexicanos. No sin tensiones, se dio un cambio en la estrategia apostólica: de estar orientada principalmente a la educación y al servicio de las clases sociales dirigentes para promover la instauración de un recto orden social, pasaron a orientarse a la atención de los sectores empobrecidos para fortalecer sus posibilidades de transformación y sus deseos de justicia social. Para algunos historiadores, la realización eficaz de este cambio “viene de arriba y desde afuera”, debido al “centralismo de la organización, la obediencia entusiasta o resignada de los miembros [de la Compañía]”;³⁴ es decir, por influjo del Concilio y de las decisiones del P. Arrupe. Sin embargo, los jesuitas estaban lejos de una postura pasiva, pues en casi todas las provincias había una tensión que se extendía entre dos concepciones de Iglesia y de Compañía: estaban, por un lado, los promotores del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II, y, por el otro, los defensores de la observancia de las reglas y costumbres religiosas al interior, que desconfiaban de las ideologías modernas, como el marxismo, el evolucionismo y el laicismo.³⁵ Además, hay testimonios de que algunos jesuitas mexicanos ya tenían presencia en el apostolado social desde los sesenta a través de análisis e investigación de los CIAS, de proyectos sociales y de movimientos obreros y estudiantiles en los que participaban.³⁶

34. *Idem*. Véase también la refutación a esas interpretaciones del ex jesuita Porfirio Miranda, “El evangelio según Meyer” en *Nexos*, México, 1/II/1982, en <https://www.nexos.com.mx/?p=4005> Consultado 14/V/2017. Documento electrónico sin paginación.

35. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014; Gianni La Bella, “La crisis del cambio” en Gianni La Bella (Ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús: Nuevas aportaciones a su biografía*, Ediciones Mensajero/Sal Terrae, Bilbao, 2007, pp. 841-912. Un ejemplo representativo está en las posiciones de dos jesuitas respecto del actuar de la Iglesia: Manuel Esparza publicó un artículo el 3 de octubre de 1968 en el que criticaba a la jerarquía eclesial de estar más preocupada por asuntos administrativos, económicos y moralizantes, que por responder a los problemas sociales y a las exigencias del Concilio Vaticano II, a lo que Alejandro García Diego reaccionó en defensa de la Iglesia de manera acrítica, pues enumeró y sobreestimó sus logros sin reconocer alguna necesidad de cambio. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia...*, pp. 247-250.

36. Martín de la Rosa, “La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965- 1979)” en *Cuadernos Políticos*, Ediciones Era, México, N° 19, enero/marzo de 1979, pp. 88-104; Luis del Valle, *Siempre humano, siempre en proceso. Vol. II*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat/Centro de Reflexión Teológica/Formación Cultural y Educativa, Aguascalientes, 2011, pp. 88-104; Porfirio Miranda, “El evangelio según Meyer”.

El P. Enrique Gutiérrez Martín del Campo, superior provincial de los jesuitas mexicanos de 1967 a 1973, asistió a la reunión de Río de Janeiro en 1968 y regresó decidido a poner en práctica las compromisos expresados en la carta, para lo cual emprendió dos transformaciones fundamentales para la Compañía en México: la primera fue en 1969 con la reforma de los programas formativos y estilo de vida de los jesuitas en formación, lo que implicó que los novicios y escolares fueran enviados a vivir a barrios populares en pequeñas comunidades, y la segunda fue en 1970, que decidió el cierre del Colegio Patria, “paradigma de la educación jesuita tradicional”,³⁷ en el que se educaban las élites económicas y políticas del país.

Por lo anterior, los jesuitas fueron acusados de “traición de clase”, tanto por el cierre del gran colegio como por la reforma al sistema educativo de los otros colegios y universidades que implementaron una política de becas e impulsaron el trabajo social.³⁸ En 1972, con el capital económico recuperado tras el cierre del Colegio Patria (sobre todo por la venta del inmueble), se financió la fundación de Fomento Cultural y Educativo, A.C., una obra de educación popular (no escolarizada) en la línea del cambio social, inspirada en la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire³⁹ y en las reflexiones que Iván Illich desarrolló en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) en Cuernavaca (Morelos), entre 1966 y 1976.⁴⁰ Geográficamente, los jesuitas impulsaron proyectos educativos y organizativos entre indígenas y campesinos de los estados más pobres del país: Chiapas, Oaxaca, Tabasco y Veracruz. De esta manera pretendían hacer visible la “opción preferencial por los pobres”, impulsada por la Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Medellín (1968) y ratificada en Puebla (México).⁴¹

37. Jean Meyer, “Disidencia jesuita...”.

38. *Idem*.

39. Paolo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 2005.

40. Iván Illich, *Obras reunidas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

41. Consejo Episcopal Latinoamericano, *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla, 1979, en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf Consultado 2/III/2021. Documento electrónico sin paginación.

Una de las experiencias extraoficiales más importantes del apostolado social en México, en el último tercio del siglo XX, fue la asamblea de jesuitas en proyectos sociales llamada Acción Popular, una iniciativa del P. Enrique “El Pajarito” Gutiérrez, tras concluir su periodo como provincial. De 1975 a 2002 los jesuitas de Acción Popular “conspiraban” a favor del apostolado social y de la inserción con los pobres, es decir, se reunían a analizar la realidad social del país, a compartir experiencias (casos concretos) y a definir estrategias de acción social. Estos jesuitas estaban vinculados por su afinidad con la opción preferencial por los pobres, lo cual los diferenciaba ideológicamente de otros sectores dentro de la Compañía que no trabajaban directamente con sectores populares. Además, se caracterizaron por tejer vínculos personales y de trabajo derivados de un sentido de pertenencia que les daba identidad y capacidad para plantear propuestas y estrategias comunes de intervención social. Estas asambleas terminaron a causa de las oposiciones que provocaban al interior de la provincia y, sobre todo, por las dificultades para garantizar un relevo generacional: los jesuitas jóvenes con “nuevas sensibilidades” daban mayor prioridad a la colaboración que a la disensión entre sectores al interior de la provincia.

Es importante resaltar que todos estos movimientos fueron acompañados de una seria reflexión teológica desde la perspectiva iniciada por el peruano Gustavo Gutiérrez en 1968, que comenzó a conocerse en América Latina como *teología de la liberación*: una “reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la fe” en un contexto de “pobreza real o material” que promoviera una espiritualidad de “solidaridad con los pobres contra la pobreza”.⁴²

En México, no fue sino hasta 1969, con el I Congreso Nacional de Teología (con el tema “Fe y desarrollo”), cuando en los sectores progresistas de la Iglesia se pasó, de un discurso a favor del desarrollo, a plantear la

42. Ángel Darío Carrero, “Cuarenta años de la Teología de la Liberación. Entrevista con Gustavo Gutiérrez” en *La Jornada*, Desarrollo de Medios, México, 14/1X/2008, N° 706, *La Jornada Semanal*.

necesidad de una teología de la liberación⁴³ (los jesuitas del equipo de los CIAS tuvieron allí una importante influencia).⁴⁴ Entonces, el Centro de Reflexión Teológica (CRT) y la revista de teología de los jesuitas mexicanos, *Christus*, fundada en 1935 para la formación del clero, se convirtieron en un lugar estratégico para elaborar y difundir la teología de la liberación durante la década de los setenta y ochenta. Luego, la revista *Christus*, a causa de su opción teológica, fue acusada por sus adversarios de ser un foco de ideología marxista.⁴⁵

Ahora bien, en su pluralidad, las reflexiones teológicas liberacionistas coincidían en dos principios: la “primacía de la práctica” y la “perspectiva del pobre”;⁴⁶ además, recurrían a las ciencias sociales (no sólo a la filosofía) para su elaboración.⁴⁷ Los textos de los autores de la teología de la liberación producidos en América Latina a partir de la década de los setenta tuvieron una importancia central en la formación teológica de los escolares jesuitas mexicanos de entonces.⁴⁸

Desde una perspectiva mundial, los jesuitas no hacían otra cosa que seguir las orientaciones que habían acordado en la Congregación General 32 de la Compañía en 1975 bajo el gobierno del P. Arrupe, que insistía en “una pobreza auténtica” para la misión del “servicio de la fe

43. Martín de la Rosa, “La Iglesia católica...”.

44. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia...*

45. Luis del Valle, “Teología de la liberación en México” en Roberto Blancarte (Comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 230–265.

46. Antonio González, “Vigencia del ‘método teológico’ de la teología de la liberación” en *Sal Terrae*, Grupo de Comunicación Loyola, Bilbao, N° 983, octubre de 1995, pp. 667–675.

47. Ignacio Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano” en Ignacio Ellacuría, *Escritos teológicos I*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 2000, pp. 187–218.

48. El término “teología de la liberación” no hace referencia a un pensamiento homogéneo, sino a un movimiento teológico-pastoral latinoamericano que se inspiró en los postulados del Concilio Vaticano II (1962–1965) y en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (CELAM) en 1968, que encontró su formulación sintética en el libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, en 1971. A partir del diálogo entre sus autores, y de sus diferentes contextos de producción, ha surgido una diversidad de teologías, de manera que sería más pertinente considerarlas como un movimiento de teologías liberacionistas. Gabriel Mendoza Zárate, “Teología de la liberación. Una teología de la realidad histórica” en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, México, año LXXIV, N° 770, 2009, pp. 45–50.

y la promoción de la justicia”.⁴⁹ Las opciones apostólicas del P. Arrupe fueron calificadas por sus detractores como “radicales” y “marxistas”, tensando fuertemente las relaciones de la Compañía con el Vaticano, sobre todo durante el papado de Juan Pablo II.⁵⁰ Desde una perspectiva local y latinoamericana, los jesuitas eran solamente unos protagonistas más dentro del movimiento social de la llamada “Iglesia de los pobres”, que tenía como centro a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).⁵¹ Por esto, a pesar de las censuras del Vaticano a la teología de la liberación, los jesuitas continuaron con sus opciones apostólicas. De la diversidad del trabajo pastoral y social con las pequeñas comunidades cristianas esparcidas en Latinoamérica se nutría la reflexión de las diferentes teologías de la liberación, al mismo tiempo que la reflexión teológica nutría el quehacer de esas comunidades.

En México, “los grupos cristianos o comunidades de base (partidarios de la teología de la liberación)”⁵² sustentaban, junto con otros actores, el movimiento urbano popular que había surgido en casi todo el país por el impulso del movimiento de 1968⁵³ y demandaban vivienda, servicios públicos y participación en las decisiones políticas.⁵⁴ A principios de

49. Congregación General 32 de la Compañía de Jesús (*Decretos y documentos anejos*), *ad usum NN. tantum cum permissu superiorum*, Razón y fe, Madrid, 1975.

50. Ignacio Ellacuría, “Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa” en Manuel Alcalá, Stefan Bamberger, Yves Calvez *et al.*, *Pedro Arrupe. Así lo vieron*, Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 141-171. En este contexto de tensiones, en 1980, Pedro Arrupe escribió una “Carta a los Provinciales de América Latina sobre el Análisis Marxista” para alertar sobre el riesgo del uso del marxismo en el análisis social; aunque explicaba que su recurso, en la práctica, no implicaba para los cristianos la adopción a todos los contenidos de la filosofía marxista, como el materialismo dialéctico y el determinismo histórico (véase Francisco Ivern, “La carta sobre el análisis marxista” en Gianni La Bella (Ed.), *Pedro Arrupe...*, pp. 829-840). Las tensiones entre la Compañía y el Vaticano llegaron al grado de que el papa Juan Pablo II impuso en 1981 a un delegado personal para dirigir a la Compañía en el momento que el P. Arrupe ya no podía hacerlo por problemas de salud. Fue así como pasaron por alto la propuesta del mismo P. Arrupe sobre su sucesor y la práctica habitual de los jesuitas para elegir a su superior general. Manuel Alcalá, “La dimensión de Arrupe” en Gianni La Bella (Ed.), *Pedro Arrupe...*, pp. 913-956.

51. Luis Ramos Gómez-Pérez, “Los religiosos...”, pp. 280-290.

52. Juan Manuel Ramírez Saiz, *El movimiento urbano popular en México*, Siglo XXI, México, 1986, p. 178.

53. Miguel Concha Malo, Óscar González Gari, Lino Salas *et al.*, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Siglo XXI, México, 1986.

54. Pedro Moctezuma, “El movimiento urbano popular mexicano” en *Nueva Antropología*, Asociación Nueva Antropología A.C./Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. VI, N° 24, 1984, pp. 61-87; Juan Manuel Ramírez Saiz, “Organizaciones populares y lucha política” en *Cuadernos Políticos*, Ediciones Era, México, enero/marzo de 1986, pp. 38-55.

los años ochenta los grupos cristianos participaron abiertamente en las movilizaciones sociales que protestaban contra las políticas neoliberales adoptadas en 1982 por el presidente Miguel de la Madrid, las cuales eran sostenidas ampliamente por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) e implicaban privatización de empresas estatales, liberación comercial y deterioro de las condiciones de trabajo. El movimiento social se puso a prueba con el terremoto de 1985 desplegando redes de solidaridad al margen de las instituciones de gobierno.

En 1986 los jesuitas participaron en la reflexión sobre el compromiso político de la fe cristiana y colaboraron en la fundación del Movimiento de Cristianos Comprometidos en las Luchas Populares (MCCLP). Los diferentes movimientos sociales convergieron en apoyar a un partido de centro-izquierda en las elecciones presidenciales de 1988 para derrotar al PRI (según los observadores y analistas, “el gobierno cometió un descarado fraude”).⁵⁵ Al final de la década de los ochenta, los movimientos sociales —movimiento urbano popular, CEB, estudiantes y obreros— optaron por la vía de la política partidista: la defensa del voto, la democratización y la búsqueda de cargos de elección popular.⁵⁶ Para algunos autores, “la decisión de entrar a la política de partido” marcó el inicio del “colapso del movimiento”.⁵⁷

55. Jorge Alonso, “Una revisión somera de los movimientos sociales mexicanos” en *Nodo 50. Contrainformación en la Red*, Centro de Estudios Políticos para las Relaciones Internacionales y el Desarrollo, 1/II/2012, en <http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article1343> Consultado 3/VI/2013. Documento electrónico sin paginación.

