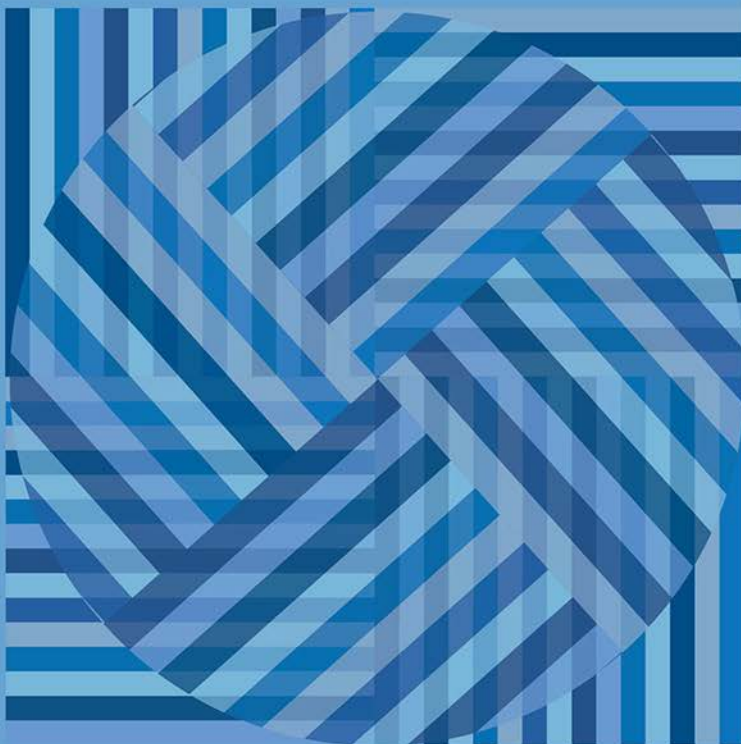


XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



Educación superior, esperanza, justicia

Vol. Año 27 / No. 106 / 30 de junio de 2018

DIRECTORIO GENERAL

Rector: Dr. José Morales Orozco, SJ
Presidente de ITESO AC: Mtro. Guillermo Martínez Conte
Directora General Académica: Dra. Catalina Morfín López
Director del Departamento de Filosofía y Humanidades: Dr. Arturo Reynoso Bolaños, SJ

EQUIPO EDITORIAL

Director: Dr. Arturo Reynoso Bolaños, SJ
Director fundador: Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (†)
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: Lic. Saraf Salazar Rivera

CONSEJO ASESOR

Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México
Mtro. Jaime Federico Porras Fernández, SJ, Buena Prensa, Cd. de México, México
Dr. Martín Torres Sauchett, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México
Dr. Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México/El Colegio de México/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Luis Arriaga Valenzuela, SJ, Fordham University, Nueva York, E.U.
Mtro. Teódulo Guzmán Anell, SJ, Universidad Iberoamericana, Puebla, México
Dr. Miguel Fernández y Membrive, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Luis García Orso, SJ, SIGNIS de México y Consejo Editorial Jesuitas de México
Dr. Alexander Paul Zatyрка Pacheco, SJ, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Diego Martínez Martínez, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México
Dr. Juan Carlos Henríquez Mendoza, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Arturo Reynoso Bolaños, SJ, 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 totек, año 27, No. 106, abril-junio 2018, es una publicación electrónica trimestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974. Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso SJ. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-071211042100-203, ISSN: 2248-9085, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número, Daniel Jonas Bechimol, Chacabuco 1316 - Ciudad de Buenos Aires, Argentina, 30 de junio de 2018.

Educación superior, esperanza, justicia

| | |
|---|-----|
| ● PRESENTACIÓN | 141 |
| ● IN MEMORIAM JORGE MANZANO | |
| CAPÍTULO DÉCIMO PRIMERO: | 144 |
| LA CRÍTICA DE LA IDEA DE LA NADA. SIGNIFICADO | |
| Jorge Manzano Vargas, SJ (†) | |
| ● ACERCAMIENTOS FILOSÓFICOS | |
| HACIA UNA REALIZACIÓN DE LA(S) JUSTICIA(S): | 179 |
| LOS ESPACIOS DE LA CONTINGENCIA | |
| <i>Carlos Alonso Grande Aldana</i> | |
| FINITUD, VIOLENCIA, ACOGIDA, ESPERANZA | 190 |
| <i>Pedro Antonio Reyes Linares, SJ</i> | |
| ● SOBRE LA UNIVERSIDAD. | |
| LA EDUCACIÓN SUPERIOR COMO BIEN PÚBLICO | 203 |
| <i>Roberto Rodríguez-Gómez</i> | |
| LA INTERNACIONALIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR: | 214 |
| CONSIDERACIONES ESTRATÉGICAS Y PRÁCTICAS | |
| <i>Laura Rumbley</i> | |

- CINE
SILENCIO. UNA CONFESIÓN AMOROSA DE LA FE 225
Luis García Orso, SJ

- DERECHOS HUMANOS
UNA PROFUNDA HERIDA: EL INFIERNO DE LOS 234
TRABAJADORES MIGRANTES Y SUS FAMILIAS
David Velasco Yáñez, SJ (coordinador)

Presentación

Esta edición 106 de *Xipe totek* abre con tres ensayos en los que lo existente, la posibilidad de la justicia y la esperanza se presentan desde ópticas críticas que ayudan a enriquecer la reflexión filosófica.

En primer lugar, presentamos el capítulo undécimo del estudio que Jorge Manzano hizo sobre Bergson, capítulo en el que el fundador de esta revista analiza la crítica que el filósofo francés formuló a propósito de la idea de la nada. Para Bergson, señala el padre Manzano, la nada criticada es “un cero, un vacío absoluto dejado por una realidad”, pero tal idea, más bien “pseudo-idea”, sería contradictoria en sí misma, “algo así como la cuadratura del círculo”. Es la imposibilidad de esa cuadratura la que Manzano desglosa, desmenuzando la nada en los existencialistas y reinterpretando la concepción de la creación y la nada en la escolástica. A final de cuentas, “representarse la nada consiste en imaginarla o en concebirla”, pero tanto la imagen como la idea de la nada son imposibles, pues “si trato de suprimir imaginariamente los objetos exteriores, queda al menos presente mi conciencia propia que imagina la supresión”.

En relación con la posibilidad de la justicia, Carlos Alonso Grande cuestiona cuáles son “las condiciones de posibilidad de la filosofía moral en las circunstancias prácticas actuales”. El autor desarrolla su reflexión en torno a la contingencia y a la ausencia de moral, y sintetiza la problemática en una pregunta “¿cómo habitar la casa en ruinas? O, lo que es lo mismo, ¿cómo habitar la contingencia?”

Por su parte, Pedro Reyes, plantea, desde pensadores como John Caputo, Jacques Derrida y Adriana Cavarero, la posibilidad de pensar nuestra propia finitud de una manera tal “que nos permita una visión diferente de la historia, desautorizando la lectura meramente apocalíptica y abriendo las posibilidades de mantener la tensión humana por el pensamiento y la realización ética y política”. Así, sostiene el autor, “la acumulación de historias de fracasos, más todavía, de cuerpos violentados, no nos condena sino que nos requiere, como nos requiere también la acumulación de éxitos y fracasos”.

En continuidad con las reflexiones sobre la universidad que se expusieron en el VI Encuentro El Humanismo y las Humanidades, ahora publicamos las conferencias de Roberto Rodríguez-Gómez y de Laura Rumbley. Ante la pregunta sobre cuál es y en qué consiste la responsabilidad social que tienen las universidades, Rodríguez señala que la educación superior es un bien público por ser un derecho de los ciudadanos y, para hacer efectivo ese derecho, han de asegurarse cuatro condiciones: una cobertura amplia para satisfacer la demanda de la población, ser costeable, garantizar la calidad académica y una oferta coherente con el sector laboral, es decir, que haya empleabilidad de los egresados

Por su parte, Laura Rumbley analiza el ámbito de la internacionalización de la universidad con base en el contexto actual de un mundo con grandes y rápidos flujos de personas, de culturas, de ideas, de tecnologías, de influencias políticas y de actividades comerciales. Este panorama desafía a las universidades a concebir “un modo nuevo que las conecte con el mundo de una manera diferente a como se hacía en el pasado”. Lo anterior exigirá “un proceso de integración internacional intercultural o global en casi todo lo que hace la universidad”.

En nuestra sección de cine, Luis García Orso, desde una reflexión teológica y elementos propios de la experiencia de los Ejercicios Espiri-

tuales de Ignacio de Loyola, profundiza notablemente su comentario sobre la película *Silencio*. García Orso destaca la profunda experiencia espiritual que genera el filme de Martin Scorsese, la cual califica como “un don inesperado, incluso porque deja ver justamente la fuente verdadera que siempre ha alimentado el auténtico dinamismo misionero de la Iglesia”, una historia que trasciende sus personajes, como “tantas personas de todas las épocas que pelean y se entregan, cada día, por buscar y encontrar a Dios”.

Cerramos la edición con nuestra carpeta de Derechos Humanos con un texto coordinado por David Velasco en el que se comentan los documentos del 14º Periodo de Sesiones ante el Comité de Protección de los Derechos de todos los Trabajadores y de sus Familias.

Como siempre, gracias a todos nuestros lectores por su apoyo. X

Capítulo décimo primero: La crítica de la idea de la nada. Significado

Jorge Manzano Vargas, SJ (†)



Recepción: 14 de diciembre de 2015
Aprobación: 8 de enero de 2016

Resumen. Manzano Vargas, Jorge. *Capítulo décimo primero: la crítica de la idea de la nada. Significado.* Este capítulo está dedicado a revisar la crítica que Bergson hizo a la idea de la *Nada*. Jorge Manzano hace gala de profundos y extensos conocimientos al problematizar y poner en relación, por una parte, el pensamiento de Bergson y, por la otra, elementos y autores clave de la historia de la filosofía. El texto se divide en cinco grandes apartados: La nada, la angustia y el optimismo bergsoniano; Alcance de la crítica; Los argumentos; La idea de la nada y la creación y, por último, La nada y los contingentes.

Palabras clave: Idea de la nada, angustia, optimismo bergsoniano, creación, contingencia.

Abstract. Manzano Vargas, Jorge. *Chapter Eleven: Critique of the Idea of Nothingness. Meaning.* This chapter focuses on Bergson's critique of the idea of Nothingness. Jorge Manzano puts his deep and extensive knowledge to work as he problematizes and relates Bergson's thinking on the one hand, and key elements and authors from the history of philosophy on the other. The text is divided into five sections: Nothingness, anguish and Bergsonian optimism; Scope of the critique; The arguments; The idea of nothingness and creation; and finally, Nothingness and contingencies.

Key words: Idea of nothingness, anguish, Bergsonian optimism, creation, contingency.

La nada, la angustia y el optimismo bergsoniano

A primera vista pudiera parecer que la crítica de Bergson es una mera evocación de Parménides,¹ que decía: “Nunca lograrás que sea lo que no es; aparta mejor tu pensamiento de este camino”.² Pero puede situarse mejor en línea platónica, más matizada y exacta.

Es verdad que Sócrates dice a Teeteto: “Quien enuncia la Nada, nada enuncia”.³ Y el Extranjero del *Sofista* dice: “Quien habla del No-ser, no dice nada”.⁴ “La Nada, en rigor no se puede proferir ni pensar”.⁵ Pero precisamente lo que Platón quiere probar es que hay un ser del no-ser; que el no-ser es, bajo cierto aspecto; y que el ser, en algún modo, no es. Era un punto capital para llegar a la conclusión, contra los sofistas, de que el error es posible. Se conoce el pasaje en el que *el extranjero* determina cinco géneros supremos: el ser, el reposo, el movimiento, lo mismo, lo otro. Cada término participa del ser. Cada término participa de lo mismo, en cuanto es idéntico a sí mismo. Cada término participa también de lo otro, en cuanto se distingue y no se identifica con los demás. Esto es, en toda la serie, la naturaleza de lo otro hace de cada uno *un otro que el ser*, o sea, no-ser. Entonces cada uno es ser y no-ser, naturalmente bajo diversos respectos. Cuando enunciamos el no-ser, no enunciamos algo contradictorio del ser, sino otra cosa.⁶ Hay comunicación entre los géneros: el ser y lo otro penetran a través de todos, y se compenentran mutuamente. El otro, participando del ser, es. Es, sin embargo, no aquello del cual participa

1. Régis Jolivet relaciona a Bergson con Parménides, pero dice que en el fondo lo que Bergson hace es la apología de Heráclito. Régis Jolivet, “À la recherche de Dieu. Notes critiques sur la théodicée de M. Edouard Le Roy” en *Archives de philosophie*, Editions Beauchesne, París, Vol. VIII, cuaderno 2, 1931, pp. 1-87, pp. 79-80. Ver especialmente el apéndice 1 La critique bergsonienne de l'idée de néant, pp. 74-83.
2. Οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο δαμῆ, φησίν, εἶναι μὴ ἔοντα ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα. Platón, *Le Sophiste*, Les Belles Lettres, París, 1925, 237 a.
3. Ὁ ἄρα μὴ ὄν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει. Platón, *Théétète*, Les Belles Lettres, París, 1924, 189 a.
4. Platón, *Le Sophiste...*, 237 e.
5. ἄφθεγκτόν τε αὐτὸ καὶ ἄρητον καὶ ἄλογον. *Ibidem*, 238 e.
6. Ὅποταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς εἴοιχεν, οὐκ ἕναντίον τι λέγωμεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον. *Ibidem*, 257 b.

(no se identifica con el ser), sino con lo otro; y como es otro que el ser, es forzosamente no-ser. El ser, a su vez, participando de lo otro, será otro que el resto de los géneros. No se identifica con ninguno de ellos, ni con su conjunto. De modo que el ser, en muchísimas maneras, no es.⁷

Esta doctrina se emparenta con la crítica bergsoniana, que no considera una ausencia como ausencia total pura y simple, sino como una presencia, la presencia de lo otro. Bajo un aspecto se trata de verdadera ausencia, de un no-ser: “no hay nada” de lo que me interesa. Bajo otro aspecto se da en realidad una presencia: hay ser; hay otra cosa —lo otro de lo que habla Platón— pero que no me interesa. Por tanto, no se trata de ausencia o vacío total. En este punto la originalidad de Bergson está en el desenvolvimiento de la argumentación y en su explicación psicológica de nuestras expresiones sobre la “nada”: se supone una decepción, un echar de menos, una esperanza frustrada; en general, un estado afectivo.

La nada absoluta rechazada por Bergson como una idea absurda es, también, olímpicamente olvidada por Platón: “En cuanto a no sé qué contradictorio del ser, hace tiempo que le dijimos adiós, sin preocuparnos por saber si se da o no, si es racional o totalmente irracional”.⁸

No será inútil recordar la concepción de Malebranche, en línea platónica. Para él, también pensar en la nada (sentido fuerte de la palabra) es lo mismo que no pensar.⁹ Los problemas que de aquí podrían sobrevenir son resueltos también por *lo otro*. En efecto, “Mi mano no

7. ὥστε τὸ ὄν ἀναμφισβητήτως αὐτῷ μῦθῳ ἐπὶ μῦθῳ οὐκ ἐστὶ. *Ibidem*, 259 b.

8. Ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ' ἐστὶν εἴτε υἷ, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον. *Ibidem*, 258 e.

9. Nicolás Malebranche. “Entretiens avec un philosophe chinois” en Nicolás Malebranche, *Oeuvres complètes*, Vrin, París, 1958, pp. 4, 5, 9. Ver también Nicolás Malebranche, *Recherche de la vérité*, Vol. II, Vrin, París, 1946, p. 56.

es mi cabeza, mi silla, mi habitación... Ella contiene, por así decir, una infinidad de nadas, la nada de todo aquello que ella no es”.¹⁰

Teodoro le dice a Aristo: supongamos que Dios aniquila todo, excepto a ti y a mí, pero que Dios presenta a nuestro espíritu las mismas ideas que tenemos en este momento: nos moveríamos entonces en un mundo inteligible. Pues bien, eso es lo que en verdad pasa. Aristo le replica que, si él no piensa en esas ideas, entonces todo pasa a la nada. Y entonces Teodoro le responde que eso sería verdad si Aristo hubiera producido las ideas; pero que las ideas son eternas, inmutables y divinas...¹¹

Ya sabemos lo que piensa Bergson del mundo de las Ideas.

Se presenta mucho al bergsonismo como un optimismo, y lo es. Pero entre líneas se deja entender que es un optimismo tipo Leibniz, y no lo es; o un optimismo ciego e ingenuo, y tampoco lo es.¹² Bergson no tendría ojos sino para el gozo y el *élan* místico; pero el duro y campesino deber, el pecado, el mal, la angustia existencial, lo propiamente humano y finito, lo rehúye. Es más, la nada, que desempeña tan importante papel hoy en día, es para él una mera pseudo-idea, que no tiene qué hacer en filosofía; que lo único que ha hecho es enturbiar nuestra mirada con los falsos problemas que suscita.

Es verdad que Bergson no elaboró reflexiones especiales sobre la angustia y demás problemas existenciales. No fueron problemas de su época, sino problemas específicamente de la postguerra de los años 1939 a 1945. Es verdad que tampoco elaboró especialmente teorías sobre el pecado ni el mal; sólo insinuó que muy probablemente la solu-

10. “Ma main n'est pas ma tête, ma chaise, ma chambre... Elle renferme pour ainsi dire, une infinité de néants, le néant de tout ce qu'elle n'est point”. *Ibidem*, p. 4.

11. Nicolás Malebranche, “Entretiens sur la métaphysique et sur la religion” en *Oeuvres complètes*, Vrin, París, 1965, Entretien I, pp. 38–40.

12. Parece que también se simplifica con el “optimismo” de Leibniz. Jean Guittou dice que el universo de Leibniz es más bien un universo de drama y angustia. Jean Guittou, *Génie de Pascal*, Aubier, París, 1962, p. 111.

ción habría que encontrarla con una mirada de simplicidad. No que el tema no le preocupara ni lo estudiara, sino que no creyó haber llegado a conclusiones que pudiera publicar.¹³ Pero no se ha de exagerar; podemos encontrar en la obra de Bergson ciertos temas no tan gozosos: hay un placer amargo, una lucha inútil.¹⁴ La misma risa tiene su dosis de amargura.¹⁵ Rideau hace notar el tono nada optimista del capítulo cuarto de *Deux Sources*.¹⁶ Quisiéramos también hacer recordar los fracasos del *élan vital*, y la experiencia de “lo terrible” que supone la noche oscura.

La *nada* que criticó Bergson como una pseudo-idea no es la *nada* de los existencialistas. No se trata, por ejemplo, de la nada de Kierkegaard. En el estado de inocencia del paraíso, dice Kierkegaard, hay paz y quietud, pero hay también algo más que no es ni inquietud ni lucha, es la nada: como el hombre inocente desconoce la diferencia entre el bien y el mal, no hay nada contra qué luchar. Esta nada tiene su efecto: la nada engendra la angustia,¹⁷ angustia ante la libertad como posibilidad para la posibilidad. Y el hombre no puede huir de la angustia, porque la ama; pero tampoco puede amarla propiamente, porque la huye. Sobreviene entonces la prohibición de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, prohibición que angustia al primer hombre, porque despierta en él la posibilidad de la libertad, la angustiosa posibilidad de “poder”, que es de nuevo una nada. Tal posibilidad es y no es, porque él la ama y la huye. Viene luego la conminación de la pena: si comes de ese árbol, morirás. Tal vez Adán no comprende estas palabras, pero podemos imaginar que recibe con ellas la idea de lo terrible. La posibilidad infinita de “poder” trae como consecuencia otra posibilidad; y la

13. Cfr. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959, p. 103.

14. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en Henri Bergson, *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, p. 8. En adelante, esta obra se cita como *OC*.

15. Henri Bergson, “Le rire” en *OC*, pp. 152-153.

16. Emile Rideau, “Actualité de Bergson” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 327, 1967, p. 641.

17. “Ma quale effetto ha il nulla? Esso genera la angoscia”. Søren Kierkegaard, *Il concetto della angoscia*, Sansoni, Florencia, 1953, p. 50.

inocencia llega a una situación extrema: angustia ante la prohibición y ante la pena. El hombre todavía no es culpable, pero experimenta ya la angustia de la perdición.¹⁸

En los individuos posteriores, la nada —objeto de la angustia— se transforma cada vez más en otra cosa. Es verdad que Kierkegaard tratará de atenuar esta frase, pero, en todo caso, la nada de la angustia es un conjunto de presentimientos que se reflejan en sí mismos y se acercan cada vez más al individuo. No se trata de una nada con la cual el hombre no tenga qué hacer, sino una nada que está en viva relación con la ignorancia de la conciencia. Se trata de una predisposición.¹⁹

En comparación con Adán, el hombre posterior es más sensual. La sensualidad no es pecaminosidad, pero el hombre tiene ya un ambiente histórico en el que ve la sensualidad como pudiendo significar pecaminosidad. En el hombre que no ha pecado todavía el conocimiento del pecado es un conocimiento oscuro, pero este conocimiento es una nueva posibilidad, y la libertad es presa entonces de una angustia todavía más grande.²⁰ Kierkegaard llegará a mostrar que la angustia salva mediante la fe.

Podemos fácilmente apreciar que la nada criticada por Bergson no es la nada de Kierkegaard. Esta nada kierkegaardiana no es una nada absoluta: tenemos primero al hombre y al paraíso y, después, toda una historia. Tampoco es la nada parcial criticada por Bergson. Esa nada atrayente de Kierkegaard, como el profundo abismo que nos invita a precipitarnos en él, es el futuro de mis actos y de mi destino. La mirada de Kierkegaard es angustiosa. La de Bergson es más tranquila: él ve con optimismo cómo se abren anchurosas las puertas del porvenir. Pero ni el optimismo bergsoniano ni la angustia

18. *Ibidem*, pp. 50–55.

19. *Ibidem*, p. 75.

20. *Ibidem*, p. 90.

kierkegaardiana —viendo las cosas desde el bergsonismo— provienen propiamente *ex nihilo*, de una nada entendida en el sentido fuerte de la palabra que se extendiera en el futuro. Proviene de las experiencias, de relaciones y situaciones dadas y, ante todo, de la finitud de la libertad.

En la filosofía de Heidegger la nada impregna toda la existencia humana. Si el hombre vuelve su mirada al pasado, experimenta la nada, al encontrarse como arrojado en el mundo (*Geworfenheit*), sin poder disipar la oscuridad de su origen. Si se vuelve al futuro, también experimenta la nada, ante la posibilidad, ante el inquietante “poder” (*Macht*), ante la incertidumbre del futuro, con la muerte como única certidumbre. Apremiado por esta nada del pasado y esta nada del futuro, el hombre se deja caer (*verfallen*) en la realidad presente, se sumerge en las cosas, se despersonaliza. Es el estadio de inautenticidad, en el que irremediablemente se encuentra el hombre, de nuevo, con la experiencia de la nada, de una nada que es revelada por la angustia. Habría que afrontar la angustia, decidirse por la nada, para llegar a la existencia auténtica, pues en la nada se resuelve la totalidad de la existencia humana (y la totalidad del tiempo).

Hasta aquí, es claro que la nada criticada por Bergson no es la nada de Heidegger, aunque éste se proponga la pregunta repudiada por Bergson: “¿Por qué hay algo, más bien que nada?”²¹ “Es verdad que la Nada es más primitiva que el No y que la Negación”²² y que “la nada es la negación absoluta de la totalidad de los entes”,²³ pero hay un sentido más profundo y misterioso de la nada:²⁴ “La nada, en cuanto lo Otro de los entes, es el velo del Ser”.²⁵ De modo que la nada no es un abismo vacío,

21. “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Das ist die Frage? Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, p. 1.