56. *Idem*. Véase también Víctor Manuel Reynoso, “Presencia del pensamiento católico en los partidos políticos del México contemporáneo” en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 142-168; Sergio Tamayo Flores-Alatorre, “Del movimiento urbano popular al movimiento ciudadano” en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, México, vol. XVII, N° 50, mayo/agosto de 1999, pp. 499-518.

57. Paul Haber, “La migración del Movimiento Urbano Popular a la política de partido en el México contemporáneo” en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 71, N° 2, abril/junio de 2009, pp. 213-245.

El impulso del movimiento por los derechos humanos

En México, la década de los ochenta estuvo marcada por la represión del gobierno contra militantes de los movimientos sociales (civiles, políticos y armados). En consecuencia, la protesta contra la tortura, los presos y los desaparecidos políticos favoreció la aparición de un movimiento que exigía el respeto a los derechos humanos.⁵⁸ En 1988, por iniciativa de varios jesuitas de Acción Popular, la Provincia Mexicana creó el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C. (Centro Prodh), con el P. Jesús Maldonado a la cabeza. Actualmente, su objetivo es “promover y defender los derechos humanos de personas y colectivos excluidos o en situación de vulnerabilidad o de pobreza, para contribuir a la construcción de una sociedad más justa, equitativa y democrática, en la que se respete plenamente la dignidad humana”.⁵⁹ En ese mismo año, en el norte del país, los jesuitas crearon también la Comisión de Solidaridad y Defensa de los Derechos Humanos, A.C. (COSYDDHAC) para apoyar a los pueblos indígenas y mestizos pobres de Chihuahua. En 1990, bajo el provincialato del P. José Morales Orozco, el Proyecto Común de Provincia (PCP) asumió como parte de su misión la “opción por la defensa de los derechos humanos”, en tanto expresión de su compromiso por la justicia y por los más pobres, y bajo una situación en la que continuamente se violan tales derechos “desde las estructuras injustas y desde el abuso del poder”.⁶⁰

58. La lucha contrainsurgente, el combate militar contra los movimientos de izquierda, conocida también como “guerra sucia” en México, empezó a principios de la década de 1960 y se prolongó hasta finales de 1980. Aunque algunas organizaciones comenzaron a denunciar las violaciones a los derechos humanos por parte del Estado, fue hasta principios de la década de 1980 cuando organizaciones no gubernamentales empezaron a incluir en su denominación el término derechos humanos. En 1984 aparecen en la escena pública la Academia Mexicana de Derechos Humanos y el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, de la Orden de Predicadores. Sergio Aguayo Quezada, “Seguridad nacional y derechos humanos en México” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 41, N° 170, 1997, pp. 79-96.

59. Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C., *El Centro Prodh*, en <http://www.centroprodh.org.mx> Consultado 10/VI/2017. Documento electrónico sin paginación. También, para una aproximación histórica sobre la fundación y el aporte del Centro Prodh al apostolado social, véase la tesis doctoral de Luis Arriaga Valenzuela, *Contributions of the Jesuits to Human Rights in Mexico: A Case Study of Center Miguel Agustín Pro Juárez*, tesis de Doctorado en Educación, Loyola Marymount University, Los Ángeles, 2016.

60. Compañía de Jesús, *Proyecto Común de Provincia*, Universidad Iberoamericana, México, 1990, p. 21.

En la década de los noventa se apoyó la creación de diversos grupos de derechos humanos en lugares donde ya trabajaban los jesuitas: en Huayacocotla (Veracruz), el Comité de Derechos Humanos “Sierra Norte de Veracruz”, A.C.; en Tabasco, el Comité de Derechos Humanos de Tabasco, A.C. (CODEHUTAB); en Chilón (Chiapas), el Centro de Derechos Indígenas, A.C. (CEDIAC); y en Torreón (Coahuila), el Centro de Derechos Humanos Juan Gerardi, A.C. (CDHJG). Además, en el sureste del país, en los campamentos de Campeche, se promovió la atención pastoral a los refugiados e indocumentados que venían de Centroamérica, así como la defensa de sus derechos humanos fundamentales.

El movimiento de derechos humanos se centró en denunciar los abusos de la fuerza policial y militar contra los militantes de las movilizaciones sociales, y en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas después del levantamiento de 1994 en Chiapas. Este último acontecimiento provocó el surgir de nuevos movimientos sociales en México: estudiantes, obreros, indígenas, campesinos e intelectuales se manifestaron contra las consecuencias de las políticas neoliberales y, sobre todo, contra la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994. Es necesario consignar que los jesuitas participaron en tres de estos movimientos sociales: el Congreso Nacional Indígena (CNI) (convocado por el EZLN⁶¹) y en el que favorecieron los vínculos entre los indígenas gracias a su presencia

61. Desde la aparición pública del EZLN, algunos medios de comunicación acusaron al obispo de la diócesis de San Cristóbal y a los jesuitas de pertenecer al movimiento armado (David Fernández, *La iglesia de los pobres en la mira del gobierno*, Universidad Centroamericana UCA, Managua, 1994, en <https://www.envio.org.ni/articulo/859> Consultado 08/IV/2020), sobre todo por la cercanía de la zona de trabajo de los jesuitas con respecto de las comunidades zapatistas y porque en 1992 participaron públicamente en una movilización indígena (*Xinich*, “hormiga”) que se desplazó desde Chiapas hasta la Ciudad de México (1,100 kilómetros a pie en 52 días) para exigir al gobierno respeto a los derechos humanos y justicia social en sus territorios. María Luisa Crispín Bernardo y María Mercedes Ruiz Muñoz, *Huellas de un caminar...*, p. 286. En 1996 el EZLN convocó a un grupo de asesores para mantener un diálogo con el gobierno y discutir una propuesta de ley sobre derechos indígenas. Entre los asesores se incluyó a un jesuita, “El Ronco” Robles, conocedor de la problemática por sus más de 30 años de vida en comunidades indígenas. Miguel Concha Malo, “El Ronco Robles” en *La Jornada*, Desarrollo de Medios, México, 9 de enero de 2010; Luis Hernández Navarro, “La utopía india de Ricardo Robles” en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, N° 167, mayo/junio de 2011, pp. 119-124.

en distintas regiones del país habitadas por éstos), el movimiento de derechos humanos y el movimiento obrero-sindical.

El movimiento de derechos humanos retomó las demandas del movimiento indígena, puesto que de la reivindicación de los derechos civiles y políticos pasó a la reivindicación de los derechos económicos, sociales y culturales. Bajo este impulso, los jesuitas integraron la dimensión de los derechos humanos tanto en las universidades como en las zonas obreras, campesinas e indígenas del país:

A inicios de la década de los noventa, las universidades que conforman el Sistema Universitario Jesuita (SUJ) en México (que fuera hasta 2006 el Sistema Educativo Universidad Iberoamericana-ITESO, SEUIA-ITESO), iniciaron el desarrollo de programas o proyectos de corte académico y de vinculación para conocer, difundir y ayudar a proteger los derechos humanos. A lo largo de estos años uno de los proyectos de más larga duración en la interacción entre universidades ha sido, sin duda, la realización bianual del Foro de Derechos Humanos desde 1994, al igual que la entrega del Reconocimiento Tata Vasco.⁶²

Actualmente, al menos 70 colectivos de varias regiones del país forman la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos “Todos los derechos para Todas y Todos” (Red TDT), creada a principios de los años noventa. Por lo menos 12 centros de los que aparecen en el directorio del organismo están vinculados directamente a la Compañía de Jesús.⁶³

La década de los ochenta estuvo también marcada por la crisis económica de la deuda externa de 1982 y por los llamados “ajustes estructu-

62. Carlos Armando Peralta Varela y Paulina Itzel Fernández Romero, *Reflexiones sobre los Foros de Derechos Humanos del Sistema Universitario Jesuita*, ITESO, Tlaquepaque, 2018, p. 9.

63. Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos “Todos los Derechos para Todas y Todos”, *Acerca de la Red*, 2017, en <http://www.redtdt.org.mx/nosotros> Consultado 3/VI/2017. Documento electrónico sin paginación.

rales a la economía”, que llevaron al país a cambiar el modelo basado en “sustitución de importaciones” por otro de “liberalización económica” con base en las exportaciones y en la inversión extranjera directa. Esta situación significó el comienzo de la privatización de los servicios sociales y el deterioro de las condiciones laborales para que México fuera económicamente competitivo dentro de la economía global. A esta circunstancia respondieron los jesuitas desde 1985: primero, se insertaron en las fábricas para conocer la situación de los trabajadores y sus reivindicaciones, y, segundo, crearon en 1991 el Centro de Reflexión y Acción Laboral (CEREAL-DF) para la defensa y promoción de los derechos humanos laborales.

Ahora bien, en 1994, con el presidente Carlos Salinas de Gortari se consolida el proyecto neoliberal en México y entra en vigor el TLCAN. Ello significó la puerta de entrada a la industria maquiladora de exportación, que llegó primero al norte del país, después al centro y, finalmente, al occidente. En Guadalajara se instalaron empresas transnacionales de electrónica porque ofrecía mano de obra de bajo costo y proximidad geográfica con Estados Unidos. La situación de precariedad laboral en este sector llevó a los jesuitas a crear el Centro de Reflexión y Acción Laboral en Guadalajara (CEREAL-GDL),⁶⁴ que durante la primera década del nuevo milenio enfocó su trabajo en apoyar la organización de los trabajadores frente a la flexibilización y precarización del trabajo y el empleo, provocadas por las políticas neoliberales, además de hacer visibles estas condiciones laborales como un problema público de derechos humanos.

Otra iniciativa importante entre los años 1991 y 2001 fue el Centro de Reflexión y Acción Social (CRAS), una obra de la provincia impulsada por el P. Raúl H. Mora Lomelí y el P. Humberto García-Bedoy Arámbu-

64. Sobre la fundación y configuración del Centro de Reflexión y Acción Laboral, véase Gabriel Mendoza Zárate, *La fábrica de la crítica. Los trabajadores “subcontratados” de la industria electrónica en México*, Universidad Iberoamericana/ITESO/Centro de Investigación y Acción Social, México, 2017.

la. Este centro fue itinerante: consistió en una red que reunía a jesuitas de diferentes obras sociales en sesiones de tres días por semestre con el objetivo de compartir el estudio sobre algún fenómeno social (modernización, neoliberalismo, zapatismo, situación de los derechos humanos, etcétera), así como el análisis social de la coyuntura. Los trabajos del CRAS fueron publicados en tres libros de la colección “Contextos y análisis”, editados por el CRT, y en diversos artículos de la revista *Envío*, de Centroamérica, y *Christus*, de México. Las dificultades para acordar agendas entre los participantes (debido a sus múltiples tareas) y la falta de financiamiento impidieron la continuidad de esta iniciativa.

Desde 1988, como podemos apreciar, los derechos humanos se convirtieron en un campo de acción del apostolado social de los jesuitas, no como una ideología, sino como apropiación de posibilidades para reivindicar el respeto a la vida y a la participación democrática de los individuos. Los derechos económicos, sociales y culturales fueron concebidos como una herramienta para asegurar las condiciones materiales de existencia, trabajo, educación, cultura y seguridad social de la población, y los derechos de los pueblos y comunidades a la autonomía y libre determinación, como una estrategia para el cuidado de sus modos de existencia, del medioambiente y de sus territorios. Ante el auge del discurso de los derechos humanos el Proyecto Común de Provincia de 1988 especifica:

Para nosotros los jesuitas lo más importante no son los derechos humanos como ideología o como lista programática, sino las personas, los hombres y mujeres vivos. Así, entendemos que los derechos humanos no son una moda ni una ideología particular, mucho menos una lista acabada, sino el reflejo mismo de lo que los seres humanos somos y necesitamos. Su defensa, entonces, no puede ser abstracta ni teórica, sino anclada en la realidad.

Los jesuitas no hemos de defender principalmente los derechos, sino a las personas en concreto.⁶⁵

La presencia de los jesuitas en comunidades indígenas, campesinas, urbanas y en el mundo obrero estaba dirigida principalmente a compartir sus angustias y esperanzas, aunque también a formar y capacitar sujetos sociales que pudieran exigir la garantía de todos sus derechos humanos, y, al mismo tiempo, contribuir organizadamente a la creación de una sociedad más justa y democrática.

Las obras actuales del apostolado social en México

Para la Compañía de Jesús, los retos del apostolado social son los retos de la realidad social. Por eso, “si queremos cumplir con nuestra misión debemos practicar fielmente el discernimiento comunitario y apostólico que es característico en nuestro modo de proceder y brota de los Ejercicios y de las Constituciones”.⁶⁶ Después de un proceso de discernimiento, la Congregación General 35 anuncia “con renovado impulso y fervor” la misión de la Compañía:

Una misión expresada con toda claridad y firmeza: defensa y propagación de la fe que nos haga descubrir nuevos horizontes y llegar a las nuevas fronteras sociales, culturales y religiosas que, por ser fronteras —recordaba el P. Adolfo Nicolás en sus palabras de saludo al Papa— pueden ser lugares de conflicto y tensión que ponen en peligro nuestra reputación, tranquilidad y seguridad.⁶⁷

65. Compañía de Jesús, *Proyecto Común de Provincia*, s/e, México, 1988, p. 16. Documento de uso interno.

66. Congregación General 33 de la Compañía de Jesús (*Decretos y documentos anejos*), *ad usum NN. tantum cum permissu superiorum*, Mensajero, Vizcaya, 1983.

67. Congregación General 35 de la Compañía de Jesús, *Ad usum NN tantum*, Mensajero/Sal Terrae, Roma/Bilbao/Cantabria, 2008, decreto 1.

Itinerario del apostolado social de los jesuitas en México		
Impulso social	Periodo	Apostolado social
Impulso de la <i>Rerum Novarum</i>	1900–1945: periodo revolucionario, consolidación del Estado mexicano y confrontación Iglesia–Estado.	Acción social: atención al sector obrero–sindical. Acción católica: en colegios y universidades. <i>Propósito</i> : promoción de los principios sociales y morales católicos.
Impulso del P. Jean–Baptiste Janssens	1946–1964: fin de la Segunda Guerra Mundial. Se inicia proceso de modernización industrial, de configuración de una clase empresarial y de consolidación del PRI y del corporativismo sindical.	Centros de Investigación y Acción Social. Formación cívica de las élites económicas y políticas. <i>Propósito</i> : instauración de un buen orden social.
Impulso del P. Pedro Arrupe y de la teología de la liberación	1965–1987: periodo de sustitución de importaciones y de crisis social y política en México. Concilio Vaticano II (1962–1965) y Conferencia Episcopal de Medellín (1968) y de Puebla (1979).	Opción por los pobres. Inserción en medios populares y en comunidades indígenas. Movimiento urbano popular. <i>Propósito</i> : transformación de las estructuras sociales para garantizar la justicia social.
Impulso del movimiento por los derechos humanos	1988–2008: consolidación de la liberalización económica, aumento del descontento social y movimientos de reivindicaciones económicas y políticas. Represión política.	Defensa de derechos políticos y civiles, económicos, sociales, ambientales y culturales. Promoción de los derechos de los pueblos indígenas a la libre determinación y autonomía. Acompañamiento a movimientos indígenas y obreros. <i>Propósito</i> : transición a la democracia y a la vigencia del Estado de derecho.
Impulso de la Congregación General 35 y 36: misión de reconciliación y justicia	2008–2017: aumento de la inseguridad y de la violencia. Extensión del crimen organizado. Desigualdad social y corrupción política. Fragmentación social.	Diagnóstico social sobre las condiciones estructurales y culturales de la violencia. Programa de Reconstrucción del Tejido Social. <i>Propósito</i> : creación de condiciones sociales que garanticen el <i>buen convivir</i> .

Para la Compañía, “se trata de mantener unidos el servicio de la fe y la promoción de la justicia”⁶⁸ (CG35) en el “servicio a quienes viven en las nuevas fronteras sociales de la exclusión”.⁶⁹ Por eso, los jesuitas de México priorizan el acompañamiento a los pueblos indígenas y campesinos en la lucha por su sobrevivencia y autonomía; la promoción y defensa de los derechos humanos, cívicos, políticos y sociales de los más desfavorecidos, y la reivindicación de los derechos de los trabajadores precarizados, así como los derechos de los migrantes y refugiados, es decir, los sectores excluidos que están en las fronteras sociales de los beneficios de la globalización. Esta labor ya no es exclusiva de los jesuitas porque también se realiza en colaboración con otros hombres y mujeres que comparten el carisma ignaciano y la misión de la Compañía.

En los párrafos siguientes haremos una síntesis de las obras del apostolado social que existen actualmente en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús.

Presencia en el mundo indígena

Misión de Tarahumara. En México, la Sierra Tarahumara, ubicada en el estado de Chihuahua, representa actualmente la más antigua presencia de los jesuitas en el mundo indígena: llegaron en el siglo XVII; aunque fueron expulsados en 1767, y regresaron 133 años después, el 12 de octubre de 1900, fecha de la fundación de la Nueva Misión de la Tarahumara.⁷⁰ Actualmente, el equipo de jesuitas, religiosas y laicos que trabaja en la sierra busca “Fortalecer la Iglesia autóctona —indígena y mestiza— mediante la inculturación, el diálogo intercultural, el aprendizaje de la lengua, la inserción y la formación de agentes de pastoral y

68. *Idem.*

69. Compañía de Jesús, *Proyecto Apostólico*, Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, México, 2011.
70. Una breve historia de la Misión de la Tarahumara y del actual proyecto de los jesuitas en la Sierra Tarahumara puede consultarse en <https://jesuitasentarahumara.wordpress.com>

ministerios”.⁷¹ Esto conlleva acompañar a las comunidades rarámuri y mestizas en sus fiestas y celebraciones tradicionales, promover el rescate de sus relatos y formas ancestrales de organización, así como una atención especial a los jóvenes y niños a través de la creación de centros culturales.

Los habitantes de la Sierra Tarahumara se han visto amenazados por los megaproyectos existentes (construcción de un gasoducto de Chihuahua a Sinaloa, proyectos turísticos, mineros, forestales, etcétera), lo anterior derivado de la presencia del narcotráfico y del crimen organizado, y por la corrupción de las instituciones encargadas de garantizar seguridad y justicia. Esta situación hace relevante desde 1988 el trabajo de la COSYDDHAC, que se dedica, por un lado, a la documentación y difusión de las agresiones en contra de la población, y, por el otro, a la capacitación de las propias comunidades para promover una cultura de respeto y defensa de los derechos humanos y sociales de los pueblos indígenas y mestizos de la sierra.

La pobreza y el rezago social en educación, salud y servicios básicos son algunos de los principales problemas de la Sierra Tarahumara. Para atenderlos, el Complejo Asistencial Clínica Santa Teresita, A.C. (CACSTAC), ubicado en Creel (Chihuahua), se consagra desde hace más de 50 años al “cuidado y mejoramiento de la salud y educación, la protección y aprovechamiento del medio ambiente y la difusión de las manifestaciones culturales y artesanales”, “con atención prioritaria a la etnia *rarámuri* y, sobre todo, los niños”.⁷²

Misión de Bachajón. En 1958 los jesuitas fundaron la Misión de Bachajón en Chiapas para inculturar el Evangelio y ayudar al mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indígenas tzeltales.⁷³

71. *Idem.*

72. *Idem.*

73. Una breve historia de la Misión de Bachajón puede consultarse en <http://www.mb.org.mx/nosotros>

Actualmente, el equipo de jesuitas, religiosas y laicos acompaña a 622 comunidades indígenas en los municipios de Chilón y Sitalá (noreste de Chiapas) y a algunas otras en los municipios vecinos (Pantelhó, Simojovel, Yajalón y Ocosingo). Su trabajo consiste en apoyar el fortalecimiento de su espiritualidad y “autoctonía eclesial” a través de un sistema de cargos que incluye diáconos tzeltales casados, catequistas, principales, animadores y otros ministerios que, de alguna manera, recuperan los ritos y la organización comunitaria ancestral. El florecimiento de la Misión de Bachajón se debe a su “metodología de inculturación”, a su andar paciente por las comunidades para conocer internamente la cultura indígena:

Esta metodología de inculturación implica conocer la cosmovisión indígena, la manera de organización propia, la lengua y la gramática tseltal, los ritos y formas de celebración de la fe y de experiencia de la trascendencia. Dicha inculturación es posible a través de la presencia y de la cercanía a la gente y sus comunidades.⁷⁴

Este acercamiento a la vida, los sueños, las costumbres y los problemas de las comunidades ha permitido detectar las necesidades prioritarias atendíendolas de la siguiente forma:

- Para hacer frente a los conflictos locales ordinarios, pleitos entre vecinos y divisiones comunitarias provocadas por los partidos políticos, así como a la diversidad religiosa y a la aplicación selectiva de los programas de gobierno, se ha impulsado una red de reconciliadores comunitarios y de jueces tzeltales que resuelven los problemas según sus modos tradicionales, buscando la reconciliación y la armonía.

74. *La Misión Jesuita de Bachajón en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, México*, s/l, Alboan, en http://www.alboan.org/javier2006/pdf_cs/transcripcion_mexico_mision_de_bachajon.pdf Documento electrónico sin paginación.

- Para combatir la pobreza y el rezago social en la región, apoyan la organización en cooperativas de productores de café, jabón, miel, medicina natural y artesanías. La red de cafeterías Capeltic, del Grupo Yomol A'tel, es uno de los proyectos más representativos de esta economía social y solidaria.
- Para hacer frente a la corrupción, la violencia y la impunidad que caracterizan a la vida política de la región, se promueve la organización social y se favorece la construcción de un gobierno comunitario. En este sentido, el trabajo del CEDIAC está orientado a la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas a la libre determinación y autonomía, y a la promoción de la defensa del territorio.

Proyecto Selva, Misión Santísima Trinidad. Un trabajo semejante al de la Misión de Bachajón emprende el “Equipo Selva” desde finales de 1978, equipo formado por religiosas, laicos y jesuitas. Aunque su zona de actividad colinda con la Misión de Bachajón, se caracteriza por una mayor diversidad cultural, ya que se encuentra en el cruce de pueblos ch'oles, zoques y tzeltales de los municipios de Palenque, Ocosingo y Chilón.⁷⁵

Además del fortalecimiento de la iglesia autóctona, prestan atención especial a los jóvenes, para asegurar la transmisión de la cadena de servicios eclesiales y comunitarios; a la salud, mediante la formación de promotores de salud integral comunitaria y el rescate de la medicina tradicional; a la organización comunitaria, para la defensa de los derechos indígenas (principalmente, la defensa de la tierra y del territorio que se encuentra en riesgo de invasión por los megaproyectos turísticos y de infraestructura), y a los migrantes en tránsito, generalmente centroamericanos, con la promoción de una cultura de hospitalidad al migrante en las comunidades.

75. Como resultado de la reestructuración de Fomento Cultural y Educativo, A.C., el Proyecto Selva pasará este año a formar parte de la Misión de Bachajón.

Proyecto Sierra Norte de Veracruz. Es un proyecto de Fomento Cultural y Educativo, A.C. Tiene su centro en Huayacocotla (Veracruz), adonde arribaron los jesuitas desde 1974. Aunque en sus inicios trabajaban con campesinos mestizos, desde finales de los ochenta orientaron sus actividades hacia las comunidades indígenas otomíes, nahuas y tepehuas de la región.

Actualmente, el equipo de jesuitas y laicos tiene las siguientes tareas entre sus principales ejes de acción: defensa de los bienes culturales ancestrales y promoción de los derechos humanos de los pueblos ante la amenaza de los megaproyectos en sus territorios (a través del Comité de Derechos Humanos “Sierra Norte de Veracruz”, A.C.); el fortalecimiento de las organizaciones indígenas en la búsqueda de autonomía y de gobiernos comunitarios; la vinculación de los migrantes indígenas radicados en Estados Unidos con sus comunidades de origen, y la gestión de una estación radiofónica que asegura la comunicación entre las comunidades y difunde sus valores culturales (música, lengua y tradiciones). En este sentido, el trabajo de *Radio Huaya*, “*La Voz Campesina*” es una referencia internacional.

Presencia en el campo de los derechos humanos

Los derechos humanos son un eje transversal en las obras sociales; sin embargo, actualmente existen dos obras especializadas en el tema: el Centro Prodh, para los derechos civiles, políticos y sociales, y el CE-REAL, para los derechos humanos laborales.

Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C. Ubicado en la Ciudad de México, desde 1988 se dedica a la promoción y defensa de los derechos humanos, como un medio para “contribuir a un cambio estructural en donde la sociedad pueda ejercer de forma equitativa la

totalidad de los derechos humanos”.⁷⁶ Los destinatarios principales de su trabajo son indígenas, mujeres, migrantes y víctimas de represión social.

Dentro de sus ejes de acción está la *justicia democrática*, orientada a la construcción de un Estado democrático de derecho que incluya en sus políticas públicas estándares y mecanismos que garanticen un acceso equitativo a la justicia; sobre todo en materia de seguridad ciudadana, justicia penal y justicia para graves violaciones a los derechos humanos. Otro eje de acción suyo es la *justicia territorial*, que comprende la promoción y defensa de los derechos colectivos de indígenas y campesinos, según los estándares internacionales, en los temas de tierra y territorio.

El Centro Prodh cuenta con cuatro áreas de especialización: 1) defensa y acompañamiento jurídico; 2) educación en derechos humanos para comunidades, organizaciones o colectivos defensores de los derechos humanos; 3) vinculación internacional, es decir, litigio y seguimiento de casos en ámbitos internacionales, y 4) análisis y comunicación estratégica para mantener el tema de derechos humanos en la agenda pública a través de medios de comunicación, informes y otras publicaciones. En la actualidad, el Centro Prodh es dirigido por laicos, y el equipo que lo constituye está formado principalmente por laicos profesionales en materia de derechos humanos.

Centro de Reflexión y Acción Laboral. Es una obra de Fomento Cultural y Educativo, A.C. y se conforma actualmente por laicos. Su área de influencia principal está en Guadalajara. Desde 1997 el CEREAL-GDL se orienta a la promoción y defensa de los derechos humanos laborales, principalmente de los trabajadores precarios de la industria electrónica. Para esto desarrolla un programa formativo con los trabajadores

76 Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, A.C., *El Centro Prodh*. Documento electrónico sin paginación.

para que adquieran conocimientos de sus derechos, así como capacidades organizativas para sus reivindicaciones. También cuenta con un programa de investigación y con análisis sobre las condiciones laborales, lo que en conjunto le permite hacer públicamente visible la situación laboral de la electrónica en los medios de información.

Como el CEREAL trabaja con un sector de la industria globalizada, se ha vinculado con instancias internacionales, tanto de derechos humanos como de corporativos empresariales, con el doble objetivo de hacer oír las demandas de los trabajadores y obtener mejoras parciales en sus condiciones de trabajo. Ejemplos de esto son, por un lado, su participación en la Red Internacional de Derechos Humanos y Sustentabilidad en la Electrónica,⁷⁷ que busca la aplicación de los más altos estándares internacionales en materia de sustentabilidad y derechos humanos laborales y ambientales en toda la cadena global de producción de dispositivos electrónicos, y, por otro lado, el diálogo que sostiene con la Electronic Industry Citizenship Coalition (EICC) para mostrar la diferencia entre su “Código Ético de Conducta” y la situación real de las condiciones de trabajo, con la finalidad de conseguir soluciones que impacten positivamente en el conjunto de la industria.

Presencia en el mundo de los migrantes

El fenómeno de la migración es, universalmente, uno de los principales retos del apostolado social de la Compañía de Jesús:

Como jesuitas, estamos preocupados fundamentalmente por los emigrantes que parten de su tierra impulsados por la pobreza, la falta de horizonte para su existencia, la pérdida de sus tierras y la imposibilidad de una vida digna. Las condiciones en que se da este tipo de emigración tienden a acrecentar

⁷⁷ Nombre original de la red conocida como *GoodElectronics*.

la vulnerabilidad de los afectados, y les impide participar íntegramente en la vida social, económica, política y cultural del nuevo destino.⁷⁸

Actualmente, este fenómeno incluye la migración y el desplazamiento interno, así como la migración forzada por situaciones de violencia y el tráfico de personas. La Congregación General 35 pidió “una atención especial y privilegiada” a migrantes y refugiados.