22. “Das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung”. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 1960, p. 28.

23. “Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Alleinheit des Seienden”. *Ibidem*, p. 29.

24. “Die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts”. *Ibidem*, p. 46.

25. “Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins”. *Ibidem*, p. 51.

sino la manifestación del Ser. En el estadio inauténtico, la angustia descubre la nada,²⁶ pero es la nada de los entes, la nada del ente particular, no la negación del Ser. La angustia, la nada, tiene su dinamismo: a través de la angustia y de la nada, caídos los velos, el Ser se manifestará. Por eso no parece que Heidegger vaya contra la crítica de Bergson, pues, aunque considera la nada como objeto de la metafísica, en realidad está considerando el objeto tradicional, el Ser; si bien, como dice Johannes Baptist Lotz, “bajo las vestiduras de la Nada”.²⁷

En realidad, la comparación de la nada criticada por Bergson con la nada de las diversas filosofías existencialistas no es tan sencilla. Las breves alusiones que vamos haciendo son simplemente un esbozo de lo que pudiera ser un estudio futuro. La dificultad proviene, entre otras cosas, de las diversas interpretaciones dadas por los diversos autores. El asunto, por ejemplo, es muy delicado en el caso de Sartre. Hay momentos en que parece inspirarse completamente en la crítica bergsoniana; por ejemplo, cuando presenta la conciencia como existiendo por sí misma, aclara que no es que salga de la nada, pues no hay una “nada de conciencia” anterior a la conciencia; antes de ella sólo hay una plenitud de ser (recuérdese que hay oposición neta entre ser y conciencia). Para que haya una nada de conciencia, es menester, primero, una conciencia que haya sido y que no es más; segundo, otra conciencia testigo que capte la nada de la primera conciencia.²⁸ Y también cuando afirma que se puede tener conciencia de una ausencia, pero que esta ausencia parece más bien un fondo de presencia.²⁹ Igualmente, en un pasaje de gran sabor bergsoniano, advierte que no pensemos la nada como un abismo de donde saliera el ser y muestra que el uso corriente de la idea de la nada supone una especificación previa del ser: “No to-

26. “Die Angst offenbart das Nichts”. *Ibidem*, p. 32.

27. “Im Gewande des Nichts”. Johannes Baptist Lotz, *Sein und Existenz*, Herder, Friburgo, 1965, p. 191. Para un buen estudio del epílogo de *Was ist Metaphysik* y su relación con *Sein und Zeit*, ver las pp. 190–197 de esta obra.

28. Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943, p. 22.

29. *Ibidem*, p. 27.

ques nada”, esto es, nada de estos objetos. “No sé nada”, esto es, nada de este tema, etc. Y precisa que no es menester la nada para pensar el ser.³⁰ Este último pasaje, de los más serenos de *L'êtré et le néant*, parece ser el que deba dirigir toda interpretación. También se perciben aires bergsonianos en un momento de la intensa meditación de *La nausée*. Un círculo se explica muy bien, pero no existe: es un círculo ideal. En cambio esta raíz del jardín...³¹

Jean Wahl señala,³² sin embargo, un continuo e inconsecuente vaivén sartriano entre las posiciones de Heidegger, Bergson, Hegel y Husserl. También parecería Sartre, a veces, tener en cuenta la doctrina de Platón en el *Sofista*; y a veces, olvidarla lamentablemente.³³ Para citar un ejemplo nada más de este vaivén: al preguntarse cómo sería posible que la naturaleza humana “creara” la Nada, vemos que la condición de posibilidad es una nada [...] pero una nada activa, pues se trata de la libertad.³⁴

Probablemente este vaivén inquieto se deba, en el fondo, al intento de no aceptar de ningún modo la dualidad de potencia y acto: todo está en acto, y esto se afirma ya desde el principio.³⁵ Intento irrealizable, pues no podrá evitar absolutamente esa dualidad de acto y potencia, como lo muestra Joseph de Finance.³⁶

Para el punto que nos ocupa, si la “nada” de Sartre es en el fondo “algo” —eficaz o ineficaz—, es una nada no criticada por Bergson (esto es, si en el fondo más que de ausencia se trata de una presencia). Caso contrario, sí; y de ahí se explicarían las incongruencias señaladas.

30. *Ibidem*, pp. 51–52.

31. Jean Paul Sartre, *La nausée*, Gallimard, París, 1951, p. 164.

32. Jean Wahl, *Essai sur le néant d'un problème*, Paris, Deucalion, 1946. Ver también Jean Wahl, *Sur l'introduction à L'êtré et le néant*, París, Deucalion, 1950.

33. Jean Wahl, *Essai sur...*, p. 54.

34. *Ibidem*, p. 64. Ver también Jean Paul Sartre, *L'êtré...*, p. 65.

35. Jean Paul Sartre, *L'êtré...*, p. 12.

36. Joseph de Finance, “La négation de la puissance chez Sartre” en *Sapientia Aquinatis*, Congressum Thomisticum Internationale, Officium libri catholici, Roma, 1955, pp. 473–481.

En síntesis, la experiencia de la nada de la que hablan los existencialistas no es una experiencia de “nada”, sino más bien, como hace notar Joseph de Finance, una experiencia del límite.³⁷

Como se ha visto a lo largo de este estudio, la nada criticada por Bergson es un cero, un vacío absoluto dejado por una realidad; sea esta realidad que desaparece, la totalidad de los seres (nada absoluta), sea un solo ser (nada relativa). Tampoco es el ser limitado, que ocupa un lugar muy importante en su filosofía. Así, nuestra duración tiene una tensión determinada y, por tanto, finita. La materia tiene también su duración, con otra tensión también finita. La corriente vital que se organiza con la materia es finita. Y si hay unas realidades desbordantes (espíritu, duración, intuición, memoria pura, percepción pura, compenetración, materia —todo ello finito, por lo demás—), también hay unas realidades desbordadas (inteligencia, instantes, instinto, memoria corporal, percepción corporal, extensión, conocimiento que tenemos de la materia). Hay también dramas en la evolución de la vida, hay titubeos y fracasos del *élan*, aun retrocesos; la conciencia se adormece, se apaga. Y si es verdad que todos somos capaces de la intuición de nuestra duración interior, y aun de la intuición mística o al menos de poder percibir sus ecos, de hecho, no todos la tenemos y algunos quizá ni siquiera atendamos a tal eco. Todo es solidario, lleno, móvil; pero ahí vimos también que nuestro egoísmo provoca rupturas: egoísmo de tipo benigno cuando componemos y descomponemos la materia para satisfacer las necesidades vitales, pero también egoísmo maligno cuando la inteligencia amenaza romper la cohesión social; o cuando aceptando familia y nación, se cierra en ellas y hace la guerra a otras familias, a otra nación. La humanidad al galope que quería ir a franquear todos los obstáculos, aun la misma muerte, a veces ya no galopa junto a mí, sino contra mí; y se lanza a tantas aventuras destructivas que a ella le toca preguntarse si quiere aún seguir viviendo.³⁸

37. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être*, Desclée, París-Brujas, 1966, p. 92.

38. Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en *OC*, pp. 979–1247.

La resultante sí es optimismo. Porque Bergson propone una solución a base de las realidades desbordantes. Su mérito estuvo ahí. Como el mérito de los existencialistas es el de experimentar en toda su crudeza las realidades negativas. Este capital también está repleto de intereses, aunque conviene que esto no se sepa. Porque si la alegría y el gozo tocan un absoluto, también lo tocan la amargura y la angustia. Sólo que hay que saber apurarlas hasta el fondo.

Alcance de la crítica

La crítica de la idea de la nada viene a ser el reverso de lo que al principio llamábamos primera mirada de Bergson. Mirada comprensiva que ve una realidad llena y en movimiento. Ésta es, desde luego, una fórmula breve y que pudiera resultar engañosa: hay que entenderla dentro del bergsonismo; en sí misma quisiera ser muy rica y abarcar el bergsonismo entero, las observaciones hechas en este estudio podrán compensar en cierta forma su esquematismo. Bergson no habló propiamente de su mirada primera, espontánea, de tipo comprensivo. Sí habló de realidades complejas y móviles, pero ¿cómo supo que eran complejas y móviles? Lo supo experimentalmente, en cuanto al yo, al contacto con la duración interior. Ahora bien, esta duración interior tenía una tensión determinada, una tensión de cierta magnitud.³⁹ De ahí el legítimo presentimiento de otras duraciones, con aquella conciencia que vimos a base de color. Con estas duraciones habría también que entrar en contacto, si fuera posible; al menos se plantearía el problema. Tal era la situación antes de *L'évolution créatrice*.

39. Véase el capítulo sexto, el punto “Una conciencia a base de color” en Jorge Manzano, “Duraciones de tensión diferente”, *Xipe totek*, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Tlaquepaque, Jal., núm. 101, enero-mayo, 2017, pp. 12-20.

Sólo que ese entrar en contacto, primero con la propia duración y luego con otras duraciones, se verifica por una intuición. Esta intuición⁴⁰ es algo muy complejo y, sobre todo, es el fruto de un largo esfuerzo de experiencia y de reflexión. La primera mirada de la que venimos hablando es previa a todo esto. Es la mirada que tiene un hombre cuando comienza a filosofar; es algo muy distinto de la intuición. Lo “masivo”⁴¹ de cada obra de Bergson se debe en parte a que su intuición correspondió de todo a todo con su mirada original.

Bergson sabe que la intuición es difícil de obtener. Recordemos aquí únicamente que es menester invertir nuestro modo natural de pensar, pues en la vida corriente pensamos en orden a la acción y podemos caer en la tentación, hemos caído en la tentación, de pensar de la misma manera, sea cuando actuamos, sea cuando especulamos.

Éste es un mecanismo⁴² ya espontáneo, fatal para la especulación, que da origen a una ilusión: pretender ir de lo inmóvil a lo que se mueve; y así explicamos el yo por una serie de “estados”, o por unos “estados” que se van acomodando en una “forma”, pero que carecen de movimiento de duración. Además, no es ésta una ilusión que viene sola. Aquel mecanismo del que hablábamos origina una segunda ilusión: creer que se puede partir de lo vacío para explicar lo lleno; y así partíamos del desorden para explicar el orden, y pretenderemos explicar el ser a partir de la idea de la nada.

En la práctica de la vida fabricamos los objetos que nos hacen falta, objetos que no existían: de su ausencia, pasamos a producir su presencia y este tránsito de una especie de vacío a una presencia es lo que

40. Véase el capítulo cuarto, el punto “Características del método intuitivo en Bergson” en Jorge Manzano, “El método intuitivo”, *Xipe totek*, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Tlaquepaque, Jal., núm. 99, julio–septiembre, 2016, pp. 201–212.

41. Cfr. Jacques Chevalier, *Entretiens...*, p. 120. Bergson le decía a Chevalier que sus libros eran de tipo “masivo”, porque los diversos elementos eran inseparables entre sí.

42. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en *OC*, pp. 487–809.

caracteriza nuestras producciones. Claro que ese vacío no es absoluto, pues necesitamos materiales pre-existentes, pero sabemos bien que el objeto deseado no existe todavía. Sólo que cierto automatismo nos lleva a trasladar al terreno especulativo estos procesos de tipo práctico y, como tales procesos prescinden de la duración auténtica,⁴³ especulamos sin tener en cuenta esta duración; pensaremos lo que se mueve a base de inmovilidades y lo lleno a base de vacíos: lo inmóvil, el vacío, la ausencia, serán originarios. Así, veámos la fabricación como el paso de una ausencia a una presencia y, al especular, asimilaremos la creación a la fabricación; es verdad que para ésta necesitábamos materiales pre-existentes, pero como en la creación se trata precisamente de explicar el origen del ser, lo explicaremos como un tránsito de la nada al ser;⁴⁴ y si no con formales palabras, al menos inconscientemente damos una prioridad a la idea de la nada: la nada sería de derecho, no necesita explicación; pero si hay un ser, ése sí que necesita explicación. Bergson considera que esta manera de ver conduce a insolubles problemas y, queriendo llegar al fondo, elabora su ingeniosa prueba de que la idea de la nada es una pseudo-idea, contradictoria en sí misma, algo así como la cuadratura del círculo.⁴⁵ Dos ilusiones vendrían, por tanto, a disolver

43. *Ibidem*, p. 273.

44. Acerca de la tendencia del entendimiento a reificar las abstracciones y a pensar los seres de razón del mismo modo que los seres reales, véase Joseph de Finance, *Connaissance...*, p. 38. Esta tendencia puede llegar a gratuitos extremos, como en el *Poema de Nihilo* de Ioannis Passetatii (publicado en Martini Schoockii, *Tractatus philosophicus de nihilo*, Typis viduae Edzardi Agricolaee, Groninga, 1961, pp. 125-127): “Ecce autem... invenit mea Musa Nihil: ne despice munus: Nam Nihil est gemmis, Nihil est pretiosius auro... Nihil irriguo formosius horto, floridius pratis, Zephyri clementius aura... Nihil altius astris...”. Fredegisus en su “Epistola de Nihilo et tenebris” (publicada en Jacques Paul Migne, *Patrologiae Latinae Cursus Completus*, T. CV, Bibliotheca cleri universe, Petit-Montrouge, 1851, pp. 751-756), un documento antiguo muy curioso, se propone probar la realidad de la nada y de las tinieblas. El autor sostiene que, así como todo nombre finito significa algo (hombre, piedra...), también “la nada” se refiere a lo que significa: “Igitur nihil ad id quod significat refertur”, p. 752. Entonces la nada no sólo es algo, sino algo grande: “non solum aliquid... sed etiam magnum quiddam”, p. 753. Su argumentación nos parece ahora demasiado ingenua, como si diera a los nombres, o conceptos, una fuerza especial para “realizar” sus contenidos. Y es que todavía no se había dissociado pensar y ser. Todavía faltaban dos siglos para que san Anselmo elaborara el argumento ontológico. En todo caso, añade Fredegisus, el asunto es difícil: si no podemos comprender del todo los elementos, menos comprenderemos la nada, de donde aquéllos se originaron, p. 753. Y así no se explicita qué es lo que la nada significa.

45. En los mismos términos se expresa Carl Gustav Carus: “[es] ist vonselbst klar, dass ein Nichts, selbst als ein Positives und als ein andere Positive Begrenzendes gedacht, notwendig ein Ding sein müsse und so wenig existieren kann als ein viereckiger Kreis”. Citado en Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 210.

esa realidad llena y móvil vista por Bergson: lo lleno se explicaría por lo vacío, lo móvil por lo inmóvil. Su crítica de la idea de la nada tratará de salvaguardar aquella realidad llena y móvil —que es la duración— y librarla de aquellas ilusiones.

Viendo las cosas bajo otro aspecto, ¿qué problema de fondo está tocando Bergson? Supuesto Dios,⁴⁶ ¿se fija únicamente en los seres creados?, ¿o el problema que está viendo es el de la “razón suficiente” de todo el Ser (Dios y seres creados)?, ¿o sólo el problema de la razón suficiente de Dios? Entre sus críticos no hay acuerdo sobre este punto, ¿o confunde Bergson los diferentes problemas, y no hace de ellos sino uno solo?

Por lo pronto, no se trata del “origen temporal” de los seres creados. En *L'évolution créatrice* se suponen dadas la corriente vital y la materia; lo cual no quiere decir que las considere “eternas”, coeternas a Dios: entre líneas se dejaba ver la pregunta, las preguntas, qué era, en el fondo, ese *élan*; de dónde venía, a dónde iba, por qué tantas aventuras, si se bastaba o no a sí mismo.⁴⁷ Tampoco intenta Bergson mostrar que no hay contingentes, como veremos más adelante; toda su filosofía, y en concreto *L'évolution créatrice*, es un canto a la contingencia; tanto que en momentos parecía ser el canto del cisne. Tampoco intenta probar que no se da la creación; mucho antes de *Deux sources* la creación es fundamental en el bergsonismo, está muy ligada a la duración y a la libertad; claro que sobre todo se refiere a la creación humana, pero no deja de hablar de la creación divina antes de *Deux sources*.

El problema que Bergson tiene delante es el de la razón suficiente de Dios, aunque, consiguientemente, y sólo consiguientemente, se trate

46. Bergson publicó esta crítica de la idea de la nada en noviembre de 1906 en la *Revue philosophique*, pero la incorporó a *L'évolution créatrice* en 1907. En esta época, que se extenderá hasta 1932, Bergson no elaboró ninguna teodicea. Es verdad que ya ciertas líneas de hechos, como lo hemos advertido, se habían dibujado; pero en todo caso se puede considerar que habla de Dios sólo hipotéticamente: si la filosofía llega a la existencia de Dios, tendrá que ver que Dios dura. Pero no es una hipótesis pura, a causa de la nitidez con que esas líneas de hechos se dibujaban.

47. Henri Bergson, “Les deux sources...”, p. 264.

también del problema de la razón suficiente de todos los seres. En definitiva, dirá Bergson que Dios tiene en sí mismo su propia razón suficiente, pero lo dirá en lenguaje bergsoniano: la duración divina se basta a sí misma; no necesita un apoyo de tipo lógico; ni necesita, para ser explicada, de un triunfo sobre la nada. Dios no es engendrado lógicamente de la nada. Porque si se parte de la idea de la nada para llegar a la de Ser,⁴⁸ este Ser será de esencia lógica o matemática, esto es, intemporal, sin movimiento, sin duración. Pero en realidad es de esencia psicológica. Vive.⁴⁹

Explica Bergson que en el fondo de estas concepciones hay un desdén por todo lo que dura: una existencia que dura no sería capaz de explicarse por sí misma, de explicar su triunfo sobre la inexistencia.⁵⁰ Una existencia que dura no parece consistente. En cambio, un principio lógico como $A = A$ nos parece que triunfa de toda eternidad. De ahí que se considere al principio de todas las cosas a modo de un axioma lógico o de una definición matemática. Bergson reprocha a estas concepciones que no dejan lugar a la verdadera libertad, que es creación eficaz. Y no da Bergson golpes al aire; cita concretamente dos filosofías, la de Leibniz y, especialmente, la de Spinoza.⁵¹ En ellos piensa ante todo cuando dice que la idea de la nada es el “secreto resorte”⁵² del pensamiento filosófico. Ella es la que nos hará dudar de la consistencia de una duración. Y, sin embargo, la duración divina es plenísima. Representarse la nada equivale a pensar que esa duración muy bien hubiera podido no ser,⁵³ pero esto es un pseudo-problema. En otras palabras, que pudieran parecer paradójicas: quien pretende explicar el Ser a partir de la nada, ignorará el verdadero Ser, ignorará la verdadera

48. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 298. Ver también Henri Bergson, “Introductions à La pensée et le mouvant” en *OC*, pp. 48, 50.

49. *Idem*. Bergson usa aquí la palabra Ser (*Être*). Se ve, por el contexto, que está pensando en Dios. Probablemente usa la palabra Ser porque no admite que por este procedimiento se llegue a un Dios verdadero. Ver *Ibidem*, pp. 47-48, 66.

50. Henri Bergson. “L'évolution...”, p. 276.

51. *Ibidem*, pp. 276-277 y 350-354.

52. “Le ressort caché”. *Ibidem*, p. 275.

53. Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, p. 66.

creación; y es que desconoció la duración actuante; el movimiento y la actividad, necesitarían explicación y se explicarán por lo inmóvil; por tanto, como Dios se basta a sí mismo, no puede “durar”.

Éste es pues el problema de fondo en la crítica que nos ocupa: la duración divina. Y Bergson la afirma, modestamente, es verdad: “*una realidad que se basta a sí misma no es necesariamente una realidad ajena a la duración*”.⁵⁴ Tal era el objetivo de su crítica, y con este presupuesto hay que leerla. Es verdad que esa conclusión supone la existencia de Dios como una hipótesis: el presentimiento del espectro de colores era sólo presentimiento; y las líneas de hechos de *Matière et mémoire*, y de *L'évolution créatrice* no eran para Bergson suficientes. Las expresiones “que Dios viva”, “que Dios dure” se refieren a Él. Pero ¿cómo podemos nosotros llegar a conocerlo? Desde luego no fundándonos en la idea de la nada, primero, porque es impotente; es más, contradictoria; y segundo, porque así sólo se llegaría a un principio de tipo lógico o matemático, no a un Dios vivo. La experiencia mística le resolvería este problema a Bergson.

Los argumentos⁵⁵

Resumiré la crítica que hizo Bergson de la idea de la nada, pero su lectura directa es irremplazable. Sostiene Bergson que representarse la nada consiste en imaginarla o en concebirla. Pero que tanto la imagen como la idea de la nada son imposibles.

54. “*Une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée*”. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 298. El subrayado es de Bergson.

55. *Ibidem*, pp. 273-298. En particular, pp. 278-295. Se puede consultar también Henri Bergson, “Les deux sources...”, pp. 266-267; Henri Bergson, “Introductions à La pensée...”, pp. 65-69; Henri Bergson, “Le possible et le réel” en *OC*, pp. 105-109.

*La imagen de la nada es imposible*⁵⁶

Si trato de suprimir imaginariamente los objetos exteriores, queda al menos presente mi conciencia propia que imagina la supresión; y si intento suprimir esta conciencia, se enciende otra conciencia, un momento antes, para asistir a la desaparición de la primera; ésta pasa a ser un objeto exterior para la conciencia nueva. De modo que mi imaginación se representa siempre algo, sea exterior, sea interior. Podré imaginar una nada de lo exterior, o una nada de lo interior, por separado, pero no las dos a la vez. En este vaivén hay un punto intermedio en el que nos hacemos la ilusión de imaginar la nada de todo, pero en realidad en ese punto se ven tanto lo interior como lo exterior, más un salto perpetuo entre ambos, más la negativa de detenerse en uno de ellos. *La idea de la nada es imposible.*

*Primer argumento*⁵⁷

Atendamos al proceso por el cual se forma la idea de la nada. Como cada cosa se puede suponer abolida, vamos aboliendo una a una; y la nada no sería sino el límite de tal operación. Pero si la abolición es una operación cuyo mecanismo implica que se efectúe forzosamente sobre una parte del todo, y no sobre el todo mismo, el paso al límite será tan absurdo como la cuadratura del círculo. En efecto:

- Suprimamos objetos. Ahí donde estaba uno, “ya no hay nada”. Nada de ese objeto, pero hay otro en su lugar; no deja un vacío de sí mismo. El lugar desocupado o “vacío” que pienso es una ausencia; sólo que no hay ausencia sino para un ser capaz de recordar y de echar algo de menos, que expresa su decepción diciendo que ya

56. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 278-279. En general, nadie niega este punto. Bergson va haciendo desaparecer todo con la imaginación, y hace ver que al final, curiosamente, hay más cosas que al principio.

57. *Ibidem*, pp. 280-283.

no hay nada; pero esto es una coloración afectiva del pensamiento. Un ser sin esta carga afectiva, sin memoria ni previsión, percibiría sólo la *presencia* de algo, nunca hablaría de ausencias. Hay la sustitución de una cosa por otra; pero hay preferencia de la primera. La idea de la nada parcial no es sino la interferencia entre este sentimiento de preferencia y aquella idea de sustitución.

- Suprimamos estados de conciencia. Percibimos, evidentemente, fenómenos que se producen, y no fenómenos que no se producen. Una inteligencia sin deseo, sin carga afectiva de ninguna especie, no concebiría ninguna ausencia ni vacío. La concepción del vacío nace cuando se presenta un estado nuevo, mientras la conciencia queda ligada al recuerdo de un estado anterior. Se compara entonces algo lleno, presente (el estado actual), con otro lleno que desapareció (el estado anterior). Así, la representación del vacío se resuelve en dos elementos positivos: la idea, distinta o confusa, de una sustitución, y el sentimiento, experimentado o imaginado, de un deseo, de una decepción, de un echar de menos.