Servicio Jesuita a Migrantes (SJM). Esta obra, fundada en 2001, ha adquirido relevancia en los últimos años por el endurecimiento de las políticas migratorias en México y por el agravamiento de la situación de las personas migrantes. El equipo de laicos y jesuitas del SJM atiende el complejo mundo de la migración y del refugio en México: migrantes centroamericanos en tránsito, migrantes mexicanos y comunidades mexicanas afectadas por la migración, migrantes deportados y en refugio, y migrantes desaparecidos. Geográficamente, su trabajo se despliega en la Ciudad de México, Hidalgo, Puebla y Chiapas.

A partir de 2017 se suma a esta labor el *Servicio Jesuita a Refugiados (SJR)*, una obra creada por el P. Arrupe en 1980. Entre las tareas del SJM-SJR están la investigación y el análisis de las causas y repercusiones económicas, sociales y políticas de la migración y el refugio; la visibilización y difusión de violaciones a los derechos humanos de migrantes y refugiados; la promoción de una cultura de hospitalidad e inclusión a través de procesos pastorales y educativos, y la elaboración de propuestas de políticas públicas que beneficien las condiciones de la migración y el refugio.

Entre los proyectos que impulsa el SJM-SJR cabe destacar los siguientes: la creación de la Red de Documentación de las Organizaciones

78. Secretariado del Apostolado Social/Curia General de la Compañía de Jesús, “El apostolado social en la Compañía de Jesús. Retos y situación” en *Promotio Iustitiae*, 25 de marzo de 2004, en http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ_o8o_ESP.pdf Consultado 08/IV/2020.

Defensoras de Migrantes (REDODEM), la cual alimenta una base de datos a partir de diversos albergues que dan cuenta de la magnitud del tránsito migratorio en el país; la consolidación del Proyecto Biprovincial “Frontera Comalapa” (México–Centroamérica), para migrantes y refugiados; la participación en una red de organizaciones en búsqueda de personas migrantes desaparecidas, y la Red de Migrantes de la Compañía de Jesús en Centroamérica, México y Estados Unidos (CANA), para coordinar análisis y estrategias de intervención regionales.

Iniciativa Kino para la Frontera (KBI, por sus siglas en inglés). Es una obra binacional entre México y Estados Unidos, fundada en 2008 por las diócesis de ambas fronteras y por los jesuitas. Se encuentra en la frontera entre Nogales (Sonora) y Nogales (Arizona). El equipo de laicos, religiosas y jesuitas de la KBI ofrece ayuda humanitaria (alimentación, vestimenta, comunicación y atención médica) a migrantes en tránsito y deportados, así como atención pastoral tanto a migrantes como a servidores. También promueve talleres y actividades productivas de economía social y solidaria entre los migrantes; acompaña procesos de educación y sensibilización al tema migratorio en colegios y universidades de ambos países; colabora en investigaciones y análisis con otros académicos para influir en la aplicación de políticas públicas migratorias justas y respetuosas de los derechos humanos de los migrantes, y participa en redes regionales, nacionales e internacionales especializadas en temas relacionados con las políticas migratorias.

Además de estas obras que pertenecen formalmente al *sector social*, según la organización interna de la Provincia Mexicana, la mayoría de las parroquias confiadas a la Compañía también trabajan en sectores populares; por ejemplo: en Plátano y Cacao (Tabasco), en Tatahuicapán (Veracruz), en Chalco (Estado de México) y en Parras (Coahuila). A diferencia de las obras del sector social, que buscan específicamente que las estructuras sociales sean expresión de caridad y justicia, la prioridad de las parroquias es la atención sacramental y pastoral a sus

feligreses. Sin embargo, actualmente, la totalidad de las obras de la Compañía, incluyendo universidades y colegios, integran la promoción de la justicia en su misión y desarrollan proyectos de servicio directo a los pobres. Por su parte, las universidades jesuitas promueven investigaciones sobre las causas estructurales de la pobreza y la exclusión social, y cuentan con programas de incidencia social que contribuyen a construir estructuras sociales justas y respetuosas de los derechos humanos. De acuerdo con la Congregación General 34 todas las obras de la Compañía deberían tener una dimensión social, incluyendo obviamente las del apostolado social.⁷⁹

Hacia una misión de reconciliación y justicia

La misión de la Compañía de Jesús nace de una mirada contemplativa del mundo, de escuchar y descubrir sus necesidades y aspiraciones humanas. Desde la Congregación General 35 (2008), la Compañía entendió que Dios la invitaba a una misión de reconciliación en tres dimensiones: *reconciliación con Dios*, para descubrir la dimensión trascendente y gratuita de la vida; *reconciliación con los demás*, sobre todo desde la perspectiva de los empobrecidos y excluidos, y *reconciliación con la creación*, que nos lleve a una solidaridad ecológica y a una espiritualidad del cuidado responsable de la tierra, nuestro hogar común:

En este mundo global, marcado por tan profundos cambios, queremos profundizar ahora nuestra comprensión de la llamada a servir la fe, promover la justicia y dialogar con la cultura y otras religiones a la luz del mandato apostólico de establecer relaciones justas con Dios, con los demás y con la creación.⁸⁰

79. Una lista de criterios que deben caracterizar la dimensión social en las obras jesuitas puede consultarse en Ricardo Antoncich, *Apostolado Social: Sector y Dimensión Apostólica*, Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina, Río de Janeiro, 2003.

80. Congregación General 35, decreto 3, número 12.

Las obras sociales de los jesuitas en México



Mundo indígena

- 1 Misión de Tarahumara
- 2 Misión de Bachajón
- 3 Proyecto Selva, Misión Santísima Trinidad
- 4 Proyecto Sierra Norte de Veracruz (Huayacocotla)

Derechos humanos

- 5 Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez
- 6 Centro de Reflexión y Acción Laboral (cereal)

Mundo de los Migrantes

- 7 Servicio Jesuita a Migrantes (sjm)
- 8 Iniciativa Kino para la Frontera (kbi)
- 9 Servicio Jesuita a Refugiados (sjr)

Parroquias en el mundo popular

- 10 Plátano y cacao, Tabasco
- 11 Tatahuicapan, Veracruz
- 12 Chalco, Estado de México
- 13 Parras, Coahuila

Reconstrucción del tejido social

- 14 Municipios de Cherán, Tancitaro y Tangancicuaro en Michoacán
- 2 Municipio de Chilón, Chiapas
- 13 Municipio de Parras, Coahuila

Fuente: Elaboración propia.

La reciente Congregación General 36 confirma esta “misión de reconciliación y de justicia” a la luz de la llamada del papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común, y de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Los jesuitas de todo el mundo, desde sus contextos locales, confirmaron el diagnóstico del papa Francisco sobre la crisis social y ambiental que atraviesa el mundo:

En nuestras mentes permanecen las imágenes de poblaciones humilladas, golpeadas por la violencia, excluidas de la sociedad y marginadas. La tierra soporta el peso del daño que le hemos causado los seres humanos. Nuestra misma esperanza está bajo amenaza y su lugar ha venido a ocuparlo el miedo y la rabia.⁸¹

La Compañía desea situarse en el centro de la crisis socioambiental, en la que la cultura del individualismo y de la competencia ha dado lugar a estructuras sociales de injusticia y de exclusión en detrimento del sentido de igualdad y de pertenencia, de comunidad y de hospitalidad. En este sentido, la Congregación General 36 ofrece orientaciones clave para el apostolado social de la Compañía en la línea de una misión de reconciliación: en cuanto a la reconciliación con Dios, invita a promover una vida evangélica de gratitud y alegría para que Jesús aún sea “fuente de gozo y esperanza”; en cuanto a la reconciliación con los demás, invita a “realizar un servicio de justicia y de paz, sirviendo a los pobres y excluidos, y ayudando a construir la paz”, así como a favorecer una “cultura de la hospitalidad”, y en cuanto a la reconciliación con la creación, invita “a prestar ayuda en la sanación de un mundo herido, promoviendo una nueva forma de producción y de consumo que coloque la creación en el centro”. Sin embargo, “esta reconciliación es siempre obra de la justicia; una justicia discernida y formulada por las comunidades y contextos locales”. Para esta Congregación, estos desafíos polifacéticos requieren respuestas polifacéticas y “un análisis riguroso de las raíces y soluciones de la crisis”. Finalmente, insiste en que “todos nuestros ministerios deben buscar construir puentes, para promover la paz”.⁸²

81. Congregación General 36 de la Compañía de Jesús, *Ad usum NN tantum*, Curia del Preósito General de la Compañía de Jesús, Roma, 2016, decreto 1, número 1.

82. *Idem*. Todas las citas de este párrafo corresponden al “Decreto 1: Compañeros en una misión de Reconciliación y de Justicia”.

En México, la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, en la línea de esta misión de reconciliación, impulsó el Proyecto de Reconstrucción del Tejido Social como respuesta a la situación de violencia, inseguridad y fragmentación social que vive el país. En 2012 el gobierno de la Provincia Mexicana constituyó una Comisión por la Paz para responder a esta situación problemática; pero fue hasta principios de 2015 cuando el superior provincial destinó a dos jesuitas de tiempo completo, que comenzó a configurarse el Centro de Investigación y Acción Social “Jesuitas por la paz” (CIAS por la Paz) en el seno del Centro Prodh.

La intención del CIAS por la Paz es recuperar la tradición del apostolado social en la Compañía, de acompañar la acción social con la investigación y la reflexión. Así, a partir de una investigación sobre las condiciones que garantizan seguridad comunitaria,⁸³ y de un diagnóstico social sobre las causas culturales y estructurales de la violencia y la conflictividad social en México,⁸⁴ el equipo de jesuitas y laicos del CIAS por la Paz concluyó que el país atraviesa por un proceso de fragmentación social a causa de una economía que agudiza las desigualdades sociales, un sistema político de facciones, atrapado en la corrupción, y un sistema educativo deficiente que promueve el individualismo y la competencia. Estos determinantes estructurales e institucionales han contribuido a la fragmentación de los vínculos sociales, a la dificultad de identificar lo común y a la falta de participación en la deliberación de los problemas públicos y los acuerdos sociales para resolverlos; además de que han promovido una visión mercantilista de la vida y de los bienes naturales, responsable de la actual crisis socioambiental.

83. Jorge Atilano González Candia, *Estrategias de Políticas Públicas de Seguridad, un Análisis desde el Enfoque Comunitario*, tesis de Maestría en Ética Social y Desarrollo Humano realizada en la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2014.

84. Jorge Atilano González Candia y Gabriel Mendoza Zárate (Coords.), *Reconstrucción del tejido social. Una apuesta por la paz*, Universidad Iberoamericana Puebla/Centro de Investigación y Acción Social, 2016.

El resultado de esta reflexión fue la propuesta de un Programa de Reconstrucción del Tejido Social (RTS) que promoviera el reforzamiento de los vínculos sociales, la pertenencia comunitaria y la capacidad de tomar acuerdos a través de cinco ejes de acción: 1) economía social y solidaria, 2) educación para el buen convivir, 3) reconciliación familiar, 4) gobierno comunitario y 5) espiritualidad ecocomunitaria.⁸⁵ Actualmente, el Programa RTS se implementa en Cherán, Tancítaro y Tangancícuaro (Michoacán), en la Misión de Bachajón (Chiapas) y en Parras (Coahuila).

Desde la perspectiva del Programa RTS, el trabajo por la paz y la construcción de seguridad comunitaria deberán impulsarse en dos dimensiones. La primera, más estructural, estaría dirigida a exigir al Estado que garantice las condiciones sociales para la paz y el respeto a los derechos humanos, ya que, mientras los gobiernos no logren poner en marcha políticas públicas para reducir la desigualdad social, combatir la corrupción política y mejorar los sistemas de justicia, no disminuirán los índices de violencia. Y la segunda, orientada a una transformación cultural que erradique la violencia que nosotros mismos reproducimos en nuestro comportamiento cotidiano cuando ponemos los intereses individuales por encima de los demás y damos mayor prioridad al dinero que a las personas; cuando la inseguridad nos hace vivir enjaulados y actuar con desconfianza hacia los vecinos; cuando imponemos una visión patriarcal y machista en detrimento de la paridad de género; cuando no cuidamos los espacios públicos y contribuimos al deterioro del medioambiente...; el tejido social se desgarrará cada vez que reproducimos la violencia física, verbal o simbólica en los lugares donde nos movemos; cuando segregamos a alguien o nos negamos al diálogo.

Para reconstruir el tejido social necesitamos revertir el individualismo y tejer de nuevo la confianza, la seguridad y el sentido comunitario;

85. *Idem*. En este texto se encuentra una exposición más amplia sobre esta propuesta.

tejer de nuevo la economía, ya no desde una lógica de acumulación y consumo, sino desde las necesidades sociales y la solidaridad con los empobrecidos. Tendremos que reconstruir lo político, no desde intereses particulares y de grupo, sino desde la deliberación participativa para resolver los problemas comunes. También deberemos reestructurar las relaciones interpersonales en la familia, reconociendo la paridad de género y las nuevas formas de afinidad electiva. Y habremos de rehacer por igual nuestra forma de relacionarnos con la naturaleza, ya no desde la idea de “recursos” aprovechables para la vida, sino desde la co-pertenencia y el respeto a la Madre Tierra.

Para los jesuitas en México la reconstrucción del tejido social es una apuesta por la paz, porque la paz es el resultado de la reconstrucción de los vínculos sociales y de la creación de condiciones estructurales, culturales y ambientales para la buena convivencia. X

Fuentes documentales

- Aguayo Quezada, Sergio, “Seguridad nacional y derechos humanos en México” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 41, N° 170, 1997, pp. 79-96.
- Alcalá, Manuel, “La dimensión de Arrupe” en La Bella, Gianni (Ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús: Nuevas aportaciones a su biografía*, Ediciones Mensajero/Sal Terrae, Bilbao, 2007, pp. 913-956.
- Alonso, Jorge, “Una revisión somera de los movimientos sociales mexicanos” en *Nodo 50. Contrainformación en la Red*, Centro de Estudios Políticos para las Relaciones Internacionales y el Desarrollo, 1/II/2012, en <http://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article1343> Consultado 3/VI/2013.
- Antoncich, Ricardo, “Materiales para una historia del sector de apostolado social de la Compañía de Jesús en América Latina (1950-

- 2000)” en *Conferencia de Provinciales Jesuitas en América Latina*, 2010, en <http://www.cpalsj.org> Consultado 31/V/2017.
- *Apostolado Social: Sector y Dimensión Apostólica*, Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina, Río de Janeiro, 2003.
- Arriaga Valenzuela, Luis, *Contributions of the Jesuits to Human Rights in Mexico: A Case Study of Center Miguel Agustín Pro Juárez*, tesis de Doctorado en Educación realizada en Loyola Marymount University, Los Ángeles, 2016.
- Arrupe, Pedro, “La famosa carta del Padre Arrupe” en *Revista Conservadora*, Publicidad de Nicaragua, Managua, vol. 16, N° 78, marzo de 1967, pp. 65–68.
- Arzubalde, Santiago, Corella, Jesús y García-Lomas, Juan Manuel (Eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús: introducción y notas para su lectura*, Mensajero/Sal Terrae, Bilbao, 1993.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929–1982*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Campbell-Johnston, Michael, “Una breve historia” en *Promotio Iustitiae*, Secretariado para la Justicia Social y la Ecología/Curia General de la Compañía de Jesús, N° 66, 1997, pp. 8–14.
- Castillo Murillo, David Benjamín, *A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: El caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego*, tesis de Doctorado en Historiografía realizada en la Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco, México, 2012.
- Ceballos Ramírez, Manuel, “El sindicalismo católico en México 1919–1931” en Falcón, Romana (Coord.), *Lecturas de historia mexicana, actores políticos y desajustes sociales*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 256–308.
- “Los jesuitas en el desarrollo del catolicismo social mexicano (1900–1925)” en Sigaut, Nelly (Ed.), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, Zamora, 1997.
- Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, *El Centro Prodh*, en <http://www.centroprodh.org.mx> Consultado 10/VI/2017.

- Compañía de Jesús, *Proyecto Apostólico*, Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, México, 2011.
- *Proyecto Común de Provincia*, s/e, México, 1988. Documento de uso interno.
- *Proyecto Común de Provincia*, Universidad Iberoamericana, México, 1990.
- Concha Malo, Miguel, “El Ronco Robles” en *La Jornada*, Desarrollo de Medios, México, 9 de enero de 2010.
- Concha Malo, Miguel, González Gari, Óscar, Salas, Lino *et al.*, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Siglo XXI, México, 1986.
- Congregación General 31 de la Compañía de Jesús (*Documentos*), *ad usum NN. tantum cum permissu superiorum*, Hechos y dichos, Zaragoza, 1966.
- Congregación General 32 de la Compañía de Jesús (*Decretos y documentos anejos*), *ad usum NN. tantum cum permissu superiorum*, Razón y fe, Madrid, 1975.
- Congregación General 33 de la Compañía de Jesús (*Decretos y documentos anejos*), *ad usum NN. tantum cum permissu superiorum*, Mensajero, Vizcaya, 1983.
- Congregación General 34 de la Compañía Jesús (*15a. desde la restauración de la Compañía*), *ad usum NN tantum*, Curia General de la Compañía de Jesús, Mensajero–Sal Terrae, Roma, 1995.
- Congregación General 35 de la Compañía de Jesús, *Ad usum NN tantum*, Mensajero/Sal Terrae, Roma/Bilbao/Cantabria, 2008.
- Congregación General 36 de la Compañía de Jesús, *Ad usum NN tantum*, Curia del Prepósito General de la Compañía de Jesús, Roma, 2016.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Documentos Finales de Medellín*, Medellín, 1968, en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf Consultado 2/III/2021.

- *Documento de Puebla III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla, 1979, en https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf Consultado 2/III/2021.
- Constituciones de la Compañía de Jesús. Normas Complementarias*, Mensajero/Sal Terrae, Roma, 1995.
- Crispín Bernardo, María Luisa y Ruiz Muñoz, María Mercedes, *Huellas de un caminar. Misión jesuita de Bachajón*, Universidad Iberoamericana, México, 2010.
- Darío Carrero, Ángel, “Cuarenta años de la Teología de la Liberación. Entrevista con Gustavo Gutiérrez” en *La Jornada*, Desarrollo de Medios, México, 14/IX/2008, N° 706, *La Jornada Semanal*.
- De la Rosa, Martín, “La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965- 1979)” en *Cuadernos Políticos*, Ediciones Era, México, N° 19, enero/marzo de 1979, pp. 88-104.
- Del Valle, Luis, “Teología de la liberación en México” en Blancarte, Roberto (Comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 230-265.
- *Siempre humano, siempre en proceso. Vol. II*, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát/Centro de Reflexión Teológica/Formación Cultural y Educativa, Aguascalientes, 2011.
- Ellacuría, Ignacio, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano” en Ellacuría, Ignacio, *Escritos teológicos I*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, 2000, pp. 187-218.
- “Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa” en Alcalá, Manuel, Bamberger, Stefan, Calvez, Yves *et al.*, *Pedro Arrupe. Así lo vieron*, Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 141-171.
- Fernández, David, *La iglesia de los pobres en la mira del gobierno*, Universidad Centroamericana UCA, Managua, 1994, en <https://www.envio.org.ni/articulo/859> Consultado 08/IV/2020.
- Freire, Paolo, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 2005.

- González, Antonio, “Vigencia del ‘método teológico’ de la teología de la liberación” en *Sal Terrae*, Grupo de Comunicación Loyola, Bilbao, N° 983, octubre de 1995, pp. 667-675.
- González Candia, Jorge Atilano, *Estrategias de políticas públicas de seguridad, un análisis desde el enfoque comunitario*, tesis de Maestría en Ética Social y Desarrollo Humano realizada en la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2014.
- González Candia, Jorge Atilano y Mendoza Zárata, Gabriel (Coords.), *Reconstrucción del tejido social. Una apuesta por la paz*, Universidad Iberoamericana Puebla/Centro de Investigación y Acción Social, 2016.
- González, Fernando Manuel, “Los orígenes y el comienzo de una universidad católica: sociedades secretas y jesuitas” en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, México, N° 20, 2003, pp. 151-205.
- *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*, Plaza y Valdés/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.
- Guerra Manzo, Enrique, “Las encrucijadas del catolicismo intransigente-demócrata (1929-1932)” en *Signos Históricos*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, vol. 7, N° 14, julio/diciembre de 2005, pp. 42-73.
- Haber, Paul, “La migración del Movimiento Urbano Popular a la política de partido en el México contemporáneo” en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 71, N° 2, abril/junio de 2009, pp. 213-245.
- Hernández Navarro, Luis, “La utopía india de Ricardo Robles” en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, N° 167, mayo/junio de 2011, pp. 119-124.
- Illich, Iván, *Obras reunidas I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

- Ivern, Francisco, “La carta sobre el análisis marxista” en La Bella, Gianni (Ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús: Nuevas aportaciones a su biografía*, Ediciones Mensajero/Sal Terrae, Bilbao, 2007, pp. 829–840.
- Kolvenbach, Peter-Hans, *Carta sobre el apostolado social*, Roma, 24 de enero de 2000. http://www.sjweb.info/sjs/documents/PHK_on_SC_esp.pdf Consultado 3/XII/2020
- La Bella, Gianni, “La crisis del cambio” en La Bella, Gianni (Ed.), *Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús: Nuevas aportaciones a su biografía*, Ediciones Mensajero/Sal Terrae, Bilbao, 2007, pp. 841–912.
- La Misión Jesuita de Bachajón en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, México*, s/l, Alboan, en http://www.alboan.org/javier2006/pdf_cs/transcripcion_mexico_mision_de_bachajon.pdf. Consultado 3/XII/2020
- León García, Ricardo y González Herrera, Carlos, *Civilizar o exterminar: tarahumaras y apaches en Chihuahua, Siglo XXI*/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2000.
- León XIII, *Carta encíclica Rerum Novarum del sumo pontífice León XIII sobre la situación de los obreros*, Ciudad del Vaticano, La Santa Sede/Librería Editrice Vaticana, en http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html Consultado 3/XII/2020.
- Loyola, Ignacio de, “Ejercicios Espirituales” en *San Ignacio de Loyola. Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991, pp. 221–305.
- Mendoza Zárate, Gabriel, “Teología de la liberación. Una teología de la realidad histórica” en *Christus*, Centro de Reflexión Teológica, México, año LXXIV, N° 770, 2009, pp. 45–50.
- *La fábrica de la crítica. Los trabajadores “subcontratados” de la industria electrónica en México*, Universidad Iberoamericana/

- ITESO/Centro de Investigación y Acción Social, México, 2017.
- Meyer, Jean, “Disidencia jesuita: entre la cruz y la espada” en *Nexos*, México, 1/XII/1981, en <https://www.nexos.com.mx/?p=3966> Consultado 2/III/2021.
- *La Cristiada. El conflicto entre la iglesia y el estado 1926–1929*, Siglo XXI, México, 2005.
- *La Cristiada. La guerra de los cristeros*, Siglo XXI, México, 2005.
- Miranda, Porfirio, “El evangelio según Meyer” en *Nexos*, México, 1 de febrero de 1982, en <https://www.nexos.com.mx/?p=4005> Consultado 14/V/2017.
- Moctezuma, Pedro, “El movimiento urbano popular mexicano” en *Nueva Antropología*, Asociación Nueva Antropología, A.C./Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. VI, N° 24, 1984, pp. 61-87.
- Peralta Varela, Carlos Armando y Fernández Romero, Paulina Itzel, *Reflexiones sobre los Foros de Derechos Humanos del Sistema Universitario Jesuita*, ITESO, Tlaquepaque, 2018.
- Puente de Guzmán, María Alicia, “Conveniencia, prudencia o equivocación. La iglesia en la revolución mexicana” en Puente Lutteroth, María Alicia (Ed.), *Hacia una historia mínima de la iglesia en México*, Jus/Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, México, 1993, pp. 145-154.
- “Entre la sujeción y la autonomía. La iglesia en el movimiento cristero” en Puente Lutteroth, María Alicia (Ed.), *Hacia una historia mínima de la iglesia en México*, Jus/Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, México, 1993, pp. 155-168.
- Ramírez Saiz, Juan Manuel, “Organizaciones populares y lucha política” en *Cuadernos Políticos*, Ediciones Era, México, enero/marzo de 1986, pp. 38-55.
- *El movimiento urbano popular en México*, Siglo XXI, México, 1986.

- Ramos Gómez-Pérez, Luis, “Los religiosos y la acción social en México: 1960-1990” en Blancarte, Roberto, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 266-301.
- Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos, “Todos los Derechos para Todas y Todos”, *Acerca de la Red*, 2017, en <http://www.redtdt.org.mx/nosotros> Consultado 3/VI/2017.
- Reynoso, Víctor Manuel, “Presencia del pensamiento católico en los partidos políticos del México contemporáneo” en Blancarte, Roberto, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 142-168.
- Secretariado del Apostolado Social/Curia General de la Compañía de Jesús, “Características del apostolado social de la Compañía de Jesús” en *Promotio Iustitiae*, 19 de marzo de 2004, en http://www.sjweb.info/sjs/documents/PJ_069_ESP.pdf Consultado 08/IV/2020.
- “El apostolado social en la Compañía de Jesús. Retos y situación” en *Promotio Iustitiae*, 25 de marzo de 2004, en http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ_080_ESP.pdf Consultado 08/IV/2020.
- Tamayo Flores-Alatorre, Sergio, “Del movimiento urbano popular al movimiento ciudadano” en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, México, vol. XVII, N° 50, mayo/agosto de 1999, pp. 499-518.

Sobre la dimensión política de las pláticas de Juan Martínez de la Parra, S.J. (ca. 1652–1701)

Ramón Manuel Pérez Martínez*



Recepción: 2 de julio de 2018
Aprobación: 15 de diciembre de 2020

Resumen. Pérez Martínez, Ramón Manuel. *Sobre la dimensión política de las pláticas de Juan Martínez de la Parra, S.J. (ca. 1652–1701)*. Las pláticas doctrinales del jesuita Juan Martínez de la Parra son magníficos exponentes del arte retórico de estilo humilde en la Nueva España del siglo XVII; arte abocado a la reforma de costumbres de la población del virreinato en un momento en el que la estructura social y cultural de las ciudades exigía al predicador la preparación de discursos deliberativos que, fieles a los usos y virtudes del género, sirviesen como propiciadores del orden político y social. Aquí se expondrán las conclusiones de un breve estudio de la dimensión política de estas pláticas a partir de la observación de sus argumentos de carácter inductivo.

Palabras clave: exemplum, argumentación inductiva, retórica política, predicación, Juan Martínez de la Parra.

Abstract. Pérez Martínez, Ramón Manuel. *On the Political Dimension of the Talks by Juan Martínez de la Parra, S.J. (ca. 1652–1701)*. The doctrinal talks given by the Jesuit Juan Martínez de la Parra are magnificent examples of the rhetorical art in the humble style in 17th century New Spain art intended to reform the customs of the Viceroyalty's population at a time when the social and cultural structure of the cities called for the preacher to prepare deliberative orations that, in accordance with the gender's uses and virtues, would serve to foster political and social order. Here I present the conclusions of a

* Doctor en Literatura Hispánica por El Colegio de México y Doctor en Filología Española por la Universidad de Zaragoza. Investigador en el Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. ramon.perez@uaslp.mx

brief study of the political dimension of these talks based on an observation of their inductive arguments.