En resumen, suprimir una cosa consiste en reemplazarla por otra.⁵⁸ La supresión de todo implica verdadera contradicción, pues tal operación destruiría la condición que le permite efectuarse.

*Segundo argumento*⁵⁹

Se dirá que no hay que pensar en desaparición y abolición, pues éstas son operaciones físicas. Habría más bien que pensar el objeto “existente”, y luego borrar intelectualmente esa existencia, para pensarlo “inexistente”. Veamos lo que sucede.

58. Vladimir Jankélévitch hace resaltar la originalidad de Bergson al explicar las turbaciones psicológicas como la alucinación y el delirio como presencias, más que como ausencias o negaciones; y así otros fenómenos. Vladimir Jankélévitch, “Henri...”, pp. 206-209.

59. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 283-286.

Entre pensar un objeto y pensarlo existente, no hay ninguna diferencia. Lo hizo notar Kant en su crítica al argumento ontológico. La idea del objeto *A* inexistente no consiste en retirarle la existencia —pues la representación de la existencia del objeto es inseparable de la representación del objeto— sino en *añadir* algo: se añade la idea de una exclusión de este objeto por la realidad actual en general que lo suplanta; pero explícitamente no nos ocupamos de ésta, pues sólo nos interesa la exclusión de *A*. De modo que el acto por el cual se declara un objeto irreal establece la existencia de lo real en general; declara, es verdad, que la existencia atribuida al objeto es una existencia ideal, la de un simple posible; pero la idealidad de un objeto, o mera posibilidad, no tiene sentido sino en relación con una realidad que envía a la región del simple posible ese sujeto incompatible con ella. Por extraño que pueda parecer, hay *más* y no *menos* en la idea de un objeto concebido como no existiendo, que en la idea del mismo objeto concebido como existiendo; porque aquélla es la idea del objeto existiendo más la representación de una exclusión de este objeto por la realidad actual considerada en bloque.

*Tercer argumento*⁶⁰

Se dirá que basta un “no” para pensar el objeto inexistente; y que pensemos algo o no lo pensemos, el “no” basta para obtener la idea de la nada. Si afirmamos sucesivamente las diversas cosas, llegamos a la idea de Todo; de la misma manera, negando una a una las cosas, negando el mismo Todo, llegaríamos a la idea de la nada.

Pues bien, todas las dificultades y todos los errores vienen de este pretendido poder de la negación, pues consideramos que negación y afirmación son simétricas. Pero no lo son. La afirmación expresa lo que yo experimento; se refiere directamente a las cosas: “esta mesa es

60. *Ibidem*, pp. 286–295.

negra”, y puede llegar a constituir una idea; es un acto de la inteligencia pura. En cambio, cuando profiero un juicio negativo, por ejemplo, “esta mesa no es blanca”, evidentemente no he experimentado la “ausencia de blanco”; no me refiero por tanto a una cosa, sino a un juicio posible (afirmativo), que trato de apartar. Esto es, el juicio negativo afirma algo no de una cosa sino de una afirmación; y por tanto no llega a constituir ninguna idea, pues se trata de un juicio sobre otro juicio, no sobre una cosa. Ni es tampoco la negación obra de la inteligencia pura: además del objeto hay una persona —otro, o yo mismo— a quien trato de prevenir de un error; la negación mira a alguien, no sólo a algo, hay un comienzo de sociedad; la negación tiene entonces un carácter pedagógico y social.

Pero hay algo más: la afirmación es un acto completo del espíritu; en cambio la negación no es sino la mitad de un acto intelectual. Si te digo que la mesa no es blanca, te prevengo de un error y esta advertencia implica una sustitución; sólo que yo no digo cuál debe ser el juicio afirmativo que debe sustituir el primer juicio que intentabas afirmar; lo dejo indeterminado, o porque no interesa de momento o porque no lo sé. Cada vez que pego un “no” a una afirmación, cada vez que niego, realizo dos actos bien determinados: primero, me intereso en lo que afirma otro, o en lo que iba a decir, o a lo que hubiera podido decir, y lo prevengo. Segundo, anuncio que una segunda afirmación —cuyo contenido no específico— deberá venir a sustituir a la otra. El carácter especial de la negación proviene de la superposición del primero al segundo; constata una sustitución, pero se ocupa sólo de lo reemplazado, no del reemplazante. Sólo que, para seguir viendo al reemplazado, hay que volver la espalda a la realidad, que fluye del pasado al presente. Como un viajero que viera para atrás y no quisiera conocer a cada instante sino el punto en que acaba de estar, que no determinaría jamás su posición actual sino en relación con la que acaba de dejar, y nunca en función de sí misma.

Consideremos un juicio de existencia, no meramente atributivo. “El objeto *A* no existe”. Por el sólo hecho de pensar el objeto *A* le atribuyo una especie de existencia, aunque sea la de un simple posible, esto es, la de una pura idea. Por tanto, en el juicio “el objeto *A* no es” se supone una afirmación previa del tipo “el objeto *A* fue”, o “será” o más generalmente “existe al menos como simple posible”. Y cuando digo que “no es”, quiero decir que, si se va más adelante, si se erige el objeto posible en objeto real, se equivoca uno, y que el posible de que hablo queda excluido de la realidad actual como incompatible con ella. Los juicios que establecen la no existencia de una cosa son juicios que expresan el contraste entre lo posible y lo actual, esto es, entre dos especies de existencias, una pensada y otra constatada. En lugar de ese posible hay otra realidad; pero por hipótesis nos interesamos sólo por el posible indicado, y no nos importa la otra realidad.

En el plano de la lógica formal, afirmar y negar son simétricos. “El suelo está húmedo”, “el suelo no está húmedo”. En ambos casos habría un fin social: propagar la verdad en el primero, prevenir un error en el segundo. Pero esta simetría es aparente y superficial. Supongamos abolido el lenguaje, disuelta la sociedad, atrofiada en el hombre toda iniciativa intelectual, toda facultad de juzgarse a sí mismo: la humedad del suelo no dejará de subsistir, capaz de registrarse en la sensación, y de enviar una representación vaga a la inteligencia. La inteligencia afirmará todavía, en términos implícitos. Esto es, ni los conceptos distintos, ni las palabras, ni el deseo de propagar la verdad, ni el de mejorarse y juzgarse pertenecían a la esencia de la afirmación. Esa inteligencia pasiva no tendría ninguna gana de negar. Se objetará que también lo seco puede venir a registrarse. Sí, sólo que las proposiciones “el suelo está húmedo” y “el suelo está seco”, tienen contenidos muy diferentes. La segunda implica que se han experimentado las sensaciones específicas de lo seco; en tanto la primera no lo exige y aun podría ser formulada por un pez inteligente que no hubiera percibido nunca sino lo húmedo; se supone que este pez tendría que elevarse hasta la

distinción de lo real y de lo posible, y que procurase querer prevenir el error de sus congéneres.

En resumen, para un espíritu que siguiera pura y simplemente el hilo de la experiencia, no habría vacío, ni nada, aun relativa o parcial, ni negación posible. Tal espíritu vería hechos que suceden a hechos, estados a estados, cosas a cosas; viviría en lo actual; y si fuera capaz de juzgar, no afirmaría sino la existencia del presente. Demos memoria a este espíritu, pero ante todo el deseo de entretenerse en el pasado; démosle la facultad de disociar y distinguir. Entonces se verá en el cambio la realidad de un contraste entre lo que fue y lo que es; se elevará a la representación de lo posible en general; volverá la espalda al presente para fijarse en el pasado, y hablará de una desaparición. De modo que la idea de abolición no es una pura idea; implica que se echa de menos el pasado. De la abolición a la negación no queda sino otro paso. Basta representarse ese contraste de lo que es, no sólo con lo que fue, sino también con todo lo que hubiera podido ser.

Así es como la negación presenta un carácter asimétrico al de la afirmación. Y es que la forma negativa aprovecha la afirmación que se encuentra en el fondo de ella; el fantasma se objetiva, y se forma la idea de vacío o nada parcial: el objeto se ve reemplazado ya no por una cosa, sino por el vacío que deja, esto es, por la negación misma. Y como esta operación se realiza sobre cualquier cosa, la suponemos alguna vez efectuada sobre todas las cosas en bloque, y obtenemos así la idea de la nada absoluta. Pero analizando esta idea de nada encontramos que no es sino la idea de Todo más un movimiento del espíritu que salta indefinidamente de una cosa a otra, que se rehúsa a mantenerse quieto, y que concentra su atención sobre esta negativa, no determinando jamás su posición actual sino por relación con la que acaba de dejar. Se trata pues de una representación eminentemente comprensiva y llena.⁶¹

61. El resumen que acabo de hacer en este apartado contiene muchos pasajes traducidos textualmente. Dada su extensión, me excuso de reproducir el original francés.

La idea de la nada y la creación

Vimos que Bergson criticaba especialmente las concepciones de Leibniz, pero sobre todo las de Spinoza. ¿Alcanza también a otras filosofías? De hecho, critica el mismo error fundamental —desconocer la verdadera duración— a muchos otros filósofos, en otros pasajes, pero especialmente en el capítulo cuarto de *L'évolution créatrice* hace la crítica de la idea de la nada expuesta por los monistas, los paralelistas, Kant, Spencer, por no hablar de los filósofos griegos, especialmente Aristóteles.

Albert Thibaudet hace notar que Bergson hizo un bloque demasiado artificial con toda la filosofía anterior, y que no conoció las adquisiciones de la filosofía perenne. Acepta la conclusión de Bergson de que partiendo de la nada no se llega al ser, pero le reprocha esa generalización sobre los filósofos anteriores, que antes de Bergson, y antes de Kant, ya veían claro. Ya según Aristóteles, el filósofo le pregunta primero al universo por qué existe, pero termina por caer en la cuenta que sería vano preguntarle sobre la posibilidad de su no existencia. De manera que no habría que generalizar y decir que todos esos filósofos partieron de la nada para llegar al ser. Thibaudet considera justo el reproche de Bergson únicamente —y quizá— con respecto a Wolff; pero de ninguna manera sería justo con respecto a Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer; y es que ningún gran filósofo se ha contentado con una existencia puramente lógica; tanto que más bien reprochan a las filosofías anteriores el haberse contentado con ella.⁶²

André Bremond, por su parte, considera injusto el reproche de Bergson con respecto a Platón y Aristóteles en particular: Platón y Aristóteles buscaron las causas del ser, pero no postularon el primado del no ser.

62. Albert Thibaudet, *Le bergsonisme I*, Nouvelle Revue Française, París, 1923, pp. 138–143.

Al contrario: se busca la causa del ser imperfecto, “no porque es, sino porque no se basta”.⁶³

Podríamos preguntarnos si la crítica bergsoniana va dirigida también contra la escolástica que usa la expresión *creatio ex nihilo*. Por lo pronto, que es el punto más importante, ¿la escolástica desconoce la vida divina?, ¿niega la escolástica la “duración” de Dios, entendida en el sentido de una plenitud de vida (que es el sentido bergsoniano)? El Dios de la escolástica ¿es, sin más, el *Motor immobilis* de Aristóteles? Es verdad que la escolástica tiene un problema difícil, pero no por eso insoluto, en conciliar la vida divina con la inmutabilidad. Dios es inmutable en cuanto no pasa de la potencia al acto; pero vive, “dura”. Me parece que Bergson, en el fondo, aunque en otro lenguaje, si se quiere sólo insinuado, pero en un plano superior, coincide con esa visión fundamental escolástica. El Dios de Bergson vive, es actividad. Y si bien no expresó la problemática en términos de acto y potencia, sí veía que la diferencia era infinita, entre Dios y las cosas, precisamente en el orden de esa actividad o duración.

Por lo demás, ¿esa explicación escolástica da la prioridad a la nada sobre el Ser?, ¿ve en Dios un triunfo sobre la nada? Es verdad que se usa la expresión *creatio ex nihilo*, pero esta expresión no se aplica al caso de Dios; la escolástica no dice que Dios fuera creado *ex nihilo*, ni que hubiera aparecido *ex nihilo*. En este punto, que es el más importante (recordemos el problema de fondo que supone la crítica bergsoniana), hay más bien acuerdo fundamental.

Tampoco habría que establecer una diferencia en cuanto a la concepción de un mundo eterno o de un principio temporal del mundo; aquí ni Bergson se definió ni la escolástica considera haber definido

63. “Non parce qu’il est, mais parce qu’il n’est pas assez”. André Bremond, “Réflexions sur l’homme dans la philosophie de Bergson” en *Archives de philosophie*, Centre Sèvres-Facultés Jésumites de Paris, París, No. XVII, 1, 1947, p. 139.

el punto.⁶⁴ Ni tampoco en la necesidad de una experiencia. Bergson parte de una experiencia. Y también la escolástica, que en este problema considera más que nunca necesaria esa experiencia, pues *a priori*, sólo por el concepto de Dios sabe ella muy bien que no llegaría sino a un principio lógico.

Donde pudiera haber divergencia sería en el problema de la creación de los seres, en el que la escolástica aplica la fórmula *creatio ex nihilo*. Y también en el problema del dinamismo espiritual capaz de llegar a la existencia de Dios a partir de los contingentes.

Se impone primero una cuidadosa distinción. La escolástica sigue este camino: primero, de los seres contingentes llega a la existencia de Dios. Queda establecida una relación de dependencia. Segundo, una vez probada la existencia de Dios, en un segundo paso, prueba que Dios crea los seres contingentes. La relación de dependencia se afina en una relación de creatura.

Pues bien, en cuanto al segundo paso, me parece que no hay diferencia fundamental en las dos concepciones, bien que se trate de perspectivas muy diferentes. Y es que Bergson no definiría la creación como una *productio rei ex nihilo sui et subiecti*,⁶⁵ sino como una aparición de novedad. Él rehusará la referencia a la nada, pues le parece un espejismo. Por diferentes que puedan parecer las expresiones, digo que no hay diferencia fundamental, pues la escolástica no pretende con esa fórmula señalar la nada como una especie de materia prima, ni de principio

64. Edouard Le Roy hace notar que no se ha de entender la creación como un balcón temporal desde el cual pudiéramos contemplar "la nada anterior al mundo". Edouard Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Boivin, París, 1927, XV, p. 235; Edouard Le Roy, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Boivin, París, 1931, p. 135; Edouard Le Roy, *Le problème de Dieu*, L'artisan du livre, París, 1930, pp. 91–92; Edouard Le Roy, *Introduction à l'étude du problème religieux*, Aubier, París, 1944, pp. 108–109; Edouard Le Roy, *Essai d'une philosophie première*, T. II. *L'Action*, Presses Universitaires de France, París, 1958, pp. 798, 813.

65. Nota del editor. La expresión se refiere a la producción de una cosa sin necesitar absolutamente nada preexistente, es decir, sin que previamente exista absolutamente nada de la cosa, ni de su forma ni de su materia.

lógico anterior, ni de tapete sobre el cual se vienen a extender los seres, ni como una suerte de espacio eternamente anterior; pretende indicar la aparición de una novedad, sobre todo la usa como símbolo para indicar la relación absoluta de dependencia de la creatura con respecto a Dios. Quizás Bergson no hubiera tenido mayor dificultad con esa fórmula, con tal que no se la hiciera salir de su función de símbolo; pero probablemente este simbolismo le habría parecido muy arbitrario.⁶⁶

La nada y los contingentes

Queda por ver el asunto del primer paso, y en primer lugar si Bergson niega los contingentes. Su crítica quiere establecer que la nada absoluta es impensable; y que la nada relativa *también*, como un vacío absoluto que dejara de sí mismo *este ser concreto*, y con mayor razón la totalidad del universo.⁶⁷

Ahora bien, esto no es negar los contingentes ni mucho menos establecer la “necesidad” de los contingentes. Porque la nada relativa es impensable como el vacío absoluto que G dejara de sí mismo, pero ¿la desaparición de G, como sustitución? Esto sí es pensable. Y esto lo

66. ¿Por qué, cuándo y cómo nació esta expresión? La filosofía antigua ni siquiera llegó a la idea de creación. Es verdad que el hombre puede llegar a esta idea partiendo de las creaturas, y sólo con la luz natural de la razón. Históricamente lo supo por la Revelación; y no la elaboró filosóficamente sino una vez que sabía, por vía no filosófica, que había creación. Según parece la primera vez en la historia conocida que se usó la fórmula “crear de la nada” proviene de la madre de los Macabeos, quien dijo que Dios había hecho todas las cosas de la nada, (2 Mac 7, 28), ¿qué entendió esa señora con tal expresión?, ¿el tapete, el receptáculo, la materia prima de la que hablábamos? Simplemente se refería a la absoluta dependencia, en la línea de existencia, de las creaturas con respecto a Dios; no con estos términos, pero con otros equivalentes. La inspiración de la Escritura no elimina, necesariamente, de su lenguaje, expresiones bajo cierto aspecto defectuosas, pero aptas, bajo otros aspectos, para transmitir su mensaje. Cuando nosotros, y la Escritura, decimos que “salió el sol”, ¿estamos en un error? Un astrónomo inconsecuente lo diría de inmediato. Sin embargo, conocemos bien el sentido que damos a nuestras palabras. Y la Escritura usa ese mismo lenguaje humano, pues no intenta darnos una lección científica, sino la palabra de Dios en una forma sencilla, humana, al alcance de todos. Tampoco intenta, por boca de la madre de los Macabeos, decirnos que esa expresión de que Dios hizo todas las cosas de la nada hay que entenderla en toda la amplitud de su forma gramatical, y que debemos considerar la nada como una materia prima de los seres, o como un principio lógicamente anterior.

67. “Ainsi se forme l'idée de vide ou de néant partiel, une chose se trouvant remplacée non plus par une autre chose, mais pour un vide qu'elle laisse, c'est à-dire par la négation d'elle-même”. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 295.

acepta Bergson; es más, ahí reside el fundamento de su argumentación. *Este G* puede ser “sustituido”, en el sentido de que abolido él, queda lo demás, queda la realidad en general u otra particular que lo sustituye. Ahora bien, a mí me importa mucho *este G*, que soy yo, o tú, o él... Lo que niega Bergson es que abolido *G*, sustituido por otro, quede una “nada” o un vacío o un hueco en la realidad. Esto basta y sobra para que *G* sea realmente contingente.

Se podrá objetar que sí, que eso es verdad, pero que al menos el conjunto de los contingentes, esa realidad en general, se concibe como necesario, porque siempre que un *G* cualquiera queda abolido, hay otro en su lugar, de modo que Bergson supone que siempre tiene que haber contingentes; y si bien cada *G* es un verdadero contingente, eso no impide otorgar la necesidad a la realidad en general. Y esto significa que se niega la contingencia, pues se otorga a los seres finitos una necesidad divina.

Es verdad que una abolición de todos los contingentes es inconcebible en el bergsonismo. *Pero* no en virtud de un principio lógico necesitante, sino en virtud de que habíamos partido de lo real, de la experiencia. Por un lado, me basta que *este G* pueda desaparecer para que tenga yo mis contingentes verdaderos, así sean sustituidos por otros. Entonces, ¿forzosamente habrá contingentes? Sí, en el supuesto en el que estamos, si no abandonamos de pronto nuestro estado de la cuestión. Partimos de una experiencia, y de una experiencia llena; hemos partido de duraciones.

Notemos que, para establecer la idea de creación, forzosamente se supone un contingente que la establezca; y que esto no quiere decir que se dé necesidad metafísica al contingente, se trata sólo de una condición; porque al establecer la idea de creación, hace falta una creatura, pues si no hubiera creatura, no habría nadie preocupado por establecer nada. Indudablemente Bergson no llega a la idea de creación por

un raciocinio, sino por vía experimental, como vimos en la creación humana.⁶⁸

Se dirá que no se trata ahora de la creación, sino del paso anterior, esto es, del paso del contingente para llegar a la existencia de Dios.⁶⁹ Tal frase no haría sino confirmar lo dicho. Porque si se quiere llegar a Dios a partir del contingente, habrá que suponer forzosamente la presencia al menos de un contingente. Y de hecho procede así la prueba escolástica: se supone una experiencia del contingente, experiencia externa o interna, o ambas a la vez; al menos la contingencia del hombre que está tratando de probar la existencia de Dios, al menos la contingencia de sus actos de conciencia. De modo que la escolástica tampoco se apoya propiamente en la idea de la nada; parte de la experiencia de un contingente, como forzosa condición —lo cual, como hemos visto, no da al contingente ninguna necesidad metafísica— de modo que si no tuviera esa experiencia, recaería quizá en una forma del argumento ontológico, posibilidad que justamente rehúsa.⁷⁰

En resumen, consideramos que la crítica de Bergson, lejos de negar la contingencia y lejos de atribuirle la necesidad, viene a concordar, en el punto de partida —experiencia dentro de una realidad finita— con la escolástica, si bien sus caminos serán divergentes.

Queda por ver el movimiento que nos lleva, a partir de la experiencia vivencial de los contingentes, a buscar la explicación satisfactoria de su existencia y a encontrarla en la existencia de un ser absolutamente

68. Véase el capítulo décimo, el punto “la creación humana” en Jorge Manzano, “La emoción creadora” en *Xipe totek*, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Tlaquepaque, Jal., núm. 105, enero-marzo, 2018, pp. 7-19.

69. Esto hay que pensarlo desde el terreno escolástico, porque Bergson sigue otro camino.

70. Hay una “necesidad” de tipo concreto y existencial en lo que es contingente y precario: lo que es una vez, no puede no ser (o no haber sido). Ver André Marc, *La dialectique de l'affirmation*, Desclée, París, 1952, pp. 179-180; y es que nada hay tan contingente que no sea, de algún modo, necesario: “Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat”. Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, Nápoles, 1846, q. 86, a.3. Nota del editor. Nos fue imposible localizar la casa editora de esta edición utilizada por el autor.

necesario. La escolástica no usa aquí la expresión *creatio ex nihilo*; la usa en el segundo paso, de Dios a las criaturas, cuando determina la relación de dependencia en relación de creación, pero no en el primer paso, cuando partiendo de un ser limitado (no de la nada), llega a la existencia de Dios. Es claro además que no se trata de una experiencia en el sentido más preciso, y de sólo una experiencia: hay experiencia y reflexión.

Pues bien, este argumento no le gustaba a Bergson.⁷¹ Y no le gustaba porque según él quien argumentaba en esa forma había partido con un presupuesto equivocado, se había fijado no en la realidad más auténtica de ese contingente, sino sólo en “condensaciones” o “estados” de ese contingente: había notado dos estados diversos *A* y *B* del contingente, estados que no eran iguales, y en esto era en lo que hacía hincapié, pero dejaba escapar el movimiento del contingente; es más, lo consideraba como una debilidad del contingente y, por tanto, buscaba fundar, explicar, encontrar la razón suficiente de por qué se daba esa debilidad. ¿A dónde llegaría este argumento? Llegará, sí, a un Principio, pero a un Principio que no tendrá esa debilidad, esto es, llegará a un Principio que no dura; a un Principio cuya inmutabilidad podrá explicar y fundar la movilidad del contingente, movilidad que aparece como una degradación (no emanatista desde luego, Bergson no diría esto del argumento) o una debilitación del modo de ser del Primer Principio. Ahora bien, todas las consideraciones filosóficas le habían mostrado a Bergson que lo más consistente de la realidad era la duración: un movimiento, una actividad, pero un movimiento sustancial, recordemos, un movimiento pleno y simple a la vez; la duración no era una debilidad ni una caída. La finitud de la duración se manifestará no porque sea duración, sino porque es una duración de una determinada magnitud de tensión; de modo que Bergson no niega los contingentes en cuanto

71. No se ve claro si Bergson consideró este argumento tal como lo entiende la escolástica. De modo que el párrafo del texto supone simplemente la hipótesis de que Bergson lo hubiera considerado. La crítica bergsoniana iría dirigida más bien contra la forma de argumentación que lleva al *motor immovilis*.

tales, lo que niega es un contingente hecho “cosa” del cual no se podría llegar sino a un Principio “cosa”. Eso es lo que negaría Bergson, lo que no le gustaría del argumento.

En cuanto al principio de razón suficiente, ya hemos indicado que si bien no escribió ningún tratado sobre los primeros principios, sí los usó; y los usó mucho. Citamos dos ejemplos relacionados con nuestro tema. Usa el principio de no contradicción cuando prueba que la idea de la nada es contradictoria y usa, sobre todo, el principio de razón suficiente para llegar a la existencia y naturaleza de Dios: el profundo acuerdo de los místicos encuentra su razón suficiente en la existencia real de Dios.⁷²

Subrayé en un párrafo anterior el *según él*. ¿Parte la escolástica verdaderamente de esos presupuestos? Y hacemos la pregunta porque algunos escolásticos hicieron una réplica tan fuerte que dejaron para siempre la idea de que Bergson había tocado los argumentos escolásticos. ¿Eran realmente los argumentos de la escolástica los que Bergson criticó? Quizá fue una falsificación de la escolástica.⁷³ Se dirá entonces que debía haberlos estudiado mejor; y sí, es verdad, pero lamentablemente algunos de sus críticos escolásticos, en especial Tonquédec y Maritain, por no hablar de Lemaitre y de otros, pudieron darle una falsa idea de lo que era la escolástica. No que ellos no fueran escolásticos, pero leyeron la obra de Bergson como si la hubiera escrito un escolástico,

72. Henri Bergson, “Les deux sources...”, p. 262.

73. Ya hemos hablado de la interesante tesis de Madeleine Barthélemy-Maudale, quien afirma que Bergson no criticó al verdadero Kant, sino al Kant popular. También hemos citado a Albert Thibaudet y a André Bremond, que corrigen las opiniones de Bergson sobre los otros filósofos. Benedetto Croce se sorprendió cuando oyó de labios de Bergson que éste no había leído a Hegel. ¿Fueron entonces más bien imaginarios los adversarios de Bergson, y no los filósofos de la historia? No es punto de nuestra tesis. Pero sí parecen válidas las críticas de Bergson a las posiciones por él definidas. Hubiera sido muy difícil que Bergson hubiera profundizado en todas las filosofías, como lo hizo, por ejemplo, con Plotino, Berkeley y Spinoza. Primero, porque en su tiempo no se disponía de tantas monografías sobre estos autores, que han permitido, poco a poco, llegar a su comprensión más o menos justa. Segundo y, sobre todo, este estudio de profundización de autores es muy útil y necesario; y muy arduo también; “pesada tarea” que hace experimentar “el peso del arado y la resistencia del suelo”; pero Bergson tenía “otro cometido”. No tuvo tiempo siquiera para “ver pasar”, en la caverna, “sombras vanas”; sólo tuvo tiempo para contemplar “el astro deslumbrante”.

sin notar la enorme diferencia de terminologías. Y navegando con la bandera de la escolástica entablaron terrible batalla. Es verdad que con el tiempo se aminoró un tanto la impaciencia dialéctica de Maritain y Tonquédec, pero no del todo.⁷⁴

Volviendo a la escolástica, en ella, ¿se piensa así el argumento?, ¿considera el contingente como dos “estados-cosa” unidos por una realidad de segundo orden que sería el movimiento, y llega a Dios, por ese argumento, como a una “cosa”, esto es, intenta identificar en él cuanto en las creaturas fuesen “estados”, por simple supresión del “movimiento” (vida o acto, diría la escolástica)? Cuando la escolástica define la vida como una perfección por la cual el ser que se dice vivo es capaz de moverse a sí mismo, esto es, capaz de una operación inmanente, ve en esta operación un perfeccionamiento de la creatura. En Dios purificará esta noción y concebirá a Dios inmutable, sin movimiento, porque la escolástica entiende por movimiento el paso de la potencia al acto; y en Dios no podría darse este paso, pues se supondría una composición en Dios. Y sin embargo nada obsta para que diga que Dios vive, para que diga que Dios es acto puro.

Es más, el acto vital es perfectivo y, sin embargo, la concepción escolástica afirma la vida en Dios, pero al mismo tiempo dice que es absolutamente perfecto y, por tanto, que no se perfecciona, de nuevo en el sentido de que no pasa de la potencia al acto. Y usará en un sentido amplio esa auto-perfección característica de la vida cuando la aplica a Dios, para decir que posee en forma eminente cuanto las creaturas pudiesen alcanzar por el cambio. Ahora bien, el sentido del “movimiento” —tránsito de la potencia al acto— *no es* el sentido bergsonianos de

74. Se cuenta que en una reunión con motivo del Centenario de Bergson (1959), Tonquédec lo elogió; pero que terminó de pronto, diciendo que no había que exagerar. Por su parte, Maritain, en su reciente libro *Le paysan de la Garonne*, reserva la categoría de filósofo, de entre todos los hombres a partir de Descartes hasta nuestros días, sólo a Bergson (a Blondel le da una especie de *accèsit*). Pero esto no quiere decir que haya retirado sus críticas de *La philosophie bergsonienne* ni de *De Bergson à Thomas d'Aquin*. Jacques Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Desclée, París, 1966, p. 152.

movimiento. Aquí se trata de terminologías diversas. Y fue lo que no vieron muchos de sus críticos, entendieron el movimiento bergsoniano con contenido escolástico, sumamente preciso.

Y si Bergson veía en el “movimiento” de la escolástica el mismo sentido (más comprensivo) que él mismo le daba, es natural que no pudiera aceptar sus argumentos; pues al suprimir el movimiento en Dios se suprimía en él esa vida incesante que ya lo caracteriza en *L'évolution créatrice*.

Entonces, lo que la escolástica considera una debilidad no es la vida misma sino la finitud de la vida; también en la escolástica gustan los vivientes, ávidamente, “la copa de la vida”.⁷⁵ Como lo que parece a Bergson la realidad más consistente no es el *motus metaphysicus* de la escolástica, sino un movimiento sustancial, este “movimiento” bergsoniano se asemeja mucho, quizá se identifica, al menos en ciertos órdenes, al “acto” de la escolástica. No los identifico, indico simplemente una semejanza o, aun, una identificación, pero no en todos los órdenes; entre otras cosas, porque la concepción escolástica del acto y de la potencia es una teoría ya muy elaborada y Bergson no podría suscribirla en todos los pormenores. Pero si atendemos al contenido originario del acto escolástico, que es el de operación, se podrían disipar muchos malentendidos.

No es mi propósito comparar el bergsonismo con otras filosofías, ni en su conjunto, ni mucho menos en todos los aspectos en que pudieran compararse, no es el objeto de esta tesis, me he alargado mucho en ello sólo con el propósito de precisar mejor las posiciones bergsonianas. La originalidad fundamental de Bergson fue la de haber trabajado sobre la duración como un movimiento sustancial y de ver en ella la realidad más consistente. Pero no quiso hacer una escuela, ni dejar un “sistema”

75. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 222.

filosófico, irreductible a otros. El que es verdadero bergsoniano, como dijimos, no es el que repite sin más el *Magister dixit*, el que defiende a todo trance las “tesis” del maestro. Se trata más bien del espíritu filosófico. Se trata del método de experiencia y reflexión, de la experiencia integral. Para ello es necesario “instalarse en la duración” porque de otro modo se trabajaría sólo con vistas parciales de la realidad. Estas vistas parciales son las que producen escuelas filosóficas irreductibles. Y si se llegara a ejercitar una mirada totalizante no habría desacuerdos, dice Bergson. Ya no habría escuelas filosóficas sino *la* filosofía. Y la filosofía sería una obra de conjunto.

¿Pero es ésta una función exclusiva del bergsonismo? En realidad, todas las escuelas filosóficas se han interesado por *la* filosofía. El ideal pregonado por Bergson de una sola y auténtica filosofía, una obra de conjunto que avanza y se perfecciona por la participación de todos los filósofos, ¿no es una realidad? Es cierto que “nuestra duración”, sumamente dividida, no podrá quizá percibir sino los “estallidos divergentes” de un solo y mismo obús, no podrá ver sino un inmenso desorden de opiniones en las diferentes escuelas filosóficas; quizá nuestra duración no esté tan concentrada para ver una “armada al galope que galopa junto a mí”, sino que sólo la veo que galopa contra mí. Pero tal vez a un dios que viera todo desde lo alto —para usar otra frase de Bergson—,⁷⁶ le parecería todo esto muy simple; tan simple, “como la confianza de las flores que se abren en la primavera”. X

Bibliografía

Aquino, Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, Nápoles, 1846.⁷⁷

Bergson, Henri, *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. En esta colección se encuentran los siguientes escritos:

76. Henri Bergson, “Les deux sources...”, p. 220.

77. Nota del editor. Nos fue imposible localizar la casa editora de esta edición utilizada por el autor.

- “Introductions à La pensée et le mouvant”, pp. 1249–1482.
- “Les deux sources de la morale et de la religion”, pp. 979–1247.
- “L’évolution créatrice”, pp. 487–809.
- “Le possible et le réel”, pp. 1331–1345.
- “Le rire”, pp. 381–485.
- Bremond, André, “Réflexions sur l’homme dans la philosophie de Bergson” en *Archives de philosophie*, Centre Sèvres–Facultés jésuites de Paris, París, núm. XVII, 1947.
- Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959.
- Finance, Joseph de, “La négation de la puissance chez Sartre” en *Sapientia Aquinatis*, Congressum Thomisticum Internationale, Officium libri catholici, Roma, 1955, pp. 473–481.
- *Connaissance de l’être*, Desclée, París–Brujas, 1966.
- Fredegisus, “Epistola de Nihilo et tenebris” en Jacques Paul Migne, *Patrologiae Latinae Cursus Completus*, T. CV, Bibliotheca cleri universae, Petit–Montrouge, 1851.
- Guillon, Jean, *Génie de Pascal*, Aubier, París, 1962.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tubinga, 1953.
- *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Francfort, 1960.
- Jankélévitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- Jolivet, Régis, “À la recherche de Dieu. Notes critiques sur la théodiceé de M. Edouard Le Roy” en *Archives de philosophie*, Centre Sèvres–Facultés jésuites de Paris, París, núm. VIII, 2, 1931, pp. 1–87.
- Kierkegaard, Søren, *Il concetto della angoscia*, Sansoni, Florencia, 1953.
- Le Roy, Edouard, *L’exigence idéaliste et le fait de l’évolution*, Boivin, París, 1927.
- *Essai d’une philosophie première*, T. II. *L’Action*, Presses Universitaires de France, París, 1958.
- *Introduction à l’étude de problème religieux*, Aubier, París, 1944.
- *Les origines humaines et l’évolution de l’intelligence*, Boivin, París, 1931.

- *Le problème de Dieu*, L'artisan du libre, París, 1930.
- Lotz, Johannes Baptist, *Sein und Existenz*. Herder, Friburgo, 1965.
- Malebranche, Nicolás. “Entretiens avec un philosophe chinois” en *Oeuvres complètes*. Vrin: París, 1958.
- “Entretiens sur la métaphysique et sur la religion” en *Oeuvres complètes*, Vrin, París, 1965.
- *Recherche de la verité, Vol. II*, Vrin, París, 1946.
- Marc, André, *La dialectique de l'affirmation*, Desclée, París, 1952.
- Maritain, Jacques, *Le paysan de la Garonne*, Desclée, París, 1966.
- Platón, *Le Sophiste*, Les Belles Lettres, París, 1925.
- *Théétète*, Les Belles Lettres, París, 1924.
- Rideau, Emile, “Actualité de Bergson” en *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, núm. 327, 1967, pp. 638-653.
- Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943.
- Schoockii, Martini, *Tractatus philosophicus de nihilo*, Typis viduae Edzardi Agricola, Groninga, 1961.
- Thibaudet, Albert, *Le bergsonisme I*, Nouvelle Revue Française, París, 1923.

Hacia una realización de la(s) justicia(s): *Los espacios de la contingencia*

Carlos Alonso Grande Aldana*



Recepción: 30 de mayo de 2017
Aprobación: 12 de julio de 2017

Resumen. Grande Aldana, Carlos Alonso. *Hacia una realización de la(s) justicia(s): Los espacios de la contingencia.* ¿Cómo es que con maneras tan sofisticadas de concebir una teoría de la justicia su realización termina por ser su mayor problema? El presente ensayo propone una lectura que dé cuenta de los principales problemas de la modernidad que entreveran las fallas sistémicas del capitalismo y sus implicaciones para una realización de la justicia. Finalmente, se reflexiona sobre la contingencia y las consecuencias que tendría asumirla.

Palabras clave: Contingencia, sistema, justicias, espacio, *haber*.

Abstract. Grande Aldana, Carlos Alonso. *Toward a Realization of Justice(s): Spaces of Contingency.* How can it be that after sophisticated efforts are made to conceive of a theory of justice, its realization proves to be the biggest problem? This essay proposes an interpretation that identifies the main problems of modernity that permeate the systemic failures of capitalism and their implications for a realization of justice. Finally, the author reflects on contingency and the consequences of assuming it.

Key words: Contingency, system, justices, space, *having*.

* Profesor de Filosofía del Instituto de Ciencias, estudiante de la Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales. ic685139@iteso.mx

Ay, ¿a quién podemos entonces recurrir? A los ángeles no, a los hombres, no, y los animales, sagaces, se dan cuenta ya de que no estamos muy seguros, no nos sentimos en casa en el mundo interpretado.

ELEGÍA I. RAINER MARÍA RILKE.

Judith Butler toma como punto de partida para su ensayo *Dar cuenta de sí mismo* una cita de Adorno, la cual retomo como apertura para el mío: “Probablemente podamos decir que las cuestiones morales siempre surgen cuando las normas morales de comportamiento dejan de ser obvias e indiscutidas en la vida de una comunidad”.¹ La preocupación de Butler es más que explícita: ¿cuáles son las condiciones para plantear una filosofía moral dentro de los marcos sociales contemporáneos? El análisis de esta pregunta es lo que me ocupará en estas pocas páginas, que después de varias cinceladas, podría quedar de la siguiente manera: ¿cómo se realizaría “La Justicia” llevando al extremo a la contingencia? La meta es llegar a reformular la pregunta misma.

Butler, siguiendo con su reflexión de Adorno, dice: “[...] el *ethos* colectivo instrumentaliza la violencia para mantener la apariencia de su carácter colectivo”,² y en palabras más propias: “[...] el problema no radica en la universalidad como tal, sino en una operación de esa universalidad que no es sensible a la particularidad cultural ni se reformula a sí misma en respuesta a las condiciones sociales y culturales”.³ La conjunción de estas tres citas nos lleva a que, si tenemos que preguntar por las condiciones de posibilidad de la filosofía moral enmarcada en las circunstancias prácticas —que es lo mismo que preguntar cómo es que se daría una filosofía moral *en la contingencia*—,⁴ es precisamente

1. Judith Butler, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, p. 13.

2. *Ibidem*, p. 15.

3. *Ibidem*, p. 17.

4. Esta noción de *contingencia* es de capital importancia como hilo conductor para nuestro presente ensayo, como se verá en su momento con una interpretación de Hegel y sus consecuencias derivadas; por el momento me limito a señalar que la contingencia es ese estatus de mera posibilidad, habiendo renunciado a todo fundamento metafísico, que posibilita y requiere de numerosas interpretaciones a falta de la ya mencionada unívoca mirada metafísica.

porque ya no hay moral alguna, como lo expresa bien la cita de Adorno. Queda clausurada la morada y, como consecuencia, cualquier intento de comunitarismo, cualquier apelación a un sentido donado y unitario. En todo caso, si se niega melancólicamente esta pérdida diría que la pregunta podría leerse de una manera más poética: ¿cómo habitar la casa en ruinas? O, lo que es lo mismo, ¿cómo habitar la contingencia? Preguntamos, sí, porque estamos en la intemperie abismal de la modernidad y sólo nos queda la pregunta y la búsqueda de modos de habitarla, es decir, llevar la pregunta al extremo.

¿Cómo se perdió la casa? ¿Por qué entrecomillamos “La Justicia”? Para responder rigurosamente tendríamos que valernos de muchas hermenéuticas y muchos libros que han desarrollado e interpretado la historia de la filosofía. A riesgo de ser demasiado sucintos, digamos que el proyecto ilustrado, representado aquí por Kant y Hume, consistía en la primera palabra de uno de los libros más importantes de la historia de la filosofía: *Crítica de la razón pura*. La interpretación a la que apelamos para nuestros propósitos es la que entiende por *crítica* el afanoso intento de demarcar los límites de la razón. El criticismo kantiano, en este sentido, afirma que la razón no lo puede todo y que con ese límite y esa distancia hay que vivir. Dicho de una manera filosóficamente canónica: no se puede conocer la cosa en sí.⁵ Hume —las más de las ocasiones habitando en el ostracismo de la historia de la filosofía— es probablemente más agudo que Kant al sostener que “[...] las distinciones morales no son producto de la razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral”.⁶

5. “Hemos pretendido afirmar que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica; que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan [...] El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2013, pp. 82–83.

6. David Hume. *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid, 2005, p. 620.

Esta pequeña revisión de las tesis de Kant y de Hume permite constatar que la Ilustración, en términos muy gruesos, no terminó por realizarse como proyecto y, como era de suponerse, lo que sucedió fue que anhelamos llegar al límite: por usar las expresiones ya usadas, el idealismo alemán borró los límites de la razón e hizo de ésta algo activo. Dicho también canónicamente: se aprehendió la cosa en sí. Era la pretensión de aprehender la Totalidad, escrita ya en mayúsculas, la Razón. Ese momento culmen (expresado con Hegel) es, también, la caída total, puesto que a partir de ahí el *todo* se identificó con la *nada*: la Razón, la Universalidad, al hacerse una misma tuvo que abrazar a la contingencia, al fracaso, que ni Fichte ni Schelling quisieron tomar a pesar de que ninguno de los tres representantes del idealismo había errado en su intento de aprehender al Absoluto.⁷

A partir de ahí todas las disquisiciones morales y sociales se volvieron una cuestión de echar a andar al aparato más sofisticado que el ser humano había creado: el motor de la Razón. En este sentido, y retomando la reflexión inicial de Butler con Adorno, al ya no haber pregunta por la Razón, al ser ésta la *operación* que domina todo, podríamos decir que “la Razón se hizo moral”⁸ y, bajo esa perspectiva, ¿qué morada puede ser hogar si el techo, los muros y la puerta no se alcanzan a distinguir, si lo que hay son sólo sicomoros que entreveran la luz de infinitas estrellas muertas en el tiempo? Fue entonces que los “La”, los “El” seguidos de un sustantivo, resaltando su unidad inequívoca con mayúsculas, tomaron el control: “La Razón”, “El Progreso”, “La Justicia”, “La Sociedad”: llevar a su máximo esplendor a la Razón nos dejó con—en el Nihilismo y, en el contexto al que estoy haciendo alusión, con un fuerte desconsuelo.

7. Es importante recalcar que bajo la interpretación que estamos realizando, ninguno de los tres representantes del idealismo alemán erró en su intento de llevar al límite la razón. Al percatarse de que ese intento implicaba de suyo una falla connatural de la razón misma (como se seguirá reflexionando en las siguientes líneas), Hegel fue el único que decidió asumirla como parte intrínseca del sistema mismo. *Cfr.* Nota 4 de este ensayo.
8. Como veremos, no habrá a partir de este punto una realidad separada de la idealidad: idea y realidad se vuelven una *identidad*.

Como no me propongo hacer una hermenéutica aguda, exhaustiva y precisa de la historia de la filosofía, mas sí tomar en cuenta sus inexorables consecuencias contemporáneas, diré que el meollo del asunto fue que la idealidad se patentizó en la realidad y, a raíz de esto, lo que sucedió fue un cortocircuito, una *disrupción* que se alimenta a sí misma y que tocó el pináculo erigiéndose en la forma de capitalismo, donde las cosas tienen valor y precio porque, en el fondo, no valen nada.⁹

La falla intrínseca de la Razón que se expresa con el Sistema y con—en el nihilismo, es básicamente que si la razón ha de serlo todo, tiene que hacer del todo la contingencia y, por tanto, “La Justicia” (y cualquier aparente unidad) implica las justicias, la “necesaria fragmentación”¹⁰ contingente. En estos términos, la realización de “La Justicia” implica, *necesariamente*¹¹ su irrealización, su reverso, puesto que la idealidad está en constante pugna con la realidad para arrebatarle su lugar. Porque, ¿qué es la idealidad en sí misma? *Nada*. Es parte connatural del sistema que, para que haya justicia, tenga que haber injusticia. Este reverso es intrínseco a todo el sistema. Como dice Foucault: “Es sin duda prudente no tratar acerca de la racionalización de la sociedad o de la cultura como un todo, sino analizar este proceso en varios dominios: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad”.¹²

Este reverso que Foucault expresa como locura, sexualidad, crimen, es de capital importancia para nuestros propósitos: todo lo sometido, lo que no tiene nombre, los hombres y mujeres reducidos a número, la mano de obra que sólo es mano de obra, los marginados, los que no tienen rostro, todo ese remanente que queda oculto y, sin embargo, es

9. Para ahondar en el tema del capitalismo forzosamente tendríamos que desarrollar una hermenéutica de Marx, cuestión que nos excede en estas pocas páginas. Nos limitamos a señalar que, para nuestra interpretación, identificamos capitalismo con nihilismo porque ambas expresiones denotan el punto álgido de la falla connatural del sistema: la contingencia. *Cfr.* Notas 4 y 7 del presente ensayo.

10. Inquiriendo más sobre la cuestión, el punto es cómo se expresa con este sustantivo y su epíteto: al apodíctico carácter irresoluble le es concomitante, indefectiblemente, su multiplicidad, su fragmentación.

11. Es necesario resaltar el valor apodíctico, *cosificante* y riguroso de la racionalización.

12. Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Alción, Buenos Aires, 1996, p. 19.

lo que sostiene la marcha del sistema. El sistema para ser sistema tiene que someter, y eso es simple y clara muestra del contractualismo. Si hay un contrato es porque nuestra palabra como hombres y mujeres y, por así decirlo, nuestro “honor” no vale nada; lo que ha de valer es nuestra subordinación al Estado y, en consecuencia, nuestra faz ahora, en vez de ser tomada como subjetividad particular e irreductible, es sólo una imagen recalcitrante de una *ID* (identificación del ciudadano), porque ser ciudadano es sinónimo de ser criminal en potencia.¹³ Butler no se equivoca al decir que la universalidad *per se* no es violenta (puesto que, como ya vimos y a continuación retomaremos, la idealidad en sí misma no es nada, la razón de suyo es amoral, siguiendo a Hume), pero puesto que todo lo que *opera* en el sistema es vínculo racional, termina siendo un mecanismo de *poder* y de *control*, como Foucault desarrolla hondamente. Por tanto, y ésta es un poco la paradoja, se es criminal, en el fondo, porque se falta al contrato (que, de suyo, implica un despojo, un sometimiento) y no al valor propio de una persona; porque el crimen implica una falta para todos los que participan del contrato más allá de que se haya realizado bajo circunstancias particulares. Éste es todo un tema que, desgraciadamente, sólo puedo tocar de soslayo.