Key words: exemplum, inductive argumentation, political rhetoric, preaching, Juan Martínez de la Parra

La *argumentatio*, como se sabe, es la parte del discurso dedicada a la construcción de pruebas y, por tanto, consiste fundamentalmente en la defensa o sustento de las afirmaciones que constituyen la causa mediante razonamientos o comparaciones, es decir, mediante deducciones o inducciones, como determinó Aristóteles.¹ La prueba deductiva es aquélla de carácter racional, construida a partir de silogismos o entimemas que hacen de la causa del discurso una consecuencia lógica de ciertas proposiciones. Naturalmente, este tipo de prueba se usaba sobre todo en discursos de estilo medio o sublime, pronunciados en auditorios que tuviesen la formación y capacidad suficientes para comprender un argumento de carácter lógico. En cambio, las inducciones o paradigmas, conocidas en la retórica latina como *exempla*, consistían básicamente en ilustrar una enseñanza o verdad moral con un relato, histórico o ficcional (leyendas, fábulas, parábolas, apólogos, etcétera). Se trataba, sin duda, de las pruebas más adecuadas para un auditorio popular ante el cual era mejor prescindir de argumentaciones deductivas complejas, a fin de transitar hacia una presentación didáctica de la causa del discurso, lo que constituye la base de la robusta tradición

1. Para el estagirita, la demostración retórica podía darse tanto por deducción racional, sobre la base de la necesidad lógica de las afirmaciones, como mediante la inducción por semejanza o comparación con cosas externas a la causa del discurso. Véase Aristóteles, *Retórica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, 1357b.

retórica y literaria del *exemplum* desde la Edad Media hasta por lo menos el siglo XVIII.²

El jesuita Juan Martínez de la Parra (ca. 1652–1701),³ célebre predicador novohispano de las postrimerías del siglo XVII, muestra no sólo un conocimiento preciso de estas enseñanzas aristotélicas y de un acervo no menor de fuentes ejemplares clásicas, sino también la utilización de tal saber para el cumplimiento de los deberes y obligaciones políticas que solían asumir los miembros de su orden, en particular en momentos tumultuosos y complejos.⁴ Ello puede verse en las pláticas que predicó entre 1690 y 1694 en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús, en la Ciudad de México, y que llevaría a la imprenta en tres tomos entre

2. Tengo evidencia de uso del *exemplum*, incluso en el siglo XIX, en un ejemplar de la edición de 1724 de la obra que aquí se estudia: *Luz De Verdades Catolicas, Y Explicacion De La Doctrina Christiana, Que Siguiendo La Costumbre De La Casa Professa De La Compañia De Jesus De Mexico, todos los Jueves del año, ha explicado en su Iglesia el Padre Juan Martinez de la Parra, Professo de la misma Compañia*. Tal ejemplar se conserva en la John Carter Brown Library (Brown University) y tiene marcas en tinta roja sobre buena parte de los inicios de ejemplos, así como apostillas en tinta café que indican correspondencias de estos. También con tinta café, en la portada interior, lleva anotada la fecha en que se hicieron tales apostillas: “4 Feb° 1837”. Ello demuestra que esta obra no sólo fue usada como fuente de sermones modélicos, sino también como fuente de relatos ejemplares sueltos y, como se ve, en fechas muy tardías.
3. Cuya predicación forma con toda autoridad parte de lo que Pilar Gonzalbo ha llamado “época dorada” de la oratoria sagrada jesuítica mexicana, en la que incluye también al confesor de sor Juana, Antonio Núñez de Miranda, a José Vidal, a Bartolomé Castaño y a Juan de San Miguel. Gonzalbo propone el nacimiento de esa época a mediados del siglo XVII cuando “el tono de la predicación cambió, incluyó relatos de acontecimientos cotidianos y llegó a comprometerse en la defensa de los novohispanos”. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, México, 1989, p. XVI. Para más información biográfica véase mi libro *Los cuentos del predicador* en Manuel Pérez, *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Iberoamericana Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2011 (*Biblioteca Indiana*, N° 29), pp. 23–28, y, sobre todo, Francisco Javier Cárdenas Ramírez, “Datos biográficos del predicador novohispano Juan Martínez de la Parra” en *Revista Destiempos*, Grupo Editorial Destiempos, México, N° 36, 2013, pp. 22–31.
4. Justo el 8 de junio de 1692 estalló un motín en la Ciudad de México donde se incendiaron el palacio virreinal y el ayuntamiento, se saquearon comercios y se alteró gravemente el orden público. A la postre, los responsables fueron ejecutados, pero ello dejó una honda huella en la vida de la capital del virreinato. Véase Josefina Muriel, “Una nueva versión del motín del 8 de junio de 1692” en *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, N° 18, 1998, pp. 107–115; Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*, El Colegio de México, México, 2007; Pilar Gonzalbo Aizpuru, “El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la Ciudad de México” en *Revista de Indias*, Instituto de Historia/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. LXVIII, N° 244, 2008, pp. 9–34.

1691 y 1696, con el título *Luz de verdades catolicas*,⁵ particularmente en ciertas concepciones que atraviesan su discurso: la vieja identificación del buen cristiano con el buen súbdito o una concepción *avant la lettre* de lo que la teología del siglo XX conoció como “pecado social”, entre otras. A partir de ello, el jesuita construyó argumentos inductivos capaces de ilustrar vicios en el ejercicio de la autoridad, el fraude y el robo ejercidos desde el poder, los muchos problemas de la vida familiar novohispana y, en general, todo aquello que a su juicio fortalecía o debilitaba la buena marcha de la sociedad y su adecuado gobierno.

De este modo, las pláticas de Martínez de la Parra desarrollan una dimensión política de la doctrina cristiana que explica la abundante y curiosa presencia en ellas del tema de México; pues aun en las ocasiones en que éste no forma parte del motivo central del argumento, la enseñanza suele transitar hacia la denuncia de vicios que ya considera muy mexicanos. Un ejemplo es una plática en la que, exponiendo los beneficios que se derivan de la piadosa costumbre de persignarse, cuenta un milagro de “San Romanense”.⁶ Este santo ofreció de limosna a un pordiosero una bendición con la señal de la cruz, lo que resultó

5. Se trata de uno de los libros novohispanos con mayor número de ediciones. Incluso los editores de la *Historia de la Provincia...*, de Francisco Javier Alegre, llegaron a considerar que “*Luz de verdades catolicas*, ha tenido más ediciones que ningún otro libro mexicano”. Véase Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, E.J. Burrus y F. Zubillaga, Roma, 1960, p. 22. Marie-Cécile Benassy-Berling afirma, por su parte, que “los eruditos mexicanos hablan de 45 ediciones en total” de *Luz de verdades catolicas...*, y señala que la obra fue traducida al náhuatl, portugués e italiano en 1713, y al latín en 1736. Marie-Cécile Benassy-Berling, “Un prédicateur à Mexico au temps de Sor Juana Inés de la Cruz: le Père Juan Martínez de la Parra S.J. et son livre *Luz de verdades catolicas y exposicion* [sic] de la *Doctrina Christiana*”, *Caravelle*, Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes de l’Amérique Latine à Toulouse/Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, Francia, N° 76-77, 2001, pp. 401-409, p. 404. Seguramente toma tal información de Mariano Beristáin, quien consigna la traducción del jesuita italiano Antonio Ardia, el cual cambió el título y, al parecer, intentó hacerse pasar por autor de la obra (*Tromba catequistica*, 1713), de la que, a su vez, el cisterciense alemán Roberto Lenga haría una traducción latina (*Tuba catechetica*, 1736), sin mencionar ya el nombre del autor mexicano. Véase Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, Fuente Cultural, México, 1947, pp. 108-109. O’Neill y Domínguez nombran otras obras impresas de este jesuita; sobre todo panegíricos como el *Elogio sacro de San Eligio, abogado y patrón de los plateros de México* (México, 1686), *Elogio de San Francisco Xavier* (México, 1690), *Elogio fúnebre de los militares españoles y La nada y las cosas...* (México, 1698). Charles O’Neill y Joaquín Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum, S.I./Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, p.2525.
6. Probablemente san Romano, santo primitivo que, a pesar de su nombre, curiosamente pertenece a la Iglesia griega.

suficiente para que al susodicho le nacieran tales ganas de trabajar que jamás le sería menester pedir limosna de nuevo. El predicador añade: “¡Válgame Dios! Y si hubiera en México quien tuviera esta gracia [de] hacerles la cruz a tantos ociosos que de ellos se remediara. Pero como todos les hagan la cruz echándolos de sus casas, ellos se aplicarían al trabajo”.⁷ Como puede verse, para persuadir acerca de los poderosos beneficios de la señal de la cruz no resultaba en absoluto necesario que el predicador hiciera esta extensión hacia el problema de la pobreza en la Ciudad de México. Se trata de un curioso guiño que se vale de la bisemia de la expresión “hacerles la cruz”, que sirve tanto para bendecir como para expulsar seres indeseables.⁸

En otro lugar, con una explicación también vinculada al acto de persignarse, propone el predicador una parábola que ilustra uno de los significados de la palabra “señal” (de la cruz) como identificación del cristiano. Un hombre solicita a un desconocido que acuda con su mujer y le pida una alhaja preciosa para solventar un asunto, pues él se encuentra impedido por el momento para hacerlo. Así, le entrega un objeto que sirva de señal para que su mujer sepa que es cierto lo que reclama aquel desconocido, de modo que éste “Va, entrega la señal, y por aquella señal conocida le da al punto lo que pide”. Luego, sin que tenga mucha relación con la causa a probar, el predicador agrega: “Pero no hay que hacerlo muchas veces, que aquí tienen muchas mañas los

7. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas, Y Explicacion De La Doctrina Christiana, Que Siguiendo La Costumbre De La Casa Professa De La Compañia De Jesus De Mexico, todos los Jueves del año, ha explicado en su Iglesia el Padre Juan Martinez de la Parra, Professo de la misma Compañia*, Francisco del Hierro/Francisco Laso, Madrid, 1722, p. 106. Nota del editor: el autor actualizó la ortografía original de las citas de esta obra de Martínez de la Parra. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos del siglo XVII*, Iberoamericana Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2018 (*Parecos y australes*, N° 23), p. 111.

8. Al parecer, la mendicidad fue un problema temprano en la capital de la Nueva España, pues, como dice Norman Martin, “no es de extrañar que muy pocos años después de la conquista, la Corona se manifestara enemiga decidida de la ociosidad y la vagancia” (Norman Martin, *Los vagabundos en la Nueva España*, Jus, México, 1957, p. 37). Tal situación quizá nunca fue solucionada; pues todavía para la segunda mitad del siglo XVIII, unos dos y medio millones de personas padecían alguna forma de indigencia, según lo confirma el mismo Martin en un artículo publicado posteriormente. Véase Norman Martin, “Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702-1766” en *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. VIII, N° 8, 1985, pp. 99-126.

ladrones de México”.⁹ Curiosa y, hasta cierto punto, forzada manera de incluir los presuntos vicios de los habitantes de la Ciudad de México, aunque comprensible por la asociación que mendicidad y robo sufrían en el discurso burocrático de la época.¹⁰

Pero la denuncia de los vicios sociales no era por supuesto un fin en sí mismo para el predicador jesuita, pues ella se incardinaba a una intención mayor y más elevada: la enseñanza de virtudes sociales a su auditorio, e incluso la propuesta de una política pública que las consolidara, como puede verse en el siguiente ejemplo:

Como México, debía de estar viciada la república de Atenas, cuando, juntados sus senadores a dar medios para procurar su reforma (menos ya desdichada la república donde así se juntaba consejo, no solo para dar arbitrios de hacienda, sino para buscar mejoras de costumbres), fueron dando sus pareceres. Y uno de ellos, más sesudo, después de estárselos oyendo a todos, arrojó en medio una manzana toda podrida, y luego: “¿Qué remedio os parece —les dijo— podrá haber para que esa manzana que veis tan podrida toda quede otra vez sana, hermosa y dulce?”. Difícil pregunta, una manzana podrida volverla del todo sana, ¿cómo puede ser? Quedáronse suspensos todos, y él prosiguió:

—Pues, mirad, con sacarle las pepitas que tiene en el corazón, sembrarlas, cuidarlas y cultivarlas, dentro de pocos años, de esa manzana tan podrida gozaremos manzanas dulces, frescas, sanas, hermosas.

—Así es —dijeron todos.

—Pues, si así es —añadió—, póngase el cuidado que se debe en la crianza de los hijos y dentro de pocos años gozaremos toda la república mejorada.¹¹

9. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 95. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 301.

10. Norman Martin, *Los vagabundos en la Nueva España*, p.108. Citando el legajo 484 del AGI, sección México, Norman Martin sostiene que “El virrey duque de Linares informa al rey, 31 de octubre de 1713, que la mayor parte de la población de la Ciudad de México se componía de gente miserable y pobres. Muchos vivían de limosnas, del hurto o del petardo”.

11. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 201. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 279. Nota del editor: el autor actualizó tanto la ortografía original como la estructura por párrafos de la cita.

Una confianza tan grande en el poder de la educación para solucionar los graves problemas sociales del virreinato no podía ser cultivada en mejor lugar que en el seno de la Compañía de Jesús, cuya labor educadora fue, sin duda, fundamental para la formación de cultura política en la Ciudad de México y, en general, en toda la Nueva España.

Para una mejor exposición de los diferentes propósitos didácticos contenidos en esta dimensión política de las pláticas de nuestro autor, me

permiso clasificarlos en tres grandes temas: la familia, la propiedad y la autoridad, conjuntando, sobre todo en los dos últimos, la enseñanza y la denuncia.

Lecciones sobre la familia

Una parte importante de la reforma de costumbres que Martínez de la Parra pretendió con su predicación se cumplió al persuadir sobre la serie de virtudes necesarias para llevar adelante una buena vida familiar, pues la familia puede ser considerada un pilar de la estructura social novohispana; pilar capaz de sostener muchas de las funciones de asistencia social que hoy corresponden al Estado. Tanto era así que la Corona española había articulado un marco legal con el objetivo de “que la familia sirviese de herramienta de disciplina social en el poblamiento de América”,¹² como escribe Javier Sanchiz, dando forma a una jerarquizada sociedad en donde aquélla era fundamento de la sociabilidad y la perpetuación de la riqueza, de modo que legislación y predicación siguieron de la mano en la intención civilizatoria contenida en la educación cristiana, como queda claro en la siguiente descripción que hace Magdalena Chocano de la relación entre la familia y su marco legal durante el siglo XVI:

12. Javier Eusebio Sanchiz Ruiz, “La nobleza y sus vínculos familiares” en Pilar Gonzalbo Aizpuru (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en México, II. La ciudad barroca*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 335-370, p. 346.