Lo que me ocupa, pues, habiendo dicho todo lo anterior, es retomar la pregunta por la realización de “La Justicia” llevando al extremo la contingencia y profundizando en ella. Antes de continuar, una aclaración imprescindible: de lo que sigue no trato en modo alguno de elaborar una reflexión que “salga”, “denuncie”, o “impela” de manera “pseudorevolucionaria” a derrumbar al sistema (nada más “prosistema” que eso); por el contrario, lo que sigue es un intento de pensar el sistema en su máxima expresión, llegar al paroxismo de la falla connatural del sistema horadando en la oscuridad, en lo innombrable, en aquellas vi-

13. “Ahora la identidad no es algo que concierne esencialmente al reconocimiento y al prestigio social de la persona, sino que, en cambio, responde a la necesidad de asegurar otro tipo de reconocimiento, el del criminal reincidente, por parte del agente de policía”. Giorgio Agamben, *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011, p. 70.

das soterradas en el olvido donde el poder se ejerce tan pulcramente: horadar en la *disrupción* que sostiene al sistema, en lo más horrendo y misterioso de ese anhelo que se llamaba ser humano.

Ya dijimos que “La Justicia” es irrealizable o, dicho de una manera más precisa, se realiza en injusticia; ya vimos también que esa aparente unidad conlleva su inminente disgregación en multiplicidad, en *justicias*. “La Justicia”, al igual que todas las unidades y discursos de verdad que se dan al interior del poder, se da contenidos a ella misma, es ella “la verdad” y, por tanto, el discurso regulador de todo lo que tiene que cuadrar con él mismo. Lo anterior, además del explícito foucaultiano, tiene implicaciones muy importantes en términos de Hume: ¿*mi* interés, *mi* querer, es de verdad *mío*? ¿No será que *mis* intereses y querer, dentro de todas estas relaciones de poder y de sistema, han sido troquelados en función del discurso dominante? ¿No es esto una manifestación más de la muerte del individuo? Nuestros querer son sólo estelas del poder. En realidad es una represión a lo más misterioso y hondo de nuestro ser, a nuestra propia indeterminación (“quiero porque quiero”, y nada más, diría Hume). El espejismo del “Yo” (y de su aparente interés) “vale” en tanto que empata con el interés del sistema. ¿Y cuál es el interés del sistema, si ya vimos que el sistema es capitalismo y el capitalismo es nihilismo?

Y entonces es cuando tenemos que recordar la pregunta que retoma Foucault de Nietzsche: “Pues aquí, en aquel que *tiene* el discurso y, más profundamente, *detenta* la palabra, se reúne todo el lenguaje. A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé [...] quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada es la palabra misma —no en el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario—”.¹⁴ En realidad, esta cita es el punto de inflexión, como bien recalca el propio Foucault, de toda la filosofía contemporánea, en esa

14. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2010, p. 319.

distancia incontestable entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta de Mallarmé. Este ensayo es un intento más de respuesta o incluso de reformulación de esa pregunta.

Entonces, ¿quién habla? No el poder. El poder se ejerce, se autoejerce y, cuando mucho, *nos posee*. Se vive y se *habita* en el poder, irremediablemente. Pero como vimos al principio de esta reflexión, este *habitar* no implica algo así como una “casa”:¹⁵ habitamos la multiplicidad de todos los lenguajes, de todos los discursos y, en lo que nos compete más específicamente, de todas las justicias. Habitar la multiplicidad es habitar la contingencia, pero aún no hemos llegado a la raigambre del asunto. La tesis de Merleau-Ponty, “el cuerpo, más que estar en el espacio, habita en él y, ulteriormente, en el vacío”,¹⁶ expresa cómo se desenvuelve el cuerpo en el *Espacio* dominado por las relaciones de poder. El cuerpo habita en el vacío puesto que está *controlado*, puesto que es *objeto*. El espacio como vacío es precisamente “El Espacio”, el *corpus* mismo, todos los cuerpos y, a la vez, ninguno. Si preguntamos en esta clave otra vez: ¿quién habla? de nuevo tenemos silencio, objetos sin voz. Intentar darle una significatividad a esta pregunta nietzscheana y, por extensión, a nuestra pregunta por la contingencia y las justicias, implica preguntar por el *haber* mismo; no ya por “El Espacio”, sino por los espacios, donde los cuerpos ya no sean vacío. Para desentrañar un poco más la pregunta inicial de cómo se realizaría “La Justicia” desde una noción aguda de la contingencia es necesario volver a poner sobre la mesa dos veces más la pregunta nietzscheana en la que me he apoyado.

En un primer nivel, he dado cuenta ya de que esa pregunta en realidad sólo se realiza renunciando a la universalidad y apelando a las parcelas, a *las justicias* y, más profundamente, a la imposibilidad y a la completa

15. Y es que *habitar* ya no lo entendemos aquí como estar en una morada (moral), firme y unificada, como se veía al principio del ensayo, sino que, después de las interpretaciones efectuadas, habitamos irremediablemente ya en la multiplicidad, en la contingencia, en la falla connatural del sistema.

16. La cita de Merleau-Ponty y esta interpretación fueron extraídas de Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid, 2010, p. 136.

incertidumbre de que tales justicias en efecto se realizarán porque, para hacerlo, tienen que asumir todas las relaciones de poder y de sistema que se han tocado hasta ahora. En pocas palabras —y como reza el epígrafe que escogí de uno de mis poetas predilectos para esta reflexión—,¹⁷ nos quedaría habitar la casa *interpretándola*, haciendo hermenéuticas consistentes que permitan, aun en la más ingente intemperie de la contingencia, realizar lo que esté a nuestro alcance para asumir las justicias, siempre inacabadas, y aun a sabiendas de que la misma interpretación, la misma panorámica puede ser fútil, como ahora todo de hecho lo es. Aceptar, en otras palabras, la finitud y el irremediable estado efímero y volátil de todas las cosas y de todas las maneras de verlas, de nosotros mismos, y ya no sentir por ello una extraña clase de melancolía arraigada que nos haga pensar que la podredumbre que nos toca vivir ahora es un infierno. Es lo que hay, y hay que asumirlo. Si de nuevo planteamos en este primer nivel la pregunta ¿quién habla?, diríamos que, y no hay de otra, “nosotros”: “yo”, “tú”; responderíamos con la fugacidad del lenguaje fragmentado pero sin escapar de éste, con la ilusión efectiva de que ese “yo” tan volátil es lo que me queda para tratar de responder, aunque sea de una manera estentórea, a la pregunta. Esa representación tan moderna, de la cual no podemos, ni podremos, escapar. Saber que todo discurso se va a morir. Aceptar que la verdad, en el sentido en el que ahora la hemos manejado como mero mecanismo de poder o como poder mismo, nos fragmenta, nos escinde, nos carcome aunque no nos demos cuenta. Habría que buscar una significatividad más profunda para esa verdad, pero no ya apelando a quimeras metafísicas que se disolvieron hace mucho, y a sabiendas de las mareas infinitesimales de significados de nuestra vida y la de los otros.

17. Hay que aclarar las cosas para no pensar que nuestro poeta, Rilke, nos hace un guiño explícito que nos mueva a hacer hermenéutica. En este punto desentendiéndome de la careta filosófica y poniéndome la poética, considero que el valor poético del verso mismo (*no nos sentimos en casa en el mundo interpretado*) nos invita a sumergirnos en el mar del verso, invitación, ora plausible, ora reprochable —en el fondo no lo sé—, que tal vez comulgue con la reflexión final del texto.

En un segundo nivel, y ya asumida la contingencia hasta ese punto, sólo quisiera especular, por último, sobre el *haber* mismo. ¿Es que acaso hemos llevado y pensado hasta el extremo a la contingencia? ¿Nos hemos zambullido lo suficiente en el abismo de lo que llamábamos ser humano? Estrictamente, la contingencia llevada a sus consecuencias últimas implica la indefinición total: nada más cercano al ser humano a pesar de la cosificación del sistema. Para esto retomo la noción del *hay* de Emmanuel Lévinas: “*Ni nada ni ser*. A veces empleo la expresión ‘el tercero excluido’. De ese ‘hay’ que persiste no se puede decir que es un acontecimiento *de ser*. Tampoco se puede decir que es *la nada*, aunque no haya ninguna cosa. *De l’existence à l’existant* intenta describir eso tan horrible, y lo describe, por lo demás, como horror y enloquecimiento”.¹⁸ En este sentido, podríamos decir que esta noción de *hay* es algo así como lo irracional de lo irracional, aquello donde, cabalmente, el mundo construido por la racionalidad intenta someter esta noche de locura que por definición es indefinible.

Las disquisiciones del todo y la nada implican, y éste es uno de los signos de nuestra modernidad, que los discursos girarán en torno al fortalecimiento o desmembramiento de las verdades.¹⁹ La razón ha sometido a lo irracional, y decimos “irracional” porque no tenemos otra manera de describir eso tan horroroso e inefable; por ello es que es imposible captar su dimensión, puesto que va más allá de ser magnitud y, en consecuencia, porque nunca es un sometimiento total. Para ser precisos y consistentes, este *hay* ni siquiera tendría que presuponer un más allá o un interior del fondo de la cuestión; vaya, ni siquiera un *fondo*. Si volviéramos a preguntar ¿quién es el que habla? no habría respuesta alguna, puesto que lo que emana de ese *hay* no puede ser discurso alguno. Valgámonos de la expresión *indefinición pura*. Aquí ni las elaboraciones ilusorias bastan. No hay un “yo”, “tú”, u “otro”. Es algo mucho más drástico. Tratando de abonar al argumento podríamos

18. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2008, p. 44. El subrayado es mío.

19. No se olvide que una verdad siempre tiene su correlato.

apelar, tal vez, a una clase de *yo fragmentario*, de un *yo escindido*, que ponga en tela de juicio que la fenomenología conjunta la sucesión de representaciones en una unidad, en una conciencia. Sin embargo, esto sigue siendo vacío ya que, aunque el *espacio* donde se desenvolvería ese *yo fragmentado* es un espacio de suyo también fragmentado, no podríamos siquiera hablar de un *yo fragmentado*, porque el *yo* sigue presuponiendo, a fin de cuentas, una unidad y no una multiplicidad. Ni la misma unidad ni la multiplicidad bastan para ahondar en este vasto mar que trato de dilucidar aunque sea un poco; sólo queda, entonces, pensar la posibilidad de que este extremo de la contingencia, este *hay*, territorio inhóspito donde habitan nuestras indefiniciones, podría dar pie a seguir pensando la contingencia de una manera más aguda, pero con el irremediable resultado de que no podremos escapar de la palabra, de una vida conciliada sin verdad. Tal vez podamos hablar entonces de una *fenomenología disruptiva* que se ocupe de explorar este *hay*. Pero ni siquiera sé si eso dará fruto alguno; y, mucho menos aún, si tal intento merecería el nombre de fenomenología. ✕

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Desnudez*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2011.
- Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo: Violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2010.
- *¿Qué es la Ilustración?*, Alción, Buenos Aires, 1996.
- *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 2000.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2013.
- Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid, 2008.
- Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid, 2010.

Finitud, violencia, acogida, esperanza*

Dr. Pedro Antonio Reyes Linares, SJ**



Recepción: 2 de febrero de 2017
Aprobación: 13 de diciembre de 2017

Resumen. Reyes Linares, Pedro Antonio. *Finitud, violencia, acogida, esperanza*. La intención del artículo es acercarnos al diálogo contemporáneo que, a partir del pensamiento fenomenológico existencial de Heidegger sobre la finitud de la existencia humana, ha encontrado vías de pensamiento que permiten mantener la tensión hacia la realización ética y política, amenazada en nuestro tiempo por la violencia de modelos antropológicos y sociales unidimensionales. Pensadores como John Caputo, Adriana Cavarero, Jacques Derrida y Xavier Zubiri han propuesto la sobreabundancia como carácter fundamental de la afectividad en que se constituye la humanidad, y que da la clave para repensar la historia como ámbito de creación de un ambiente humano de acogida, confianza y esperanza que como una fuente constante e insondable posibilita la realización siempre nueva de la vida interpersonal. *Palabras clave.* Finitud, ética, política, fenomenología, afectividad, historia.

Abstract. Reyes Linares, Pedro Antonio. *Finiteness, Violence, Welcoming, Hope*. The intention of the article is to introduce readers to the contemporary dialogue based on Heidegger's existential phenomenological thinking about the finiteness of human existence that has opened up lines of reflection that keep us focused on achieving ethical and political realization, which are threatened in today's world by the violence of one-dimensional anthropological and social models. Thinkers such as John Caputo, Adriana Cavarero, Jacques Derrida and Xavier Zubiri have proposed superabundance as the fundamental character of

* Filosofía en el Fondo, ciclo de conferencias 2016, *Tiempo e historia. Filosofía y experiencia de finitud*, Librería José Luis Martínez del Fondo de Cultura Económica, 19 de octubre de 2016.

** Profesor del ITESO. parl1974@gmail.com

the affectivity in which humanity is constituted, and that provides the key for rethinking history as the setting of creation of a human context of welcoming, trust and hope, as a constant and unfathomable source that makes it possible to realize and constantly renew interpersonal life.

Key words. Finiteness, ethics, politics, phenomenology, affectivity, history.

En la filosofía actual el tiempo y la historia se han remitido a la manera propia de realidad que somos las personas humanas. Desde hace casi más de un siglo, y retomando voces todavía más antiguas, se ha descrito al ser humano en términos de tiempo, desde la paradoja de la impermanencia del presente y la irrealidad del pasado y del futuro, que quedan, uno sólo en el modo del recuerdo y el otro en el del proyecto. Las investigaciones releídas creativamente por Heidegger a este respecto nos pusieron delante del ser humano como uno que se trae a sí mismo a la existencia, anticipándose proyectivamente desde el futuro, definiendo un modo de estar en las cosas, en el mundo, y reconfigurando en ese proyecto todo lo sido, tanto su pasado como el modo de quedar en ese casi punto impermanente que en lenguaje coloquial llamamos yo, y que no es sino contingencia evanescente en cada proyección. Pero el proyecto sólo es posible en el horizonte de sentido y cualquier esfuerzo por dar consistencia a lo logrado trae consigo la definición última de ese horizonte, la muerte como desfondamiento radical de todo lo que pudiese entretenernos en la fantasía de la permanencia, y la exigencia igualmente radical de asumir con algo que suena a arrojado en el primer Heidegger y como serenidad en el segundo, la condición contingente de la existencia.¹

Fueron estos desarrollos los que hicieron que el pensamiento empezara a reconocer que la finitud, más que un hecho en la existencia, era un modo de ser. No se trataba de algo que nos aconteciera, sino del modo

1. Es muy difícil un resumen tan apretado de la filosofía de Heidegger, particularmente su antropología, que no resulte inadecuado. Resulta indispensable sugerir la lectura directa de su *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2016, y acompañarlo del comentario crítico que John Caputo hace en su *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press, 1988. Ver especialmente los capítulos III y VII.

más propio que nos definía, lo que realmente nos hacía humanos. Ser finitos era nuestra definición más propia. Y la definición de ese modo de ser parecía quedar irremediabilmente ligada a la muerte, como última condición de la existencia. Ser finito era ser mortal, y en ese modo de ser habría de definirse no sólo toda situación de nuestra vida biográfica e individual sino también la historia, ya no como el conjunto de hechos que subyacían a toda existencia humana, sino como el contexto y horizonte que el ser contingente incorporaba, como límite y posibilidad, en su proyección, manifestando lo que en ese contexto era posible hacer, hasta que las posibilidades alumbradas por la primera contingencia del ser, su propio aparecer como ser, que siempre se daba en ese modo definido, no dieran ya para otra cosa, sino para su cristalización y fosilización, repetición incesante de la posibilidad, con el mínimo de variación. El análisis de Heidegger se tornaba apocalíptico.² La historia se convertía en la descripción de una “época” del ser, amanecida en el poema de Parménides y ya fosilizada en nuestra modernidad y posmodernidad técnica.

Lo que quisiera compartir son algunas reflexiones que reconocen su deuda con autores y autoras que han dialogado con esta propuesta de Heidegger y han encontrado caminos insospechados para seguir pensando nuestra finitud de un modo tal que nos permita una visión diferente de la historia, desautorizando la lectura meramente apocalíptica y abriendo las posibilidades de mantener la tensión humana por el pensamiento y la realización ética y política. Entre los nombres que quiero recordar, a modo también de invitación para que los convirtamos en parte de nuestra literatura de consulta y cabecera, están Jacques Derrida, especialmente en la relectura y apropiación que de él ha hecho John Caputo en sus obras *Hermenéutica radical* —de la que esperamos pronto contar con su traducción publicada— y *La debilidad de Dios*, ya traducida en Ediciones Prometeo; Adriana Cavarero, cuya

2. John Caputo, *Radical Hermeneutics...*, capítulo VI: Hermes and the Dispatches of Being.

obra *Para más de una voz*³ espera todavía su traducción al castellano, para que podamos apreciar su discusión con Derrida sobre la importancia de la consideración vocal y expresiva de la persona (de la mano de las reflexiones de Merleau-Ponty) y la exigencia de reconocimiento de la unicidad que plantea; Anthony Steinbock, quien retomó lo que varios estudiosos de Husserl habían venido apuntando desde los años setenta, sobre la importancia de la afectividad y los estudios sobre la intersubjetividad en el último periodo de la vida del pensador alemán, para recuperar una visión más integral, generativa y menos subjetivista de su fenomenología;⁴ Hannah Arendt y su insistencia en la recuperación del carácter natal de la existencia humana y de la socialidad de esa natalidad,⁵ y Xavier Zubiri, cuya insistencia en la alteridad real en el acto mismo del sentir tiene ecos de la discusión que él mismo mantuvo con Heidegger, en tiempos tal vez demasiado tempranos y encerrados en la España franquista para ser reconocidos en toda justicia en el resto del mundo filosófico, pero que, a mi modo de entender, guarda mucha cercanía con estas posiciones.⁶ Apoyado en la reflexión de estos pensadores y pensadoras, arriesgando un ejercicio de relectura, espero poder ofrecer una interpretación de lo que podríamos entender hoy por un pensamiento desde la finitud que nos replantee el problema de la historia y de su originalidad.

Volvamos pues al hilo de pensamiento con que iniciamos este documento. Es a esta visión apocalíptica a la que Caputo señalará como una desviación en el proyecto que Heidegger había abrazado, más que

3. Adriana Cavarero, *For More than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford University Press, Stanford, 2005.
4. Anthony Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995. Col. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy.
5. Para una consideración complexiva del concepto de natalidad y su relación con la socialidad e, incluso, con la ontología política, ver Pablo Bagedelli, "Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política", *Revista SAAP*, vol. 5, núm. 1, enero-junio de 2011, Buenos Aires.
6. Para un tratamiento más completo de esta discusión de Zubiri con Heidegger y su resultado en la propia obra zubiriana, ver Pedro Reyes, *Sobre la disyunción. Una clave fenomenológica en la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri*, Tesis doctoral de Filosofía, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2015.

creado, con sus primeras investigaciones, deudoras ya del mismo proyecto husserliano de fenomenología (por lo menos en su insistencia en el necesario trabajo incesante, y en principio interminable, de constitución del sentido por medio de la interpretación) y de la insistencia kierkegaardiana en el análisis de la existencia humana como una apertura constante a la elección de sí mismo, sin garantías, sino en temor y temblor. Privilegiando sólo la posibilidad apocalíptica, Heidegger habría olvidado las verdaderas lecciones que le habían precedido y que, de seguir las, podrían haber mostrado la riqueza de posibilidades en el proyecto original. La lectura apocalíptica de la época era, tal vez, la última escapatoria al temor y temblor de la existencia. Es por ello que Caputo titula a su obra *Hermenéutica radical*, precisamente recuperando esas raíces que permitirían otra manera de considerar lo finito, abrazando de una manera más total su contingencia, su carácter siempre alumbrador de posibilidades, marcado, más que por la angustia, por el gozo gratuito de dar esas posibilidades y, en ellas, darse en lo más propio de su ser. Es este carácter iniciante, naciente, el que quisiera recuperar ahora.

Volvamos, pues, a la consideración de la impermanencia del “ahora”, del presente, clásica desde los análisis de Agustín de Hipona en el libro XI de sus *Confesiones*.⁷ Es verdad, cada “ahora” pasa, sin que seamos capaces de detenerlo queda invariablemente transformado en su modo de ser: deja de ser presente y es pasado, inalcanzable ya en la misma manera en que se presentaba. La mismidad y la presencia nos muestran aquí su fantasía, que hace engañoso cualquier intento de fundarse en ellas. Derrida, a quien Caputo sigue de cerca, ha mostrado la imposibilidad de una metafísica de la presencia, pero ha ido más allá en su análisis, al recuperar, en lo que queda del paso inapresable de la presencia, una huella, un resto, que no ha podido ser atrapado en el sentido constituido para reunir ese paso en una figura fija a la cual

7. San Agustín, *Obras completas de San Agustín II: Confesiones*, BAC, Madrid, 2013.

confiar nuestra certeza. Decimos, “lo que pasa es esto” y pretendemos que el “esto” represente perfectamente lo que ha estado en la presencia, y no es así. El “esto” nos marca el sentido que constituye nuestra propia proyección y en el que lo que ha pasado queda inmerso, reconfigurado y constituido de alguna manera. Pero una exploración fenomenológica de cómo aparece ese “esto”, como la que Derrida emprende en *Voz y fenómeno*,⁸ y antes, con un lenguaje mucho más escolástico, en su trabajo de habilitación sobre la génesis en Husserl, recientemente publicado en castellano,⁹ deja testimonio de algo más: un fondo afectivo que no ha quedado reducido, que está ahí en el “esto”, como fuente de ese “esto” pero sin perder ese carácter de ser fuente, de ser “más” que lo que el “esto” puede reunir: es un vibrante principio en el que descansa toda constitución de presencia, o el que precisamente hace imposible toda posibilidad de descanso en la presencia. Está haciendo posible la reunión que el “esto” representa, pero inmediatamente es posibilidad de deconstrucción de esa representación para dar incesantemente, una y otra vez, representantes igualmente válidos y posibles. En cada sentido dado quedamos por dar, deudores de lo que ahí esté por venir.

Es este fondo afectivo, antiguo compañero en resistencia en la historia de una filosofía que pretende perfecta certeza, el que ha sido llamado “resto” en diferentes propuestas. La sensibilidad no parece quedar formalizada en la elaboración intelectual que se pueda hacer de ella, porque no consiste únicamente en datos para la intelección, sino que tiene un estatuto propio, la afección, que no puede ser meramente contenida en una configuración. Mantiene su fuerza, su capacidad generativa, de modo que lo que se presenta como objetividad o como subjetividad queda siempre como correlativo en ese fondo previo, vivo, de la afección, sin poder ser encerrados en sus respectivas formalizaciones. La distinción de mundo y vida, fundamental desde los primeros trabajos

8. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-textos, Valencia, 1993.

9. Jacques Derrida, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2015.

de Husserl, toma aquí una densidad y un carácter de fundamentalidad que parecía le había sido injustamente negado en los desarrollos fenomenológicos tanto de Heidegger como del mismo Husserl en la etapa del primer libro de *Ideas* y hasta las *Meditaciones cartesianas*.¹⁰

Las conclusiones que Derrida extrae de este descubrimiento permiten repensar en sus mismas raíces lo que significa la finitud. No precisamente la muerte, sino el carácter naciente que se abre en cada “materia” afectiva. En cada definición, en cada paso de nuestro camino se mantiene la “materia” como una apertura, no sólo formal sino concreta, a lo que haya de venir. Pide, nos solicita, diría Derrida, acogerla, recibirla de alguna forma, que ella misma motiva y permite, sin que se agote en ella su capacidad generativa. Con esto, toda definición marca, a un tiempo, su carácter no definitivo pero sí definitorio. Lo que venga no vendrá sin esa definición, sino en ella mostrando su inagotable potencial de creatividad, pero ninguna de ellas marcará definitivamente, por su mero despliegue, el porvenir. No podríamos, entonces, considerarnos asegurados por lo ya sido, por lo hecho, por lo ya logrado, ni por ningún porvenir definitivo que pudiera quedar fijo ahí. Seríamos más bien pregunta abierta, lanzada a nosotros mismos, no para descubrir únicamente lo que ya estaba dicho que podíamos ser pero que todavía no conocíamos, sino para hacerlo nacer, recuperando así el oficio de “partera” que Sócrates heredó de su madre y con el que describió su propio quehacer.