La Corona quiso que la formación de familias sirviera de herramienta de disciplina social promoviendo que fueran a establecerse en América familias enteras. La segunda audiencia de México que gobernó en 1530-1535 trató de fomentar el matrimonio de los solteros e instó a los españoles casados que tenían a sus esposas en España a que regresaran allá a reunirse con ellas.¹³

Por ello, para ilustrar tanto vicios como virtudes en la vida familiar el predicador acudió por igual a fábulas, parábolas y ejemplos históricos. Las primeras eran de belleza notable, mientras que entre las segundas hay algunas que participan de un humor tal vez involuntario, como el *exemplum* de aquella plática en que expone un singular remedio contra las disputas familiares, dedicada a tratar “del amor, y respeto, que entre si se deben los casados”: una mujer tenía un marido intolerable, jugador, bebedor y pendenciero, al punto en que “había todas las noches gran pleito y se alternaban con las voces las manos”. La mujer buscó el consejo de “un hombre prudente” que le dio un agua prodigiosa que debía usar de un modo peculiar: debía tomar un trago y tenerlo en la boca desde que llegara su marido hasta que le sirviera la comida. Ello en verdad resultó buen remedio, pues cesaron los pleitos y las discusiones; así que, cuando el agua se acabó, la mujer tuvo que buscar más en casa del consejero, quien le dijo: “Pues, mujer [...], sábetete que esa agua no es otra que agua de la tinaja, sino que, como teniéndola en la boca te hace callar y tú no le respondes, por eso tu marido se sosiega y calla”.¹⁴ Curioso remedio que no condena los vicios del marido, sino sólo la insumisión de la esposa.

Justamente, para ilustrar un camino de solución a los pleitos familiares, en particular aquéllos comunes entre esposos, el jesuita acude

13. Magdalena Chocano, *La América Colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 95.

14. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 225. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 317.

a una fábula muy bella que comienza del siguiente modo: “Apostaron una vez el viento y el sol a cuál más mañoso saltador le quitaba de los hombros la capa a un pobre caminante que, por lo descubierto de un llano, iba expuesto a sus inclemencias”. El viento desató sus furias y soltó sus huracanes no logrando sino que el caminante se aferrara más a su capa, de modo que “ni bastando porfías ni violencias, después de gran batalla dejó burlado al viento con sus furias”. El sol, en cambio, se limitó a calentar poco a poco, sin violencias, “creciendo sus bochornos: mudo combatiente pero eficaz, sosegado pero más poderoso, sin ruido pero más activo”, de modo que, muy pronto, el caminante no sólo se quitó la capa, sino aún se aflojó la ropa, por ver si así minoraba el calor. Sobre esto, el predicador concluye:

¿Que no está en lo furioso, no en lo violento, la fuerza que llega hasta quitarle a un hombre la capa? ¿No? ¿Pues a quién digo yo esto? A un marido que en lo rústico del genio pone en violentas furias su mando; o a una mujer que en lo terco de un natural voluntarioso piensa con necias porfías atropellar lo justo de su sujeción. A uno y a otro se lo dice con bien moral enseñanza Plutarco, sea la mujer o sea el marido.¹⁵

En otro ejemplo sobre el mismo tema, que involucra ahora no sólo el buen gobierno de la familia, sino incluso el del reino —muestra inequívoca del vínculo que existía para el predicador entre ambas dimensiones de la autoridad—, narra un episodio en vida del joven Papirio Pretextato, quien cobraría fama justamente por su prudencia.¹⁶ Papirio era hijo de un senador romano que debió engañar a su madre por desear ésta saber qué se había discutido en el Senado en una ocasión que el hijo acompañó allá a su padre. El joven, por no divulgar lo que bien sabía era secreto, dijo a su madre que se discutía el derecho a la

15. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 464. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 339. La última frase del párrafo podría reformularse así: “Plutarco se lo dice a uno y a otro con bien moral enseñanza”.

16. Según cuenta Aulo Gelio en sus *Noches áticas*. Aulo Gelio, *Noches áticas I*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, p. 95.

poligamia masculina, lo que hizo que la matrona levantara media ciudad en voz de las mujeres para irrumpir en la sesión senatorial del día siguiente, con la propuesta de que sería mejor la poligamia femenina. Los senadores, pasada la sorpresa inicial, comenzaron a burlarse; el engaño se descubre y las matronas quedan avergonzadas.¹⁷ La intención del ejemplo es censurar el vicio del chisme y la curiosidad desmedida, que tanto en el siglo XVII como en la Antigüedad era atribuido casi de manera natural a las mujeres.

Y si la paz en el matrimonio resultaba fundamental para el buen curso de las relaciones familiares y, a la postre, sociales, la reglamentación de las obligaciones filiales era también, por supuesto, considerada importante para la buena marcha de la sociedad. Por ello es que tales obligaciones son tratadas profusamente en las pláticas de nuestro autor. Las relaciones entre padres e hijos estaban normadas por el derecho, pero también estaban subordinadas a una noción de orden natural donde el afecto y el respeto se elevaban al grado de virtud universal. Ello puede observarse tanto en las mandas y legados (que estudia Javier Sanchiz)¹⁸ a favor de los hijos como en el ejemplo que cuenta Martínez de la Parra para ilustrar el modo en que corresponde a éstos socorrer a sus padres:

Aquellos dos prodigiosos hijos, Anapia y Anfnomo, que bajando un río de fuego del monte Etna, cargando el uno a su padre, a su madre el otro. Por más que corren, los vienen alcanzando las llamas; pero a tanta piedad atónitas, dividiéndose a dos alas de fuego, no tocándoles su voracidad, en un cerco de luz dejó a la posteridad eternizada a tanta maravilla la admiración, y coronada así de luces la piedad.¹⁹

17. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 343. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 256.

18. Javier Eusebio Sanchiz Ruiz, “La nobleza y sus vínculos...”, p. 338. “Las mandas y legados a favor de los hijos, acompañados o no de declaraciones de afecto, nos remiten al amor de los padres hacia sus hijos como parte de un ‘orden natural’ en las relaciones familiares”.

19. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 188. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 337.

Sin embargo, al parecer, el buen trato entre padres e hijos no era lo único que podía verse en las relaciones familiares novohispanas del siglo XVII. Hay razones para creer que la autoridad de los padres no siempre llegaba a buen puerto; que los hijos serían en ocasiones los mayores enemigos de sus progenitores —competidores enfrentados por cuestiones económicas—, o bien, que los padres serían obstáculo a los legítimos deseos de sus hijos. El autor, con una divertida parábola, pinta un cuadro que probablemente se pudo ver entre las familias de la Ciudad de México por esos años: es la historia de un hombre muy rico llamado Juan Canaja, que tenía dos hijas a quienes había casado con muy buena dote. Los yernos, por ganarse el favor del viejo, no paraban en regalos y agasajos, hasta que lograron que éste repartiera entre los dos cuanto tenía, después de lo cual cambiaron en desprecio el anterior amor. La ruindad no sólo venía de ellos, sino también de las mismas hijas, quienes ya ricas, maltrataron al viejo, pues ya nada podía darles, excepto un escarmiento. Así, Juan se dio maña para engañar a sus hijas y yernos consiguiendo un préstamo de un amigo. Luego, se encerró con el dinero en su cuarto y comenzó a contarlos con mucho ruido de monedas hasta que despertó la curiosidad de su familia. A partir de allí, creyéndolo dueño todavía de un tesoro escondido, volvieron los halagos y regalos, y se aumentaron cuando al viejo se le ocurrió decir: “Ahí son veinticinco mil pesos que los tenía apartados para mi vejez, mas ¿ya para qué los quiero? En haciendo mi testamento, los dejaré al que de mis hijos me hubiere asistido mejor. Dijo y quedose serio, y no fue menester más”. De ahí en adelante, sólo buena vida conoció el viejo hasta el final. En el momento de su muerte, Juan reunió a sus hijas y yernos. Señalando una caja donde estaría guardado el tesoro con el testamento, les ordenó abrirla sólo hasta después de su deceso. Así lo cumplieron; pero al abrir la caja “hállanla vacía del todo y en ella solo un palo bien rollizo y un papel en que estaba esto escrito: ‘Yo, Juan Canaja, dejo por testamento que le den con este palo muchos palos al

padre que, descuidado de sí, les entrega todo su caudal a sus hijos, fiado en que lo socorrerán ellos”.²⁰

Lecciones sobre el respeto a la propiedad

Las constantes referencias al robo o al fraude, algunas de ellas durísimas (como una que dice que es más persuasivo para los ladrones el cadalso que el púlpito), hacen pensar que estos delitos eran una gran preocupación para un predicador jesuita como Martínez de la Parra, y probablemente, en general, para juristas y predicadores de la época, porque se trataba de un vicio bastante difundido entre los habitantes de la Ciudad de México en el siglo XVII, como ilustra Virgilio Fernández.²¹ Nuestro autor no sólo censura la apropiación indebida de un bien, como en el caso del robo simple y llano, sino también otras formas de despojo más violentas, como el hurto, o más complejas, como el fraude, la usura o el incumplimiento de deudas de cualquier tipo, incluso en casos donde estos abusos eran practicados desde el poder. Para el predicador no hay diferencia conceptual entre estos delitos, pues todos ellos son considerados pecados contra el séptimo mandamiento, ignorando la vieja distinción jurídica, por ejemplo, entre el robo y el hurto (presente en las partidas castellanas desde finales de la Baja Edad Media), que reconocía en el robo un despojo sin violencia y, en el hurto, uno violento.²²

20. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 189. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, pp. 315-316.

21. Virgilio Fernández Bulete, “Aproximación a la delincuencia en el México del siglo XVII a la luz de algunos documentos del Archivo General de Indias” en *Hespérides. Anuario de Investigaciones*, Asociación de Profesores de Geografía e Historia de Bachillerato de Andalucía “Hespérides”, Andalucía, N° 1, 1993, pp. 579-586.

22. Ello tal vez se explica por el hecho de que esa diferencia conceptual, de raigambre románica, desaparecería de las concepciones jurídicas a partir del siglo XVI. Véase José Sánchez-Arcilla Bernal, “Robo y hurto en la ciudad de México a fines del siglo XVIII” en *Cuadernos de Historia del Derecho*, Departamento de Historia del Derecho/Universidad Complutense de Madrid, Madrid, N° 8, 2001, pp. 43-109.

Este amplio concepto de robo permitió al jesuita incluir en la reprobación de este vicio la corrupción de las autoridades. Para ilustrarlo, cuenta el siguiente ejemplo en el que busca explicar las diferentes circunstancias en que este pecado (y delito) podía ser cometido: “Una vieja simple [que] oyó decir que para sacar un pleito que traía era menester untar al juez las manos”. La pobre mujer entendió aquello en forma literal y, al aproximarse al juez, le ungió con abundante aceite ambas manos. Éste, tras reír de la simplicidad de la mujer, le dijo que no podía juzgar con las manos llenas de aceite, que le debía traer varias varas de paño para limpiarlas, y así su asunto saldría bien. Esta simulación y robo hacen exclamar al predicador: “Y las que son así, ¿qué importa que se llamen limpias si tienen las uñas aguzadas en la rapiña?”²³

Nuestro autor, lejos de censurar este vicio del robo como propio de pobres, como era común en la época, transita hacia la peligrosa crítica del poder; aunque también vale decir que aquél practica en este aspecto el equilibrio, pues si bien hay en sus ejemplos jueces corruptos, también los hay salomónicos, capaces de dar una sentencia justa a los robos de otros, como el de la parábola que ilustra otra de las formas del robo, la de los ricos que no pagan a sus sirvientes. Con ingenio muestra la injusticia de tal omisión: un servidor se quejaba ante un juez de su señor por no haber recibido su paga en seis años. El caballero alegaba que nada le debía, pues el acusador no había hecho otra cosa que seguirle durante todo ese tiempo. “Tenéis razón —sentenció el juez con harto juicio—, no le paguéis; pero, pues ha sido nada andar tras de vos seis años, mando que hagáis vos eso que os parece nada: que andéis otros seis años tras de vuestro criado”. Por supuesto, el caballero pagó al punto. El predicador concluye: “¡Ah, poderosos!, vuelvo a decir, ¡ah,

23. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, pp. 286–287. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 327.

alcaldes mayores! ¡Ah, jueces! ¡Oh, y que no sea que por una eternidad andes tras de un indio cuya paga ahora os parece nada!”²⁴

Por ello, no es posible decir que Martínez de la Parra tuvo por objeto enfrentar con sus pláticas a la autoridad civil asociándola con pecados contra el séptimo mandamiento; pues así como sugiere que todo despojo, por autorizado que sea, no deja de ser un robo, también tiene buen cuidado en ilustrar la justicia que un buen rey sabe impartir sobre funcionarios y gobernadores (como en la lopesca Fuente Ovejuna). La figura real encarnaría la esperanza de justicia de los menesterosos y del pueblo en general, aun cuando en niveles inferiores la autoridad se hubiese corrompido. De este modo, en una plática titulada “Universidad del hurto en varias clases, facultades y sutileza para hacer daño al prójimo” incluye muchos ejemplos breves en los que gobernantes castigan (ahorcan o matan) a jueces y letrados que traicionaron la ley a favor de los ricos. En esa misma plática, también cuenta el ejemplo de un gobernador que trataba a cualquier precio que un hombre pobre le vendiese una viña, que era todo su sustento. El gobernador supo esperar a que el hombre muriera para así, cohechando a dos testigos, ir al sepulcro de aquel pobre, desenterrarlo y, poniéndole una talega de dinero en las manos, pedir: “Sedme testigos —les dijo— que fulano ha recibido de mí el precio de su viña, y que poniéndole en su mano no contradijo”. Con tales testigos logran que ciertos jueces den una sentencia favorable a su causa; pero la viuda acude al rey quien, conmovido por los ruegos, acoge el caso en sus manos y logra descubrir la verdad tomando declaración por separado a los testigos, después de lo cual aplica un castigo terrible: “el rey hizo que [a] aquel impío gobernador lo enterraran vivo”.²⁵

24. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 290. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 328.

25. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 305. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 330.