Es esta pregunta la que nos pone constantemente, si nos tomamos en serio cada paso, en temor y temblor. Es en ella donde hay que mostrar arrojío, pero también gratitud, porque aparece como tiempo oportuno, siempre naciente, en lo que nos está pasando, afectándonos con irreductible alteridad. Ella es, también, tentación. Nos hace acariciar lo dado y su seguridad, al tiempo que también sentimos y tanteamos

10. Anthony Steinbock, *Home and Beyond...*, pp. 20-76.

el por-venir que está anunciándose. ¿Hemos de dar un paso creativo aunque incierto o volveremos a lo ya acostumbrado y seguro? No hay parámetro que garantice lo que se ha de responder. Es, tal vez, responsabilidad en su estado más puro, más libre, dar lo que decido dar, acogiendo la incertidumbre que nos constituye radicalmente, porque incluso lo que más pudiese asegurarme me abre nuevamente a acoger lo que ha pasado con el paso que he decidido, con la fuerza vibrante del nacimiento de los múltiples caminos que pueden abrirse ahí.

De ahí que cambie la clave, porque tal vez no es en la obra y la decisión de hacer donde haya que ubicar la trascendencia ética. Tal vez se encontrará ésta más bien en la disposición a acoger esa condición naciente en cada definición, para abrirse a responder nuevamente por lo que ahí se puede dar. Es esa disposición la que resulta, entonces, fundamental, no la que espera la muerte, sino la que en cada momento se dispone a nacer ayudando a nacer. Dar nacimiento a una disposición para encontrarme en ella también acogido como naciente, como quien desde esa definición concreta ha de volver a nacer ayudando a nacer. Una definición que es cuerpo, que más que ser nosotros mismos, está dándose como un entretiempos, no ya lo sido, no todavía el porvenir, afectividad vibrante, suspendida en sí misma, pero que es carne y huesos, músculos, cartílagos, fluidos, energía, aire, sexo, hábito... Es aquí donde Adriana Cavarero, reconociendo su deuda con Derrida, lleva más lejos la descripción, descubriendo en el cuerpo no sólo la huella, sino la afectividad viva, orgánica, concreta, histórica, material. Ella la condensa en el término “voz”. Voz no es sólo sentido y significado, sino aire en un cuerpo, tensión y relajamiento, músculos y huesos, posición y duración: es cuerpo en afección, este cuerpo único. Cada cuerpo es materia vibrante en acogida, fecundante, engendrante en la concreción de todos sus dinamismos, individuales y también sociales. La materialidad viva del cuerpo, su carácter de fuente, antes que de objeto localizable, de entretiempos antes que de presencia, pero también

de vulnerable, materia que puede ser alcanzada y herida, aplastada o destruida.

Esta materialidad del cuerpo, piensa Cavarero, se presenta, entonces, como una solicitud, retomando el término de Derrida, pero lo que solicita no es solamente una conciencia que le dé cabida y le preste figuras y representaciones. Solicita espacios, configuraciones de la convivencia que le permitan significarse en ella, ser acogida como un cuerpo con otros cuerpos, vital y vibrante con ellos, también vitales y vibrantes. En cada cuerpo habría que reconocer esta especie de condición “coral”, en donde cada una de las voces es única y requiere ser acogida físicamente en el conjunto con todas las demás. La afectividad nos ha constituido también en esa unicidad que nos reta porque lo que está abriéndose en ella no es de nadie más sino de las propias personas que están siendo afectadas al quedar implicadas en esa empresa coral, y desde ahí, cada una requiere espacio, tiempo, lugar de acogida en donde pueda dar juego a lo que está solicitándole su propia afectividad, al tiempo que da también espacio, tiempo y juego a lo que se le solicita en la afectividad de los demás. Todos los coros se forman en formas concretas, materiales, personales, en riesgo siempre de ser sorprendidas por la voz (la propia y la ajena), y teniendo que optar por abrirse a la novedad de esa voz o excluirla. Cada cuerpo está afectado y afectando a otros cuerpos, cada cuerpo es una solicitud en los otros cuerpos, marcando con su alteridad única la afectividad de otros cuerpos. Cada cuerpo habrá de responder no sólo a su propia afectividad, vibrante inagotabilidad, sino también al otro cuerpo, buscando un modo de acoger su absoluta alteridad. Y en esta búsqueda, con sus respuestas, omisiones, distracciones, obcecaciones, está contándose la entraña de la historia y está jugándose la fragilidad de cada uno de nuestros cuerpos y de su fecundidad. No solamente estamos a merced unos de otros, sino que somos requeridos, conminados a inventar y crear formas de convivencia en común, donde sí pueda caber cada una de las voces (y que se reinventen una y otra vez en la aparición

de nuevas voces). Tal vez Cavarero describe así la política que Arendt soñó, siempre requerida por esa “democracia por venir” del Derrida de los tiempos de la lucha universitaria.¹¹

De ahí que la pregunta se traslade a la pregunta por lo que hacemos con esos cuerpos, no como meros objetos, si nos hemos capacitado para acogerlos en su vibrante materialidad, dándoles espacio y tiempo suficiente para dar de sí definiciones propias y abiertas a seguir dejando nacer y ayudando a nacer. Y es la reflexión en torno a esta pregunta la que puede acompañar el devenir histórico que se va forjando en la acogida de esta materialidad. No es una ética terminante, que pretenda llegar a una configuración última, sino una que se pone en cuestión en cada cuerpo, en cada momento en que logra dar figura a la acogida, pues vuelve a quedar solicitado a acoger el nacimiento de otra voz o de otra virtualidad de la misma voz (un balbuceo, un gemido, un gruñido o un silencio) como nuevo nacimiento desde lo que se ha acogido. La pregunta por la ética que acompaña a la historia es el requerimiento a buscar y encontrar, cuasi-crear diría Zubiri,¹² una fecundidad inédita, a inventarla, a darle una figura nuestra, nacida en la unicidad de nuestros encuentros, encuentro de únicos, de cuerpos vivos, para darle lugar a la riqueza de la realidad.

Plantear así la pregunta ética nos devuelve otra pregunta no menos inquietante: ¿podemos confiarnos a esa respuesta?, ¿podemos hacerlo a la vista de tantos cuerpos desaparecidos, lastimados, destrozados súbita o lentamente?, ¿podemos confiar todavía la historia a nuestra propia responsabilidad y creatividad? Esta pregunta atraviesa la historia de la filosofía y las respuestas positivas y las negativas se acumulan en

11. Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005. Con la propuesta de Cavarero, tal vez se pueda situar y satisfacer la crítica de Jacques Rancière a Derrida sobre la ausencia de un sujeto político en su propuesta de “democracia por venir”. Ver Jacques Rancière, “La démocratie est-elle à venir? Éthique et politique chez Jacques Derrida”, *Les Temps Modernes*, Gallimard, París, 2012/3 núm. 669-670, pp. 157-173.

12. Para considerar el interesante tratamiento de la historia a partir de este concepto, ver Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006.

ella. Nuestra disposición a pensarla con miedo, como si no pudiéramos confiarnos así, tiene que ver, tal vez, con que nuestro tiempo parece celebrar las respuestas que han privilegiado la desconfianza. El tratamiento de Derrida y los de los otros autores que hemos citado aquí nos recuerdan, sin embargo, que es responsabilidad nuestra conceder a esa desconfianza la totalidad. La acumulación de historias de fracasos, más todavía, de cuerpos violentados, no nos condena sino que nos requiere, como nos requiere también la acumulación de éxitos y cuidados. Ambas nos requieren como únicos, como responsables de proponer, de arriesgar, con temor y temblor, un modo de dar acogida que pensamos que sí pudiera dar lugar a los otros cuerpos y a su vibrante materialidad, y al nuestro propio, en el porvenir.

Quisiera concluir tan sólo presentando lo que podría servir como motivación a esa confianza. No puede serlo terminantemente, pues más que de confianza estaríamos hablando de evidencia. Se trata simplemente de motivación (palabra que, por otro lado, ha venido ganando terreno filosófico desde las investigaciones del último Husserl). Se trata de esto, también yo he sido acogido, como cada uno de nosotros. Somos materialidad recibida, acogida, a la que se le abrió espacio, otras personas se lo abrieron en su propia vida, para dar de sí. Hubo brazos que se hicieron cuna, cuerpo que me recibió y fue morada, trabajo, esfuerzo, paciencia, escucha, alimento para mi carne concreta, recibida y soportada en su más mordiente vulnerabilidad. Alguien (siempre un alguien o muchos) abrió ese espacio en la historia, que todavía no era mía, y definió ese espacio con su propio cuerpo, material y culturalmente, para entregármelo, para afectarme reguladamente en él y para abrirme ahí un propio porvenir. Mi primera conciencia se dio ya en ese espacio recreado por otros para mí. Yo nunca fui uno en absoluto, nunca definido en individual, sino siempre y desde el principio en relación, único recibido en un coro de otros. Recibido no sólo con otros, sino en su espacio, en su vida; no sólo en su mundo y su horizonte de sentido, sino en el ámbito de las cosas que iban haciendo morada para mí, pues

concedieron afirmarse en el requerimiento que se les exigía desde mí, mi cuerpo, mi voz, mi llanto, etc. He ahí cómo naciendo también hice nacer en ellos, y también ellos quedaron, al recibirme, recreados y lanzados a confiar en que podían recrear por mí y para mí.

Es en esta confianza donde la historia se hace seguimiento. Ya no meramente sucesión, sino seguimiento de unas personas a otras, de la recreación obrada por unas para acoger a otras, a la nueva recreación de las anteriormente acogidas para dar lugar a las nuevas o a las de antes, pero en una nueva forma. En la historia como seguimiento el sujeto viene siempre como un segundo, siempre acogido y siempre lanzado a definirse en la definición que otros le van prestando, al tiempo que también define a los otros en su capacidad de recrearse para darle lugar. Así, la historia, el mundo histórico, no es un puro horizonte de significación, sino espacio concreto modelado por las actividades creativas en el seno de las relaciones intersubjetivas, intercorpóreas, donde se juega concretamente el destino y el sentido que las personas nos podamos dar. ✕

Bibliografía

- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín II: Confesiones*, BAC, Madrid, 2013.
- Bagedelli, Pablo, “Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política” en *Revista SAAP*, vol. 5, no. 1, enero-junio de 2011, Buenos Aires. <http://www.scielo.org.ar/pdf/rsaap/v5n1/v5n1a02.pdf> Consultado 2/02/2017.
- Caputo, John, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington, 1988.
- Cavarero, Adriana, *For More than One Voice. Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford University Press, Stanford, 2005.

- Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005.
- *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2015.
- *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-textos, Valencia, 1993.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2016.
- Rancière, Jacques, “La démocratie est-elle à venir? Éthique et politique chez Jacques Derrida”, *Les Temps Modernes*, Gallimard, 2012/2013, núm. 669-670, pp. 157-173.
- Reyes, Pedro, *Sobre la disyunción. Una clave fenomenológica en la filosofía de la realidad de Xavier Zubiri*, Tesis doctoral de Filosofía, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2015.
- Steinbock, Anthony, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, 1995, Col. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy.
- Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006.

La educación superior como bien público*

Roberto Rodríguez-Gómez**



Recepción: 23 de octubre de 2017
Aprobación: 19 de enero de 2018

Siempre estoy muy complacido de estar aquí con ustedes, pero ahora es más especial porque es el 60 aniversario de una institución de lo más respetable, una de las primeras universidades particulares en México.

Quería comenzar esta presentación, después del espléndido recorrido histórico que nos ha brindado el doctor Alfonso Javier Alfaro Barreto en su exposición, con dos anotaciones preliminares. Primera: la trayectoria histórica universitaria sólo puede calificarse de exitosa; ha sobrevivido prácticamente mil años, y eso no es poca cosa; en buena medida ha sido por su capacidad de adaptarse a los cambios, de anticiparlos, y de formar parte de ellos. Pero no está de más recordar que su origen fue más modesto que glorioso. Las primeras universidades en Italia tuvieron como antecedente las escuelas laicas que desde el siglo XI impartían la enseñanza de las artes liberales y de nociones prácticas de derecho. La Universidad de Bolonia, por ejemplo, se creó

* Conferencia presentada en el *VI Encuentro El Humanismo y las Humanidades en la Tradición Educativa de la Compañía de Jesús*. Primera mesa: La universidad y el mundo, realizada en el ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 23 de octubre de 2017.

** Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, miembro del Seminario de Educación Superior de la UNAM, director de la *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. roberto@unam.mx

100 años antes que la de París y dos siglos antes que Cambridge y es considerada la típica *universitas scholarium*, es decir, corporación de estudiantes, que durante los siglos XII y XIII cobijó la llamada “escuela glosadora” o “escuela de Bolonia”, que consistía en un grupo de juristas dedicados, por una parte, a glosar el derecho romano para reformular los principios del arte jurídico que daría pie al derecho moderno y, por otra parte, a instruir a los estudiantes en el “arte notarial” (*ars notariae*), antecedente directo de las cátedras de derecho. Posteriormente las universidades adquirirían la forma de *universitas magistrorum*, cuyo mejor ejemplo es París, en el que el gobierno y la gestión institucional recae en el claustro de maestros. Más adelante las universidades se vincularán a la historia de la Iglesia, serán de las órdenes religiosas, pontificias y más tarde reales, luego reales y pontificias. Fue una gran transformación desde ese inicio modesto hasta llegar a ser una institución en toda forma que acompañó al primer proceso de modernización del mundo —de Occidente, desde luego—. Ésta es una primera anotación.

Segunda nota: en el siglo XVII las universidades casi desaparecen; la mayoría de ellas prácticamente estaba en crisis. Cuando Maximiliano cerró aquí la Real y Pontificia Universidad de México no fue una ocurrencia, eso estaba sucediendo en todo el mundo occidental. Por distintas razones. Primero la secularización del Estado moderno, lo que provocó que dejara de actuar ese canal de movilidad social que eran las universidades, que operaban por la concesión del prerrequisito del grado universitario para aspirar al obispado; en segundo lugar y muy importante, el surgimiento, en los márgenes de la institución universitaria, de algo que tardarían las universidades en acoger: la ciencia. Tendrían que venir tres revoluciones casi simultáneas. Una, la de Napoleón, digamos la idea de la universidad al servicio de la sociedad o al servicio del Estado o al servicio del Imperio, que desde la visión napoleónica era más o menos una sola cosa: fusiona las instituciones y eso era ya un proyecto distinto. La universidad patrocinada por el

Estado, pero con la exigencia de que ese subsidio fuera devuelto a través de la formación de cuadros profesionales y de otros dispositivos. Y eso fue una revolución fundamental. Nuestras universidades, las latinoamericanas, son en muy buena medida napoleónicas en el sentido indicado: la universidad al servicio de la sociedad, patrocinada o auspiciada por el Estado. Ésa fue la primera transformación.

La segunda fue la reforma que ocurrió en la universidad de Berlín: Humboldt y Kant de la mano. Al mismo tiempo la *Razón pura*, la ciencia y la técnica. Y esta institución que le había cerrado la puerta a los físicos porque eran astrónomos y “medio astrólogos”, a los químicos porque eran “medio alquimistas”, antes a los cirujanos, etc., abrió una puerta que es clave: hoy no entendemos a la universidad si no es por el ámbito científico, por lo menos en sus pretensiones, pero no siempre lo fue. Vemos que la ciencia era un asunto más o menos delicado, y más o menos en controversia con el dogma.

Una tercera vertiente de modernización se deriva de las ideas del cardenal John Henry Newman, quien contribuyó decisivamente en la creación de la Universidad Católica de Irlanda después de consumada la emancipación católica irlandesa a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Newman, a su vez converso, fue el primer rector de esa institución y con ese carácter estableció una serie de ideas, pautas y recomendaciones para que la universidad asumiera propósitos de formación integral de la persona mediante la inculcación de valores como la libertad, el sentido de la justicia, la serenidad, la moderación y la sabiduría. Los sermones pronunciados por el cardenal serían integrados en su célebre obra *La idea de la Universidad*, publicada en 1852. A raíz de los procesos de transformación indicados, la universidad emprendió procesos de transformación y reforma que le darían el perfil, ideológico, organizativo y práctico, que ahora nos es familiar. En conclusión, la universidad puede caracterizarse, ante todo, como una institución histórica y, por lo tanto, como una organización contingente; iba a decir que

la universidad no tiene esencias sino circunstancias —como sostenía Ortega y Gasset—, pero sería ésta una afirmación extrema, que amerita toda clase de matices. Ahora, colocada la balanza en la que de un lado estaría esa especie de esencia como la misión universitaria, su papel de tutela y creadora de conocimiento, sus funciones de investigación, docencia y extensión, y en el otro las circunstancias concretas, es decir, la capacidad para que la institución resuelva los retos de su tiempo, yo le apuesto más a la segunda posición, aunque me inclino a pensar que la universidad es las dos cosas, una institución histórica contingente que es muy permeable a los retos y a los cambios y procesos que están ocurriendo en el entorno y no sólo, ni principalmente, en torno a sí misma ni a sus propias fuerzas, aunque ella pueda pensar que así es. Está cambiando a partir de su vector interior, pero si uno examina el entorno, se da cuenta de que éste le abre derroteros que la aceleran y retan para que los adapte.

Dicho lo anterior, la universidad del siglo XXI —que ya no es la universidad del futuro, porque pronto cumplirá dos décadas—, se ha transformado básicamente en varias direcciones. La primera nota característica es el crecimiento. Contra todos los pronósticos, incluso los optimistas, por ahí cuando andaba rondando el año 2000 decían que la universidad probablemente seguiría creciendo pero que había que tomar en cuenta el decrecimiento demográfico de la población de jóvenes y que, en el mejor de los casos, su crecimiento sería modesto; pero eso no ocurrió, ocurrió lo contrario. Ha seguido creciendo y como nunca, a pesar de que hay menos jóvenes en edad de estudiar, hay población que sigue demandando instrucción universitaria por distintas razones, y ya no son sólo los jóvenes. En 2015 se cruzó la barrera de los 200 millones de estudiantes en el mundo universitario. Doscientos millones de estudiantes. Y si agregamos que hay otros 200 millones —números redondos— de jóvenes que ya tienen título universitario pero que todavía no cumplen 40 años, estamos hablando de 400 millones. Es una cifra muy grande de personas que están estudiando o que acaban de

recibir en los últimos 10 años un título universitario. Y ello en contra de lo que afirmarían las dinámicas demográficas en el sentido de que, habiendo cada vez menos jóvenes, las universidades tenderían a disminuir su crecimiento, y eso no es lo que ocurre. Lo que sucedió es que se captaron contingentes de jóvenes que antes no se atendían. No hablo solamente de las universidades sino del sistema de la educación superior en su conjunto, lo que otros llaman educación terciaria o lo que sigue del bachillerato, y ese cambio, que primero es cuantitativo, tiene también expresiones cualitativas de gran significado. Es un sistema muy diversificado. Nosotros desde las universidades pensamos que la institución universitaria sigue siendo como el sol de un sistema solar y que todo lo demás son planetas, los tecnológicos, las universidades interculturales, las politécnicas, los programas de dos años; ya no es así. En términos cuantitativos no es así; si se toma el gran conjunto de la educación superior, el segmento universitario ya no es mayoría; la mayoría la constituye el resto de las opciones de formación. Y ese cambio en el balance de las cosas también está implicando transformaciones importantes.

Por supuesto, las universidades se han descentralizado. Digamos que la opción federal o federalista ha acompañado las transformaciones políticas de los países después de un cierto umbral de crecimiento y ello ha implicado, a su vez, que las universidades sigan una pauta federalista. Es decir, han dejado de ser como lo eran en el siglo XX: universidades nacionales, universidades centrales, siempre en la capital de la república o el estado correspondiente y empiezan a tener otra geografía. Como la que uno puede ver, porque ocurrió muchos años antes, en Estados Unidos, en donde en toda ciudad y en todo estado hay prácticamente una universidad relevante. En América Latina eso no ha pasado. Comienza a ocurrir. Y en México está ocurriendo, conservando todavía esa aura dorada de las grandes instituciones nacionales o federales. Sin embargo, bajo cualquier parámetro, los sistemas de educación superior de los estados resultan competitivos; no siempre en calidad, pero sin

duda alguna en términos de cantidad y, sobre todo, en términos del efecto que tienen en el contexto o en el plano local.

Han cambiado también los modos y modelos de gestión al calor de las transformaciones de la política. Hoy estamos en el escenario de la transparencia, de la rendición de cuentas, la gobernanza pública, la fiscalización y auditoría a las instituciones para que no hagan mal uso de los recursos, entre otras pautas, y ésta es también una tendencia mundial: la evaluación lo es, con formas ya muy sofisticadas tanto de evaluación como de acreditación. La tendencia es, desde luego, mundial, propuestas de cambio curricular que han sido desarrolladas en distintos escenarios. El Espacio Europeo de Educación Superior ha significado, en ese sentido, un momento muy revolucionario para pensar la formación superior desde otro ángulo, por ejemplo, desde las competencias profesionales.

Los procesos descritos hablan también de convergencia. Hay un primer momento, la primera década del siglo XX, en el que la diversificación genera muchas propuestas tanto curriculares como programáticas, ahora hay una pauta de convergencia, en el sentido de que tengan un lenguaje común para que signifique más o menos lo mismo en todas partes el título de licenciatura, el grado de maestría y el doctorado. Estamos también en una era muy curiosa, espero que ésa sí sea pasajera, en una especie de competencia internacional: los *rankings* entre los diferentes sistemas universitarios para ver cuáles son los más sólidos.

Además, hay debates relativamente nuevos pero que son centrales, trascendentes y que, dependiendo de cómo se resuelvan, nos darán una pista de para dónde o por dónde va la universidad en el futuro discernible. Uno es el debate del bien público y de la responsabilidad social. Decimos que las universidades tienen una responsabilidad social, pero ¿en qué consiste? ¿Cómo se opera? ¿Cómo se manifiesta? ¿Qué tipos de proyectos hay que hacer para llevar a cabo esa responsabilidad social?

Es muy conocida la discusión conceptual pero también práctica sobre el tema de la empleabilidad. Se ha logrado después de mucho tiempo, después de mucha presión, que la mayoría de los que cumplen los requisitos tengan acceso a una forma de educación superior, ahora el problema ya no está en la puerta de entrada sino en la puerta de salida, ¿qué haces con el título y dónde lo colocas? En un empleo, si se asume la ruta de la universidad como promotora de la movilidad social que es el relato del siglo XX, pero ése ya no puede ser el relato de la universidad del siglo XXI. He ahí una discusión muy importante, un gran tema. Otro debate crucial es cómo resolver, al mismo tiempo, los retos de la inclusión y la calidad. Y ése es, como trataré de sostener en los próximos minutos, el *dilema del bien público*, de la universidad como un bien público, conceptualización que está muy de moda, o que se declara y se acepta en todas partes.

A mi manera de entender las cosas, la cuestión tiene tres perspectivas. Una es jurídica. La educación superior es un bien público porque es un derecho de los ciudadanos y no debería ser un derecho que se limite o se restrinja a la educación fundamental, sino que es una manera de concebir a la educación superior como la educación básica, si se quiere, del siglo XXI y, por lo tanto, tiene que ser también un derecho de todo ciudadano el poder tener acceso a la educación superior porque, al contrario, si no se tiene acceso a ella, repercute en fenómenos de exclusión de todo tipo: laborales, sociales, culturales, etc. Así, hay una discusión jurídica si se declara en qué nivel y cómo la educación superior actúa como parte del derecho educativo; en muchos países hay esa discusión y se va resolviendo de diversas maneras. Nosotros tenemos una manera salvaje de hacerlo: poniendo normas. La educación, sin más, es un derecho fundamental que el Estado debería impulsar, incluida la educación superior, pero no se encarga de impartirla.

Aparte de la visión jurídica, de la educación como un derecho y como bien público, está la discusión política. Es algo contingente como lo

es la política. Y ya no se trata de la cuestión de que sea un derecho, sino de qué políticas públicas y, sobre todo, qué presupuesto público se coloca en las instituciones para hacer realidad ese derecho; porque una cosa es que esté en una norma y que de alguna manera sea exigible y, otra cosa que en efecto sea fortalecida, sostenida, etc., con cargo a la sociedad. Ésa es otra discusión.

Y está, por último, la discusión de los economistas. Ellos, desde Samuelson en los años cincuenta del siglo pasado hallaron una definición de bien público en la que no me detendré y que más bien es de orden técnico. Es este asunto de bienes que no son rivales y que cualquiera puede acceder a ellos sin quitar, por ese acceso, el que otra persona también pueda hacerlo, es decir, que son prácticamente accesibles para cualquiera.

A mi juicio hay cuatro condiciones ideales de la universidad como bien público. Las que aquí presentaré se refieren a sistemas y no a instituciones. Uno: existe una amplia cobertura. En principio, nadie se queda afuera si cumple los requisitos: si cursó el bachillerato y quiere cursar la educación superior hay un lugar para él, quizá no el lugar que prefiere, pero sí lo habrá y eso lo garantiza el Estado. Ése es un sistema de alta cobertura. Segundo: hay una baja discriminación económica, lo que llaman asequibilidad, o en inglés *affordability*. No quiere decir que los estudios son gratuitos, sino que son costeables, sea porque el costo directo es pagable o sea porque existen sistemas financieros, becas, etc., que permiten que la cuestión económica no sea un límite. Hasta ahí las dos primeras condiciones económicas del bien público, pero hay otras dos más. El sistema de educación superior debe generar externalidades positivas, es decir, calidad académica. Y de ahí derivar en un segundo nivel de externalidades positivas, que es que la oferta sea coherente con el sector laboral; es decir, que haya empleabilidad de los egresados.

Para mí ésas son las cuatro condiciones necesarias para el bien público. Porque uno puede pensar en sistemas masivos de educación superior, pero hay sistemas masivos que no son de buena calidad y no proyectan a los estudiantes al mundo del trabajo. Entonces la masividad no es una garantía del bien público. Lo es si está acompañada de estas dos cuestiones: les sirve a los jóvenes para su proyecto de vida, para su realización personal sea o no económica, les sirve porque ellos van a una universidad para algo y no sólo a pasar el tiempo, seguramente, aunque lo pasen muy bien, creo que tienen un proyecto, un sueño, una esperanza, un para qué y la universidad debe de responder a esa expectativa. Y la segunda, también tiene que servirle al país. Tener universidades de alta calidad tiene que generar un bien social más allá de los beneficios individuales. Sostengo que, si estas cuatro condiciones se cumplen, ahí hay un bien público.

Lo que lleva a una primera conclusión: que el bien público no es esencial. No es un punto de partida, es un punto de llegada, es algo que se construye y se puede construir. Además, no es absoluto, es relativo. Tiene un más y un menos. Hay sistemas que cumplen alguna de estas condiciones, hay sistemas que cumplen más de ellas y es muy difícil encontrar algún sistema en que todas estas condiciones se cumplan todo el tiempo. Entonces es un gradiente el bien público. Repito, un punto de llegada y no un punto de partida, más que un postulado jurídico es una aspiración y no una declaración, es una construcción que cuesta trabajo, que cuesta dinero, etc. Ésa es mi tesis.

Para 2020 uno de cada dos profesionistas será o de China o de Malasia o de la India o de Japón. Uno de cada dos, para 2020, que no es “cuando el futuro nos alcance”. Y eso no es una cosa hipotética porque el mercado de las profesiones se está volviendo ya global, a los egresados les va a tocar competir con esa fuerza que está teniendo un crecimiento monumental, está aumentando al doble de lo que está creciendo América Latina y casi al triple de lo que está creciendo

en Europa. Y esto crea la universidad del siglo XXI, Estados Unidos y Europa se reducen a ser 25% nada más, América Latina 10%. Hay que ir pensando también en términos de una condición de competitividad en un mundo económicamente nuevo. No es necesariamente una visión pesimista. Es lo que es.

Hay una relación entre el nivel económico de los países y su cobertura de educación superior. Hay países que tienen una cobertura alta y un producto interno bruto bajo, Ucrania es el ejemplo. Y el resto de los países que conformaron a la Unión Soviética, con niveles de producto interno bruto y niveles de cobertura altísimos. El caso más frecuente es el de cobertura baja porque son pobres, son todos los del segmento III, los grandes, pero también toda la “chiquillada” está metida ahí; pero también hay estos otros casos que son más curiosos, tienen cobertura alta y un PIB alto, países como Venezuela, Irán, Turquía, Argentina, Canadá, Estados Unidos, prácticamente toda la Europa occidental, Oceanía y Chile, etc. Ahora bien, en ese segmento, el II, unos son sistemas con alto coeficiente de gasto público y otros, más bien son sostenidos por gasto privado: Estados Unidos o Inglaterra, y desde luego también el caso de Chile.

México está en el nivel más desalentador, porque tenemos cobertura baja a pesar de tener un PIB alto. Como nación somos como la undécima o duodécima economía del mundo, y de cobertura estamos en el lugar 80 de 200. En cuanto a la proporción de jóvenes entre 25 y 34 años que están desempleados y tienen título profesional, la estadística indica 7.7% de desempleo de jóvenes con título de educación superior. Lo más grave es que México tiene uno de los ritmos de crecimiento de desempleo de jóvenes con título profesional más grandes en el mundo. Está creciendo el fenómeno. Empezamos en 2010, la tasa de crecimiento era más o menos de 2% y ahora la tasa de desempleo de los jóvenes con título está en 6% anual. Y crecer a 6% anual es una velocidad muy alta, porque estos egresados titulados pasan de 7% a 10%, a 15%, a 20%,

como están en España, a 30% como han estado en Inglaterra, a casi 40% como están en Grecia.

El reto de la empleabilidad resulta fundamental y sólo se resuelve a través de políticas públicas que toman en cuenta al mismo tiempo la generación de empleos y la generación de plazas en las instituciones. Oficialmente crece mucho más la matrícula que el empleo. En México está creciendo a una tasa de 2%, ya no se puede saber porque hay un maquillaje de cifras: prefieren corregir los indicadores que corregir los problemas. De verdad: cambian los criterios, cambian la pobreza, cambian el desempleo.

Finalmente, los invito a regresar a la idea de que el bien público es algo que se tiene que construir de manera intencional, no es algo que llega y sucede, no es una declaración, es un trabajo por hacer y tiene que verse de esa manera. X

La internacionalización de la educación superior: consideraciones estratégicas y prácticas*

Laura Rumbley**



Recepción: 23 de octubre de 2017
Aprobación: 28 de noviembre de 2017

Se me ha dado el honor de estar aquí con ustedes, pero sobre todo estar aquí en el contexto del aniversario de la universidad que es algo realmente importante y bello para mí. Dar a luz, desarrollar una universidad y pensar en su futuro es un trabajo muy complejo y muy interesante. Se supone que no estaré aquí en los siguientes 60 años para ver otro aniversario de este tipo, pero la universidad sí estará aquí, y eso es fundamental.

El tema de la universidad en el mundo es enorme y después de escuchar las otras dos ponencias me siento como si estuviera en una tienda de caramelos, como decimos en Estados Unidos. Si les interesa la universidad, esta conversación es fascinante. Yo me enfocaré en algo muy específico: he elegido hablar sobre las cuestiones de la internacionalización. Pero antes de eso me gustaría presentarme y me gustaría ofre-

* Conferencia presentada en el VI Encuentro *El Humanismo y las Humanidades en la Tradición Educativa de la Compañía de Jesús*. Primera mesa: La universidad y el mundo, realizada en el ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 23 de octubre de 2017.

** Profesora investigadora del Center of International Higher Education of Boston College.
laura.rumbley@bc.edu

cer información sobre la perspectiva que traigo a esta conversación, de por qué estoy aquí. Luego hablaré sobre la internacionalización desde un ángulo conceptual pero también con atención en las necesidades prácticas que son muy importantes para las universidades que están viviendo momentos de grandes transformaciones en el mundo. Y por último me gustaría ofrecer algunas ideas acerca de los posibles futuros de la internacionalización en el mundo.

El centro en donde trabajo, el Boston College, que de hecho no está propiamente en Boston sino en las afueras de esta ciudad y que no es un “college” sino una universidad jesuita que tiene, más o menos, 150 años. El Centro para Educación Superior Internacional donde colaboro tiene aproximadamente 22 años y fue fundado por Philip G. Altbach, y se puede decir que es uno de los padres fundadores del campo del estudio internacional comparativo de la educación superior; el doctor Altbach ya es jubilado, aunque sigue muy activo en el centro, y nuestro director actual se llama Hans de Wit, que es un gran experto en temas de internacionalización. Somos un centro muy pequeño. Actualmente Hans y yo somos los únicos que recibimos un sueldo de la universidad. El Dr. Altbach y Dr. de Wit han promovido una nueva generación de personas que está muy involucrada en lo que está pasando en el mundo de la educación superior en el plano internacional, generación de la cual formo parte.

Las actividades clave del Centro para Educación Superior Internacional son la investigación y el análisis de tendencias en el mundo de la educación superior. Publicamos muchos reportes, libros, análisis y comentarios informados, y también tenemos programas de educación y formación profesional específicamente dedicados a la idea de ayudar a las personas que son ahora responsables de gestionar nuestras universidades en Estados Unidos y en el mundo. Es un trabajo muy complejo, que requiere de *expertise* en varios campos. Como somos un centro muy pequeño, hacemos casi todo el trabajo en redes, y eso también es

importante porque no somos estadounidenses hablando como si conociéramos todo lo que hay que conocer. A través de nuestros proyectos estamos aprendiendo de colegas en todo el mundo e intentando ofrecer ideas desde muchas perspectivas y desde las tendencias que hay en él. Este trabajo nos hace intentar ofrecer perspectivas comparadas, pero a la vez críticas; uno de los puntos de partida y clave para nosotros es que el mundo es sumamente y fundamentalmente desigual. Y eso es una realidad que tenemos que entender e incorporar en todo el análisis que hacemos de lo que está pasando en el mundo de la educación superior. También procuramos combinar perspectivas académicas y prácticas; obviamente la educación superior es algo que existe, hay personas que viven este fenómeno. El lado práctico es tan importante como el lado académico en nuestra manera de pensar.

Expondré unos ejemplos de las cosas que producimos y que podrían ser interesantes para ustedes. Tenemos una revista centrada en una *flagship publication* que se llama *International Higher Education*. Esta revista tiene ya 20 años de existencia y se editan cuatro números al año, es totalmente gratis en la versión digital y, bajo la idea de ampliar el conocimiento que existe sobre la educación superior en el mundo, se publica en siete idiomas (inglés, chino, francés, portugués, ruso, español y vietnamita), nuestros socios en distintas partes del mundo nos ayudan a traducirla.

También tenemos un blog, *The World View*, dirigido más bien a una audiencia norteamericana que no suele prestar tanta atención a la educación superior en el resto del mundo. También tenemos una serie de publicaciones *spin off* de la *International Higher Education*, y una de las más importantes que se puede observar en la pantalla es la *Revista de Educación Superior en América Latina*. Estamos buscando y publicando artículos cortos, analíticos sobre las tendencias de la educación superior en América Latina; buscamos nuevos artículos y también

queremos tener ideas de temas que podrían ser interesantes para la audiencia de América Latina.

En el campo de la educación y formación profesional, Boston College lleva décadas ofreciendo maestrías y doctorados enfocados en el tema de la administración de la educación superior, pero esos programas realmente han sido muy domésticos en sus enfoques. Nos hemos dado cuenta de que hay mucho interés alrededor del campo internacional y que muchos de nosotros estamos trabajando en ambientes que requieren conocimiento, sensibilidades, contactos internacionales y hemos abierto una nueva maestría justamente enfocada en el tema de la educación superior internacional, y un programa certificado,¹ y hacemos programas a medida del campo profesional. El trabajo que hacemos en este campo intenta responder a las necesidades y perfiles diferentes de los sectores y personas que están buscando esta formación, articulamos teoría y práctica y compartimos nuestras redes con las personas que participan. Esto da, quizás, sólo una idea de dónde vengo yo.

Ahora, el tema de la internacionalización. Nuestros colegas han hablado mucho de las tendencias históricas fundamentales, las tendencias actuales que vemos en México y en el mundo, y una de ellas es, sin duda, la cuestión de la globalización. Estamos viviendo un momento, y todos lo sabemos, muy diferente a lo que vivíamos en las décadas pasadas con unos flujos increíblemente grandes y rápidos de personas, de culturas, de ideas, de tecnologías, de influencias políticas y actividad comercial que realmente están cambiando el mundo.

Una respuesta a este cambio fundamental de la globalización ha sido la *internacionalización*; es decir, que las universidades, ante esta nueva realidad, han pensado que tienen que responder de un modo nuevo que las conecte con el mundo de una manera diferente a como se hacía en

1. *Certificate in International Higher Education*. En México equivaldría a un diplomado.

el pasado. Hay mucha gente que habla de unos rasgos fundamentalmente internacionales de la universidad en sí, y puede ser que esto sea verdad, pero como escuchamos, en el siglo XIX y en el siglo XX las universidades realmente han servido a las necesidades de sus propios países y de sus propias localidades; esto sigue siendo fundamental, pero por encima de eso ahora hay nuevos retos, nuevas oportunidades de pensar la universidad en el mundo, el tema de hoy.

Eso es muy emocionante, trae consigo muchas posibilidades. El modo como nosotros pensamos la internacionalización en el Boston College es que no hay talla única; estamos buscando respuestas a estos retos complicados y estamos conscientes de que lo que se hace en una universidad con 20 años de antigüedad en una localidad rural en la India va a ser muy diferente a lo que se hace en una universidad de 400 años en París y en México y en Canadá, y en Finlandia y en donde sea. El contexto es muy diferente, las realidades son diferentes y requieren respuestas diferentes. Les voy a exponer una serie de ideas sobre un proceso que se puede vivir con respecto a la experiencia institucional con la idea de la internacionalización.

Siempre, desde mi punto de vista, esto empieza con un compromiso con la internacionalización. Llega un momento en que la universidad se da cuenta de su entorno y cae en la cuenta de que debe de estar conectada con el mundo. Ello implica una nueva manera de pensar y de actuar. El primer paso es esa idea de algún nivel de compromiso, y eso será distinto para cada universidad, y de hecho será distinto para las diferentes unidades al interior de la misma universidad. Lo que pasa con la internacionalización en una facultad de Derecho va a ser diferente de lo que pasa en una facultad de Enfermería o de Contabilidad o de Negocios. El contexto siempre es muy importante.

Después de hacer un compromiso con la internacionalización, creo que es sumamente importante que se tome un momento para reflexionar

acerca de la definición de ésta. Es una palabra que manejamos muy fácilmente en la educación superior. Yo tengo una idea muy clara cuando uso la palabra, pero sin duda cada uno de ustedes está pensando en distintos matices de la palabra y pueden tener unas ideas totalmente diferentes a las mías. Vale la pena, creo yo, enfocarnos en nuestra propia universidad, en buscar una definición que nos pueda servir. Hay muchísimas definiciones, y yo lo que quiero mostrar aquí son ejemplos, cada una de las universidades debe buscar la que tiene más sentido en su propio contexto. En la bibliografía académica —y hay un creciente cuerpo de bibliografía académica acerca de la internacionalización—, Jane Knight y su definición del año 2003 tiene muchísimo peso: habla de un proceso de integración internacional intercultural o global en casi todo lo que hace la universidad. Y desde hace mucho tiempo muchos de nosotros hemos recurrido a esa definición. Hace poco se ha elaborado una nueva definición que toma como punto de partida la de Jane Knight, pero empieza a incluir otros detalles que suelen ser importantes en la actualidad, que tienen que ver con la idea de que debemos pensar en el porqué de la internacionalización, por qué nos importa. Según esta definición, que fue muy importante en un reporte que se hizo para el Parlamento Europeo hace un par de años, el enfoque debe estar, según los autores, en el aumento de la calidad de lo que hace la universidad en todas sus dimensiones y debe ser algo que no deje atrás a ciertos miembros de la comunidad, debe ser algo que realmente sirva a todos los miembros de la comunidad.

Esto es un ejemplo de definiciones que ustedes pueden considerar, pero yo creo que lo fundamental es tener en mente qué es lo que estamos diciendo. Una vez que entendamos esta idea de una definición de la internacionalización, creo que también es necesario reflexionar sobre un marco conceptual para el proceso de la internacionalización. Cuáles deben ser los pasos generales que vamos a dar si tomamos en serio este compromiso hacia algún tipo de meta con la internacionalización. Una vez más, hay muchos ejemplos de marcos conceptuales;

el ejemplo que pongo aquí es de mi propia tesis del año 2007, aunque también tomo como punto de partida un marco conceptual que produjo Jane Knight y que habla también de la necesidad de plantearnos por qué estamos tomando este enfoque de la internacionalización, cómo vamos a avanzar en nuestras ideas de internacionalización y cuáles serán los resultados que estamos buscando. Hay una serie de pasos que debemos tomar en cuenta si queremos llegar a un fin que nos interesa. La importancia de un marco conceptual como éste es que nos da una idea de que es un proceso que implica esfuerzos de muchos miembros de la comunidad, quizá recursos que se deben contemplar en el proceso; también se debe tomar en cuenta el contexto, el entorno y las oportunidades, los obstáculos e imperativos que existen en la realidad de la institución.

Si tenemos una definición, un marco conceptual y sabemos que vamos a pasar por un proceso, también vale la pena tomar un momento para reflexionar acerca de la realidad del entorno contextual. Todos conocemos el famoso método que en español se conoce como FODA: fuerzas, oportunidades, desafíos, amenazas, pero en el contexto de la educación superior ha surgido en los últimos años un método diferente para pensar en el contexto y que a mí me gusta mucho. En el año 2009, en la conferencia mundial de la UNESCO, sir John Daniel —que en esa época era el secretario general del Commonwealth of Learning— impartió una ponencia en la que expuso que en todo el mundo las universidades y los sistemas universitarios están en un triángulo de hierro. Hay cuestiones de acceso, hay cuestiones de costo y hay cuestiones de calidad. El movimiento en cualquiera de esos lados impacta a los otros. Es un balance muy complicado y muy difícil de manejar de manera efectiva. Me llamó mucho la atención este esquema tan sencillo, pero muy lleno de sentido. Siendo académica, quería jugar un poco con estas ideas y, a lo largo del tiempo, he ido añadiendo cosas que desde mi punto de vista han sido muy significativas. Vuelvo a hacer hincapié en esta idea

del contexto: las ideas que tenemos sobre el acceso, las ideas que tenemos sobre el costo y también las cuestiones de calidad van a ser muy diferentes en distintos contextos institucionales y nacionales. También increíblemente importante es la cuestión de recursos. Cada caso va a presentar una situación distinta con respecto a los recursos disponibles y las decisiones que hemos de tomar con respecto a los recursos que tenemos. Así que para mí es otro detalle fundamental.

Para terminar con este esquema, el detalle quizá más relevante en estas pláticas de las universidades jesuitas es la cuestión de los valores. Los valores que traemos a la conversación de la internacionalización de la educación superior van a ser cruciales en cuanto a las decisiones que vamos a tomar y a las líneas de acción que vamos a seguir. Un análisis del contexto se puede llevar a cabo de muchas maneras, y también últimamente jugar con estas ideas está sirviendo mucho.

Si sabemos que tenemos un compromiso para la internacionalización, debemos tener una visión de hacia dónde vamos, cuál es la gran idea y la gran meta que tenemos enfrente. Para mí una de las partes más importantes de una visión para el futuro de la internacionalización es que tiene que tener sentido para la institución que está siguiendo esta visión, y eso vuelve otra vez al tema del contexto.

Hay muchas universidades en muchas partes del mundo que están diciendo: queremos internacionalizar y rápidamente porque queremos saltar las cifras de los *rankings*. Y hay muchas universidades, en muchas partes en el mundo, en donde eso no tiene sentido. Tienen misiones que no tienen nada que ver con los indicadores que están en los *rankings*, y tiene que existir una coherencia entre la visión y la realidad de la institución. En la práctica yo creo que un detalle clave para que una universidad tenga éxito con su visión es que tiene que haber una conversación interna con respecto a ésta, y algo de *marketing*

interno para que todo el mundo se anime y se apunte a este trabajo de transformación que implica la internacionalización. Por ejemplo, el Boston College tiene dos lemas que todos los estudiantes, que todos los profesores, que todo el mundo conoce: *hombres y mujeres para otros*, y *siempre para sobresalir*. Si nosotros podemos ligar nuestra visión para la internacionalización con esas ideas fundamentales y emocionales que tenemos en la institución, nos ayudará mucho con el trabajo que tenemos enfrente.

Y finalmente, después de proponer esta visión hay que pensar en los pasos específicos que tenemos que dar en la universidad. Y para darles una simple idea, un mapa, en el contexto de Estados Unidos, The American Council on Education desde hace unos años está manejando este concepto de *comprehensive internationalization* para una internacionalización integral, y lo atractivo de esta idea es que sugiere seis pilares fundamentales que hay que trabajar si realmente se quiere hacer realidad la internacionalización integral en la institución. No quiere decir que cada pilar tiene que ser igualmente internacionalizado ni mucho menos, sino que se trata de dar una idea de las áreas en las que quizá sería importante trabajar si realmente queremos ser coherentes con la idea de la internacionalización. Y con gusto podría charlar con ustedes sobre esto cuando abramos el diálogo.

Voy a terminar con unas últimas ideas. Con respecto al futuro de la internacionalización, quiero dejarles cuatro ideas que podrían ser interesantes para ustedes. Pienso que, en un determinado momento, la internacionalización en casa es uno de los pasos indispensables de este mismo proceso; desde hace muchos años recurrimos muy fácilmente a la idea de que la internacionalización es la movilidad de estudiantes, de profesores, etc.; en realidad en el mundo hay un porcentaje muy bajo de estudiantes que realizan la movilidad. Eso puede ser diferente en distintas instituciones y en distintos sistemas nacionales, pero la

verdad es que, en casi todos los sistemas universitarios, la mayoría de los estudiantes no son móviles y no lo serán. La internacionalización tiene importancia para el mejoramiento de la universidad en su totalidad. Tenemos que prestar atención a los que no son móviles. Y aquí tenemos una definición de la internacionalización en casa, que habla de todas las dimensiones en donde podemos poner énfasis para dedicar más tiempo a integrar perspectivas internacionales o globales que tocan a todos los estudiantes. Ése es un detalle importante para el futuro.