En general, de casi todos los ejemplos que tratan las formas del robo resulta un castigo doloroso, aunque no siempre: en alguno, el correctivo es sólo la risa. Así sucedió en uno muy gracioso y pretendidamente histórico sobre los que retienen injustamente lo ajeno. Comienza del modo siguiente: “¡Ah, conciencias de gamuza! Y con qué serenidad y qué sin escrúpulo se confiesan, pero estas retenciones injustas las callan. ¡Oh, qué confesiones!” El breve relato cuenta cómo Julio César se presentó a la subasta de los bienes de un conocido estafador de Roma para comprarle la cama: “¿La cama, señor —le dicen—, para qué? Porque cama en que un hombre cargado de tantas deudas podía dormir, sin duda tiene alguna virtud de infundir sueño. Yo la he de comprar”.²⁶

Así pues, con humor y rigor en sus relatos trata el predicador acerca de la restitución de la hacienda ajena, del fraude, de la usura y de muchos otros tipos de robo. Incluso, sobre esto último, hace aquél una breve clasificación y llama “arbitristas del infierno”²⁷ a quienes aconsejan a los gobernantes la rapiña fiscal como política estatal. Con ello, sin duda, se adelantó a criticar lo que Enrique Semo nombró “el despotismo tributario”, bajo la deducción de que el indio y su producción eran indispensables para la economía virreinal, ya que “hasta los frailes mejor intencionados llegaron a considerar que sin algún tipo de coerción sobre los trabajadores indios, la economía de la república de los españoles se vendría abajo”.²⁸

Lecciones sobre la autoridad

La crítica de los vicios asociados a la autoridad, que expuso alegóricamente Martínez de la Parra en su pláticas, pudo ser causa de más de un

26. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 293. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 273.

27. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 310.

28. Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México: los orígenes / 1521-1763*, Era, México, 1977, p. 55.

problema para el predicador, porque su discurso era hasta cierto punto osado, y no dudo que a algunos incomodara: “Ya sabrán el apólogo de la zorra”, dice antes de contar cómo ésta acude a ver al león, su rey, enfermo y en cama; pero no se atreve a entrar al cuarto a saludarlo como es debido. “Entra acá —le dice el león—, que no es ese modo de visitar a un enfermo”, e insiste en saber las razones de su proceder, a lo que responde la zorra: “Mira, yo te lo diré ya que porfías: porque desde aquí estoy viendo que las huellas de los que han entrado todas van hacia allá, y no veo ninguna huella de que hayan salido. Y así no quiero entrar”. Por eso, el autor dice a los señores: “¡Ah, leonazos tragadores! ¡Ah, tigres golosos! Si están viendo las huellas, ¿quién ha de querer serviros?”²⁹

Para este jesuita del siglo XVII las jerarquías tenían un fin político-moral, de manera que, si los servidores tenían obligaciones rigurosas, no por ello los amos eran libres de explotarlos al grado de llevarlos a la muerte por hambre o cansancio. Esto era para el predicador un mal social en al menos dos sentidos: en primer lugar, por la evidente falta de justicia que la explotación implicaba, y, en segundo lugar, porque a la postre ésta resultaba perjudicial para la buena marcha del reino, pues los servidores podían, atentos a los riesgos del sometimiento al poderoso, preferir cumplir sólo en lo mínimo, como había hecho la zorra al ir a ver a su rey.

Por ello, la ilustración de los vicios de autoridad va más allá del señalamiento del mal social que podía ocasionar la comisión de un abuso individual, pues era capaz de alcanzar las formas mismas en que la autoridad se constituía. Así sucedió en una parábola dedicada a mostrar la vanidad de las honras derivadas del ejercicio de la autoridad. En ella, Martínez de la Parra juzga de necios a quienes buscan el poder por el poder: “Un poderoso, estando a la muerte, hizo su testamento con una

29. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 232. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 343.

cláusula extraña y rara; porque dijo que instituía por heredero de su hacienda toda, que era mucha, al hombre que se hallara más necio, y para esto les tomó juramento a sus albaceas de que lo cumplirían así”. Los albaceas recorrieron el mundo buscando al hombre más necio y lo encontraron en una ciudad en la que se tenía la extraña costumbre de ahorcar a los gobernantes al término de su mandato, que era siempre de un año. “Y así no tendréis ya quien sea vuestro gobernador”, dijo uno de los albaceas equivocándose por completo, pues luego encontraron una enorme fila de candidatos para el cargo, ya que otra de las condiciones de la costumbre consistía en que el gobernador era libre, durante ese año, de hacer lo que le viniese en gana. Después “vieron a uno que, con grandes ansias, diligencias, regalos y dineros, pretendía el gobierno”.³⁰ Tal era, sin duda, el hombre más necio que encontraron. Aunque se trate de una alegoría (el hombre que busca ser gobernador representa a todo hombre que persigue cualquier honra, la cual, a la postre, significa siempre una horca “que infamemente ahoga y que vilmente mata”), el cuento implica también una crítica a las formas en que puede conseguirse el poder, así como a la posible libertad que un gobernante pueda tener durante su mandato para ejercer su autoridad con capricho.

En algunos ejemplos, incluso, el autor se movió muy cerca de la crítica a la autoridad más alta (quizá ignorando el corriente cuidado de la investidura real por parte de los predicadores). Tal es el caso del siguiente, que podría contener sugerencias peligrosas para la Corona:

Muy colérico, Alejandro Magno mandaba colgar de una antena a un pirata que, en un navichuelo, andaba robando las costas, y díjole él: “¿De modo que a mí, porque en un solo navío ando haciendo una u otra presa, me tienes tú y me condenas por ladrón, y a ti, porque con una armada numerosa andas

30. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 115. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 302.

robando todo el mundo te apellidan emperador?” No tuvo que responder Alejandro.³¹

Riesgosa aunque sincera forma de asociar el robo individual e ilegal con el despojo legal de un estado sobre territorios en principio ajenos.

Ilustrar vicios morales relacionados con la justicia social (la denuncia de los señores que explotan a sus vasallos o la complicidad de los predicadores con estos vicios) constituye señalamientos sin duda valientes que recuerdan los cuidados del obispo Terrones del Caño cuando lamentaba: “Si reñimos a los viciosos o poderosos, apedréanos, cobramos enemigos, no medramos y aun suelen desterrarnos”,³² como sucedió a fray Antonio de Montesinos, a fray Bartolomé de las Casas, al padre Antonio Vieyra y, posteriormente, a la propia Compañía de Jesús en su conjunto. Sin embargo, son pocos los casos en los que el jesuita se atrevió a tanto y con un ejemplo histórico, aunque ello no deja de ser una muestra del talante crítico que podía tener un sermón, es decir, una muestra del uso político de la predicación religiosa del siglo XVII novohispano.

Conclusión

Las pláticas del jesuita Juan Martínez de la Parra son ricas en argumentos inductivos o exempla traídos al discurso con propósitos políticos. La formación clásica del predicador, así como su pericia oratoria, le permitieron proponer argumentos inductivos que significaron un efectivo aprovechamiento de la vieja tradición ejemplar, a partir de lo cual ha sido posible determinar aquí tres temas principales en la reforma de costumbres que pretendía: la familia, la propiedad privada y la autoridad.

31. Juan Martínez de la Parra, *Luz De Verdades Catolicas...*, p. 285. Manuel Pérez, *Exempla novohispanos...*, p. 270.

32. Francisco Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946, p. 36.

En cuanto a la familia, pilar de la estructura social novohispana bajo protección de un marco legal y, como se ha visto, ideológico, nuestro autor se permitió moralizar sobre la buena convivencia entre esposos o entre padres e hijos, abogando siempre por un orden patriarcal, tanto al interior de ella como en la sociedad en su conjunto; es decir, trató del gobierno del reino como equivalente al de la familia, como dos dimensiones de una misma autoridad.

El respeto a la propiedad privada constituyó, por supuesto, una gran preocupación para el jesuita (como lo era para juristas y predicadores de la época), por lo que se permitió incluir un abanico florido de pruebas inductivas que tratan de la restitución de la hacienda ajena, del fraude, de la usura y de muchos otros tipos de robo; aunque reprobaba, más que los vicios del pobre, la corrupción de las autoridades y el despojo institucionalizado. Ello —y el hecho de que la noción de autoridad atraviesa tanto el tema familiar como el de la propiedad privada— produce una apología y una censura de la jerarquía, pues propone su respeto irrestricto, aunque sólo si ejerce con justicia su función político-moral, como garante del orden. Y es que una autoridad viciosa era capaz de causar males en varios sentidos; pero, sobre todo, podía afectar la gobernabilidad del reino, en tanto que dañaba severamente el *ethos* de la autoridad en su conjunto, lo que quizá llevaría a los servidores a la apatía y, en el peor de los casos, a la rebeldía. Martínez de la Parra, pues, enseñaba con cuentos la buena conducción de la república, pero, a diferencia de los “espejos de príncipes” medievales, hablaba y escribía para el pueblo llano. ✕

Fuentes documentales

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Editorial E.J. Burrus y F. Zubillaga, Roma, 1960.

- Aristóteles, *Retórica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.
- Benassy-Berling, Marie-Cécile, “Un prédicateur à Mexico au temps de Sor Juana Inés de la Cruz: le Père Juan Martínez de la Parra S.J. et son livre *Luz de verdades catolicas y exposicion [sic] de la Doctrina Christiana*”, *Caravelle*, Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes de l’Amérique Latine à Toulouse/Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, Francia, N° 76-77, 2001, pp. 401-409.
- Beristáin de Souza, Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, Fuente Cultural, México, 1947.
- Cárdenas Ramírez, Francisco Javier, “Datos biográficos del predicador novohispano Juan Martínez de la Parra” en *Revista Destiempos*, Grupo Editorial Destiempos, México, N° 36, 2013, pp. 22-31.
- Chocano, Magdalena, *La América Colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*, Síntesis, Madrid, 2000.
- Fernández Bulete, Virgilio, “Aproximación a la delincuencia en el México del siglo XVII a la luz de algunos documentos del Archivo General de Indias” en *Hespérides*. Anuario de Investigaciones, Asociación de Profesores de Geografía e Historia de Bachillerato de Andalucía “Hespérides”, Andalucía, N° 1, 1993, pp. 579-586.
- Gelio, Aulo, *Noches áticas I*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, México, 1989.
- “El nacimiento del miedo, 1692. Indios y españoles en la Ciudad de México” en *Revista de Indias*, Instituto de Historia/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, vol. LXVIII, N° 244, 2008, pp. 9-34.
- Martin, Norman, “Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España, 1702-1766” en *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. VIII, N° 8, 1985, pp. 99-126.

- *Los vagabundos en la Nueva España*, Jus, México, 1957.
- Martínez de la Parra, Juan, *Luz De Verdades Catolicas, Y Explicacion De La Doctrina Christiana, Que Siguiendo La Costumbre De La Casa Professa De La Compañía De Jesus De Mexico, todos los Jueves del año, ha explicado en su Iglesia el Padre Juan Martinez de la Parra, Professo de la misma Compañía*, Francisco del Hierro/Francisco Laso, Madrid, 1722.
- Muriel, Josefina, “Una nueva versión del motín del 8 de junio de 1692” en *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, N° 18, 1998, pp. 107–115.
- O’Neill, Charles y Domínguez, Joaquín, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Institutum Historicum, S.I./Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001.
- Pérez, Manuel, *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Iberoamericana Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2011 (Biblioteca Indiana, N° 29).
- *Exempla novohispanos del siglo XVII*, Iberoamericana Vervuert, Madrid/Frankfurt, 2018 (Parecos y australes, N° 23).
- Sánchez-Arcilla Bernal, José, “Robo y hurto en la ciudad de México a fines del siglo XVIII” en *Cuadernos de Historia del Derecho*, Departamento de Historia del Derecho/Universidad Complutense de Madrid, Madrid, N° 8, 2001, pp. 43–109.
- Sanchiz Ruiz, Javier Eusebio, “La nobleza y sus vínculos familiares” en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en México, II. La ciudad barroca*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 335–370.
- Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México: los orígenes / 1521–1763*, Era, México, 1977.
- Silva Prada, Natalia, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*, El Colegio de México, México, 2007.
- Terrones del Caño, Francisco, *Instrucción de predicadores*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946.

Precios 2021

	México	Extranjero
Número individual reciente	80 pesos	8 dólares
Suscripción anual, 2 números	150 “	15 “
Suscripción a estudiantes	130 “	13 “

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totok*

Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO
45604 Tlaquepaque, Jalisco, México
Tel. (33) 3134 2974
revistaxipetotok@iteso.mx

Atención personal con Saraí Salazar (saraisalazar@iteso.mx)
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes de 10:00 a 14:00 horas.

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar a nombre de ITESO, A.C.

Si tiene cuenta en BBVA,
puede depositar directamente
en caja, en el cajero automático
o realizar una transferencia:
CIE: 8001-2 Referencia: 77621-168
Concepto: Pago de servicios

Si su cuenta es de otro Banco
Clabe interbancaria:
012914002000800120
Banco: BBVA
Referencia: 77621168
Concepto: 77621168

Enviar un email con la fecha del depósito y número de referencia
o llamar a nuestro teléfono.

“Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido

Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesía) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato

Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:

- Ser trabajos inéditos.
- Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
- Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1,5.
- Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E: L, A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
- Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción

Los archivos de los trabajos deberán:

- Ser enviados a la dirección: dezasc@iteso.mx
- Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece, *Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación

La publicación de los trabajos se realiza bajo las siguientes condiciones:

- El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
- El Consejo Editorial decidirá cuáles trabajos serán publicados y en qué número de la revista *Xipe totek*.

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

La reproducción total o parcial de los trabajos publicados puede hacerse siempre que se cite la fuente.



En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (Cfr. Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en las bases de datos Gale Cengage Learning y Lantindex.



ITESO, Universidad
Jesuita de Guadalajara

◆ **Presentación**

Miguel Fernández Membrive

◆ **Kant en la filosofía contemporánea: la impronta de un genio**

La tercera *Crítica* y la nueva escuela francesa

Leopoldo Tillería Aqueveque

El deber en la ética de Kant y el deber en los derechos humanos

Gerardo Ballesteros de León

◆ **Acercamientos filosóficos**

Sobre la filosofía de *nuestro momento*

Jorge Ordóñez Burgos

◆ **Cine y literatura**

Sobre *Nomadland*

Luis García Orso, S.J.

Las malas: reivindicación de la alegría travesti

José Miguel Tomasena

◆ **Justicia y sociedad**

El apostolado social de los jesuitas en México

Gabriel Mendoza Zárate

Sobre la dimensión política de las pláticas de Juan Martínez de la Parra,
S.J. (ca. 1652-1701)

Ramón Manuel Pérez Martínez