Ligada a la idea de la internacionalización en casa, está la internacionalización del currículum que es algo también muy importante de pensar: para ver si nuestros egresados salen con un sentido de su posición en el mundo y cómo es que su profesión está en el mundo; tenemos que pensar en la internacionalización de lo que estudian, de cómo estudian, etc. Es todavía difícil. Hay un dicho que se atribuye a Woodrow Wilson, que fue presidente de Princeton (y de Estados Unidos, por supuesto), que dice: “Cambiar el currículum es más difícil que mover un cementerio”. Es un trabajo arduo pero imprescindible para el futuro.

Dos cosas más: hace un par de años empecé a jugar con esta idea de la internacionalización inteligente; estamos en el campo de la internacionalización trabajando en áreas distintas y tenemos que juntar a los académicos, a los que trabajan en el tema, a los que trabajan con políticas universitarias para entender mejor qué estamos haciendo como grupo coherente; y, por último, la internacionalización es una manera de hablar de cómo pasamos por fuentes que ligan diferencias. Las diferencias tradicionales que conocemos son las diferencias que vivimos al pasar por fronteras, donde debemos tener pasaporte o donde tenemos que llegar a través de un largo trayecto en avión. Pero con la masificación de la educación superior, por todo el mundo nos encontramos en nuestras propias aulas, en nuestras propias ciudades, con muchísima diversidad: diversidad cultural, étnica, de identidad en

muchos niveles y la internacionalización está aquí hablando de fronteras y no está conectando con esta creciente diversidad “local” que existe en las universidades. Creo que tenemos que ligar lo que hemos aprendido en este trabajo y mejorar la coherencia y la justicia social acercando grupos diferentes, y ejemplos hay: la multiculturalización es parte de esto, es un fenómeno que para mí es nuevo; además, están las comunidades indígenas que deben tener su espacio y su voz en las universidades, y eso implica el proceso de dar la bienvenida a los que pensamos que son otros. X

Silencio. Una confesión amorosa de la fe*

Luis García Orso, SJ**



Recepción: 18 de agosto de 2017
Aprobación: 11 de enero de 2018

Silence, la película de Martin Scorsese, de 2016, sobre la novela de 1966 del japonés católico Shusaku Endo, empieza con una pantalla en blanco y sonidos de pájaros, donde de pronto aparece el nombre *Silence* (*Silencio*), y los pájaros no se escuchan más. Es el preámbulo de lo que está por venir y que se corresponde con la tierna escena final, cuando aparecen los créditos con el canto de los pájaros de fondo y el sonido del agua que corre. Es la *Presencia* de quien no cabe en ninguna explicación y que sólo puede ser experimentada, como cuando se contempla el canto del pájaro o el correr de un río, o solo queda que el Creador se comunique con la creatura, “*abrazándola en su amor*”.¹

Dos jóvenes sacerdotes jesuitas, Sebastián Rodríguez y Francisco Garupe, logran que su Superior los envíe a la misión del Japón, en 1640, desde Macao. No es tiempo de más misioneros, dada la cruel persecución del imperio japonés contra los católicos, que ha traído la

* En el número 101 de esta revista el autor publicó una breve reseña sobre esta extraordinaria obra de Martin Scorsese, lo que ahora publica incluye una reflexión.

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

1. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Santander, 1987, núm. 15. La edición cuenta con introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, SJ.

muerte de miles. La persecución comenzó en 1597 con el martirio de 26 cristianos en Nagasaki, y siguió con la estricta prohibición de la fe cristiana, hasta el año de 1865 cuando es aceptada en la nueva legislación japonesa. En aquel entonces, una pequeña comunidad cristiana clandestina y sobreviviente, de apenas unas 15 personas, aparece en una iglesia europea afuera de Nagasaki.

Además de su entusiasmo juvenil apostólico, otra poderosa razón mueve a los dos jóvenes jesuitas a ir al Japón: buscar al padre Cristóbal Ferreira, su antiguo profesor y formador, de quien se cuenta que, siendo misionero, había apostatado por no resistir los terribles tormentos.

El novelista católico Shusaku Endo publicó *Silencio (Chinmoku)* en 1966, y consiguió prestigiados premios y millones de lectores. El muy reconocido cineasta estadounidense Martin Scorsese recibió la novela de un obispo de Nueva York, en 1988, y quedó prendado de ella. Finalmente, después de larga espera, ha podido llevarla a la pantalla de cine en 2016. No ha sido sólo hacer una película, sino “una experiencia espiritual”, confiesa Scorsese.

Una experiencia espiritual

Para todo espectador que la quiera acoger así, en verdad la película es *una experiencia espiritual*, densa, profunda. Ahí aparecen el llamado de Dios, la misión, el seguimiento de Jesús, la confesión de la fe cristiana, el amor hasta dar la vida por los demás. Suena bien, pero no basta nombrar estas realidades de la fe, sino hacerlas propias, hacerlas carne viva, aun carne adolorida. La historia en la pantalla sigue este *proceso espiritual* en la persona del padre Rodrigues (excelente interpretación del joven actor Andrew Garfield).

Primero es el joven misionero intrépido, valiente, obstinado y arrogante, deseoso de llevar el Evangelio a un pueblo que sufre. “Los que más

se querrán afectar y señalar en todo servicio de su Rey eterno y Señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, mas haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblacones de mayor estima y momento”.²

Después, el joven misionero temeroso, fugitivo, hambriento, desconcertado... Y ante Cristo crucificado, una y otra vez ha de preguntarse: “Lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo”.³

Luego, la crisis de fe, de seguimiento cristiano, de su misión, del silencio de Dios. ¿Por qué Dios calla ante tanto sufrimiento y muerte de inocentes y de pobres? ¿Por qué Dios no hace algo para detener tanta maldad? ¿Por qué Dios no escucha mis oraciones suplicantes y urgentes?... “Considerar —dice san Ignacio en los EE— cómo la Divinidad se esconde”.⁴

Este proceso del joven jesuita no puede comprenderse y asumirse sino en relación, en contrapunto, *con el pueblo pobre y con el guía japonés* que Rodrigues encuentra en su peregrinar.

Por una parte, los campesinos pobres, católicos fieles, clandestinos, perseguidos y torturados, que oran desde su hambre, guardan con cariño imágenes cristianas prohibidas, creen en el paraíso, y son capaces de morir antes que renegar de su fe. Por otra, Kichijiro, el guía acompañante, el hombre sucio material y espiritualmente, el hombre débil, el traidor, el perro fiel que siempre regresa.

Para ser verdaderamente humano, cristiano y sacerdote, Rodrigues tendrá que aprender de ambos; tendrá que renunciar a su orgullo, a su propia manera de comprender a Dios, a “su propio amor, querer e

2. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales...*, p. 97.

3. *Ibidem*, p. 53.

4. *Ibidem*, p. 196.

interés”;⁵ tendrá que dejar de ser el misionero para *ser sólo el discípulo*; tendrá que rendirse ante el silencio de Dios.

Tal como dice Rodrigues, el martirio puede acercarte a Dios o alejarte de él hasta perderlo. “¿Será el martirio un instrumento que glorifique a Dios o será mi vergüenza?”, se pregunta Rodrigues mientras piensa en el sufrimiento aceptado estoicamente por los campesinos y pescadores japoneses. Rodrigues pasará de una visión romántica de la experiencia religiosa a una más real y que, finalmente, pudiera ser el instrumento de una paz y no de la constante angustia de quien desea *probar* que su fe es verdadera.

En la vida hay seres humanos fuertes y débiles, valientes y temerosos. Uno creería que, ante el martirio, los fuertes sufren más pero finalmente entregan su vida, y que los débiles, simplemente se rinden y ya no aman más. Pero ¿no será que los débiles sufren más en su miedo y humildemente entregan el pobre amor que les queda, pero amor al fin? El padre Rodrigues será llevado a *asumir no su fortaleza, sino su debilidad*; a renunciar a sí mismo: a sus ilusiones, sus afanes, sus pensamientos, sus oraciones, incluso su modo de creer, y a abrazar su propia debilidad para recibir sólo la fuerza de Dios, la fuerza de la misericordia, y poder *confesar su amor a Cristo*. No como él hubiera querido, sino como Dios quiere.

Es *el rostro de Cristo* mismo, de la tablita que le piden que pise, el que invita al padre Rodrigues a confiar, a no tener miedo, mientras le promete cargar sobre sí todo el dolor del misionero fracasado. “¡Pisa! ¡Pisa! Yo sé mejor que nadie cuán lleno de dolor está tu pie. ¡Pisa! Para ser pisoteado por los hombres yo vine a este mundo. Para compartir el dolor de los hombres cargué la cruz”.

5. *Ibidem*, p. 189.

Cuando Rodrigues apoya su pie sobre la imagen del Hijo de Dios, justamente ese gesto considerado sacrílego se convierte, en realidad, en una inigualable *confesión de fe*. Él se ha despojado de todo, incluso de la expresión formal de su fe, para *abandonarse todo a Dios y entregarse todo* a la salvación de sus hermanos martirizados.

La apostasía, renunciar públicamente a la fe católica, con el gesto de pisar una imagen de Cristo, es algo que nos lleva a cuestionamientos profundos, y a buscar la fuente de nuestra incomodidad. En las *Tres maneras de humildad* (de amor) en los *Ejercicios Espirituales*,⁶ la tercera manera presenta el amor *perfectísimo*, que trasciende el no hacer pecados veniales y mortales, y lleva a unirnos con el deseo de Dios: “Por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo.”⁷ El padre Rodrigues llega a este estado espiritual, a esta “tercera manera de humildad”, no de manera sencilla, sino sólo cuando ha tocado fondo, cuando ha dejado de lado sus expectativas y las imágenes de Dios que se ha hecho, cuando ha tocado la vida y el dolor de él mismo y de los otros; cuando ante un Jesús vivo, opta por Él, y se vuelve un hombre despreciado y humillado, un “loco por Cristo”.

“Para mí”, declaró Martin Scorsese en la entrevista que concedió al padre Antonio Spadaro y publicada en *La Civiltà Cattolica* (diciembre de 2016), “todo se reduce a la cuestión de *la gracia*. La gracia se da a lo largo de la vida. Viene cuando menos te lo esperas”. La película de Scorsese tiene las connotaciones de un don inesperado, justamente en su vertiginosa intuición de los rasgos esenciales de la experiencia cristiana: el seguimiento de Jesús pobre, humilde y humillado; la entrega de la vida para la salvación de los otros; el desprendimiento del

6. *Ibidem*, pp. 164–168.

7. *Ibidem*, p. 167.

propio querer para asumir con amor que Dios sea quien tome mi vida y la lleve a donde Él quiera.

El padre Rodrigues es llamado a entregarle a Dios su voluntad, sus planes, su orgullo (“Tu arrogancia es un insulto”, le dicen las autoridades japonesas); es llamado a encontrar la humildad a través de la humillación, ha dicho Scorsese en el Congreso Católico en Quebec (21 de junio de 2017), a ir más allá de lo exterior para entrar en el corazón de la fe.

La gran película de Scorsese es un don inesperado, incluso porque deja ver justamente la fuente verdadera que siempre ha alimentado el auténtico dinamismo misionero de la Iglesia. “En cualquier forma de evangelización, el primado es siempre de Dios... En toda la vida de la Iglesia debe manifestarse siempre que la iniciativa es de Dios, que ‘Él nos amó primero’, y que es Dios quien hace crecer”.⁸

La Iglesia se siente *discípula y misionera de este Amor*: misionera sólo en cuanto discípula, es decir, capaz de dejarse atraer siempre, con renovado asombro, por Dios que nos amó y nos ama primero.⁹ La Iglesia no hace proselitismo. Crece mucho más por ‘atracción’: como Cristo ‘atrae a todos a sí’ con la fuerza de su amor, que culminó en el sacrificio de la cruz, así la Iglesia cumple su misión en la medida en que, asociada a Cristo, realiza su obra conformándose en espíritu y concretamente con la caridad de su Señor.¹⁰

Como escribía Joseph Ratzinger, cuando participó como perito teólogo en la redacción del texto conciliar *De missionibus* durante el Concilio II Vaticano, *para la Iglesia, la misión* “no es una batalla para capturar a los demás o llevarlos al propio grupo”. No puede ser concebida como una conquista de almas operada por la Iglesia por fuerza propia, más

8. Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, número 12.

9. 1 Jn 4, 10.

10. Benedicto XVI, Homilía en la inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Santuario de Aparecida, Brasil, 13 de mayo de 2007.

obsesionada por preservarse a sí misma o defender una doctrina. La misión de anunciar la salvación de Cristo, explicó el futuro Benedicto XVI, sólo puede surgir como reflejo del atractivo de la gracia amorosa que vive *en* los testigos. Por eso el Judas japonés vuelve una y otra vez —hasta al final— al débil Rodrigues, porque cree que más allá de sus traiciones, de su pecado, de su debilidad (de ambos), más allá de todo, está Dios con su amor y su perdón inconmensurables.

Jesuitas, pecadores y llamados, evangelizadores para ser evangelizados

Entre tantas capas de una película compleja, densa y ambiciosa, *Silencio* es también una *historia que habla de los jesuitas*: de su misión, de su espiritualidad, de su realidad humana.

La historia de los jesuitas es la historia de hombres consagrados a la misión de compartir el Evangelio de Jesús. Hombres con sus luces y sombras; con ambigüedades e inconsistencias, pero también con pasión. Hombres humildes y soberbios, y a veces las dos cosas. “Pecadores llamados”. Con un fuego dentro, encendido en la hoguera de los *Ejercicios Espirituales*. Un fuego que a veces es llama y otras, rescoldo, pero ahí está.

Una historia de fe hecha misión, proyecto, servicio, acciones, y vertida en diversos idiomas y culturas. Así desde los inicios mismos de la orden, desde que Francisco Javier marchara de Portugal rumbo a las Indias, y después a Japón. Y, como él, otros muchos, primero cientos, luego miles, cruzando fronteras, tratando de llegar hasta los confines del mundo para compartir un mensaje, una mirada a la realidad, y un nombre, el de Jesús, como amigo y maestro.

La historia de los jesuitas es también una historia de fe; de una fe recibida, interiorizada, compartida, peleada en una batalla contra el mundo,

contra la duda, contra la propia inseguridad, en escenarios que a veces la alientan, pero otras la intentan apagar. Es, además, una historia de búsqueda, la búsqueda de la voluntad de Dios en muy diversas circunstancias. ¿Qué ha de hacerse cuando no ves un camino claro? ¿Qué es lo mejor, lo más justo, lo más digno, lo más necesario? ¿Qué quiere Dios, el martirio de Garupe o la rendición de Rodrigues?

Silencio es una historia sobre jesuitas, que permite entender mucho de ese espíritu misionero, de esa historia evangelizadora y de las batallas existenciales de hombres que quieren ser héroes, pero también se saben con los pies de barro. Y es, al mismo tiempo, una historia que los trasciende, o los coloca donde deben estar, en el mismo espacio de tantas personas de todas las épocas que pelean y se entregan, cada día, por buscar y encontrar a Dios y por vivir de acuerdo con lo que creen que debe ser el mundo que Dios quiere. Hombres que buscan la mayor gloria de Dios desde nuestra pobre y débil realidad humana, personal y social.

Conclusión

Silencio es la historia de unos misioneros que salen a buscar a otro y a llevar a Dios a un pueblo, cuando en realidad es Otro el que los busca y el que los quiere llevar. Es la historia del silencio donde Dios habla y redime, más allá de todas nuestras palabras y ruidos, de nuestra maldad o bondad; del silencio donde Dios sufre con los que sufren y no tienen voz.

En los últimos segundos de la película no es el silencio, sino el suave y discreto canto de los pájaros: *Dios* ha estado siempre ahí, identificado con el dolor del mundo, abrazando mi debilidad y mi amor. Dios está ahí para que lo busquemos y lo encontremos.

En la novela hay una confesión, expresada en la película con una contundente imagen al final: a aquel hombre, Jesús, “le seguía queriendo, de manera muy distinta que hasta ahora. Para llegar a ese amor, todo lo sucedido había sido necesario... Aun suponiendo que él hubiera callado, toda mi vida hasta hoy estaría hablando de él”. *Silencio* es una confesión amorosa de la fe. X

Fuentes documentales

- Benedicto XVI, Papa, Homilía en la inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Santuario de Aparecida, Brasil, 13 de mayo de 2007. Consultado 27/VII/2017. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html
- Francisco, Papa, *Evangelii Gaudium*, Exhortación Apostólica. Consultado 27/VII/2017 http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Loyola, Ignacio de, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander, 1987, núm. 15. La edición cuenta con introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, SJ.

Una profunda herida: el infierno de los trabajadores migrantes y sus familias

David Velasco Yáñez, SJ* (coordinador)



Recepción: 20 de febrero de 2018
Aprobación: 8 de mayo de 2018

Resumen. Velasco Yáñez, David. *Una profunda herida: el infierno de los trabajadores migrantes y sus familias*. Este artículo forma parte del proyecto de investigación El Campo de los/as Defensores de Derechos Humanos en México. En esta ocasión, se analizan los documentos del 14° Periodo de Sesiones ante el Comité de Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familias (Committee on Migrant Workers) durante el cual México presentó su Segundo Informe y las ONG presentaron sus Informes Sombra. Se estudia también la lucha simbólica y las problemáticas entre los agentes que intervienen en las sesiones, y las recomendaciones al Estado mexicano. **Palabras clave.** Derechos humanos, trabajadores migrantes, Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migrantes y de sus familiares.

Abstract. Velasco Yáñez, David. *A Deep Wound: The Hell on Earth in which Migrant Workers and Their Families Live*. This article forms part of the research project The Field of Human Rights Defenders in Mexico. This time, the author looks at the documents of the 14th Period of Sessions of the Committee for the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families (Committee on Migrant Workers) during which Mexico presented

* Profesor del ITESO. dvelasco@iteso.mx. Con la colaboración de Diana Laura Zárate Rosales, Clara María de Alba de la Peña, Fabiola del Carmen Ibarra Ramos y Daniela Zaizar Pérez, estudiantes de Relaciones Internacionales del ITESO; Denisse Montiel Flores, egresada de Relaciones Internacionales y actualmente estudiante de Derecho del ITESO, y Belinda Guadalupe Camarena Vázquez, abogada de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

its Second Report and the NGOs submitted their Shadow Reports. An analysis is also made of the symbolic struggle and issues among the agents involved in the sessions, as well as of the recommendation made to the Mexican State. *Key words.* Human rights, migrant workers, International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families.

La definición ofrecida por las reglas del mercado es una condena previa a la no-identidad, a la ilegalidad: no importa cuál sea la edad de esas personas, sus deseos, sus competencias. No importa la legitimidad-obligatoriedad de las razones que les imponen dejar sus raíces y buscar su futuro. Sus cuerpos son considerados objetos a disposición de cualquier actor y poder, legal o ilegal, que se disputan el control de las puertas de entrada de la tierra, prometida, del mundo-mercado libre. Para convertirse en ciudadanas y ciudadanos de este mundo-mercado, esas personas deben pasar por la condición que Eduardo Galeano ha definido como “los nadie, los ningunos”, que valen menos [que] las balas que los matan.

TRIBUNAL PERMANENTE DE LOS PUEBLOS.*

Introducción

“El Comité pide al Estado parte que presente su tercer informe periódico a más tardar el día 1º de abril de 2016 y que incluya en éste información sobre el seguimiento dado a las presentes observaciones finales del Comité”.¹ Así de concreto es el examen realizado por el Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus familiares (el CMW) en su 14º periodo de sesiones realizado del 4 al 8 de abril de 2011. Pero, ¿cuáles fueron y cómo surgieron esas observaciones finales?

* “Audiencia final temática sobre: Migración, desplazamiento forzado y refugio”, 2014.

1. Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares, *Observaciones finales del Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares*, 2011, p. 11.

En este artículo estudiamos el Segundo Informe periódico de México respecto al cumplimiento de la Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migrantes y de sus familiares (la CMW). Como parte del proyecto de investigación sobre el campo de los defensores de los derechos humanos (DDH) en México, hemos elaborado trabajos que describen cómo los órganos de los tratados de derechos humanos (DH), en particular del sistema de Naciones Unidas (ONU), examinan a sus Estados parte, México entre ellos. En esta ocasión abordamos lo revisado y recomendado por el CMW, que toca una profunda herida que es parte de la crisis en materia de DH que vivimos en México y es el infierno que viven hombres y mujeres migrantes, la mayoría en tránsito por el país y, ocasionalmente, radicados en las zonas fronterizas, particularmente del sur.

En este documento exponemos como antecedente dos informes de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) sobre el secuestro de migrantes y el informe y recomendaciones que hace el Relator Especial, Jorge Bustamante. Desde finales del 2010 y hasta abril de 2011 varias ONG elaboran sus Informes Sombra (IS) dirigidos al CMW; estas organizaciones han trabajado y documentado por años la problemática migratoria y tienen mucho que decir sobre esta llaga de un país sufriente como México. Estas ONG, al estar informadas de todos los documentos que se han producido en torno a los exámenes periódicos del CMW, llevan una ventaja sobre el Estado mexicano. De hecho, uno de los cuestionamientos que hace el CMW al Estado es si han llamado a colaborar a las organizaciones de la sociedad civil (cuestión 9), sobre todo para la difusión de la CMW.

Hasta aquí, todo el proceso de examinar el cumplimiento del Estado mexicano por parte del CMW corre en paralelo al examen que realizaría la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) un año después, en julio de 2012; incluso, hay puntos de contacto en problemas comunes, como la

desaparición forzada de migrantes, el trabajo doméstico de mujeres migrantes o el delito de trata y la violencia sexual. Por eso es importante destacar cómo un Comité se informa de las recomendaciones y observaciones que hacen otros Comités.

Las actas de las sesiones 156^a, 157^a y 158^a del CMW, con fecha de 4 y 5 de abril de 2011, dan cuenta de las intervenciones, tanto de los expertos como de la delegación mexicana y de representantes de ONG, con el agregado de la participación de representantes de la CNDH. Organizaremos la exposición de manera cronológica. Primeramente, lo más relevante de los informes de la CNDH; luego, una síntesis de las recomendaciones del Relator Especial; posteriormente, los IS y las problemáticas más graves que padecen las personas migrantes, así como sus recomendaciones más destacadas; luego, revisamos el informe del Estado. Dejamos al final una síntesis de las observaciones y recomendaciones del CMW en estrecha relación con las recomendaciones formuladas por los IS; un extracto de las actas de estas tres sesiones, que muestra la lucha simbólica por imponer la visión legítima de la situación de los migrantes a su paso por México, así como el trabajo de desenmascaramiento que hacen las ONG, tanto nacionales como internacionales y que muestra a un Estado partícipe del “negocio de la migración”, como uno de los expertos llegó a expresar.

Aludimos también a un informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), presentado dos años después de las sesiones del CMW, sólo para indicar la persistencia de los organismos internacionales en sus observaciones y recomendaciones a México. Concluiremos nuestro análisis con la descripción de los principales problemas que acosan a este grupo humano, entre los que destaca el Estado mismo, responsable y sujeto al escrutinio del CMW que, precisamente, le pide cuentas del cumplimiento de sus recomendaciones y le fija un plazo para informar: el 1 de abril de 2016. Las conclusiones

intentan establecer las causas estructurales por las que el Estado está casi imposibilitado para cumplirlas.

Los informes de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos

En el *Informe especial sobre los casos de secuestro en contra de migrantes* en sus ediciones 2009 y 2011, así como en las intervenciones realizadas por la CNDH en la 157^a y 158^a sesiones del CMW, se pone en tela de juicio al sistema de justicia del Estado para prevenir, investigar, perseguir y castigar el secuestro de migrantes y para asegurar la protección de víctimas y la voluntad de reparación del daño. El documento enfatiza que la situación de vulnerabilidad de los migrantes es extrema, especialmente en secuestro, donde se viola su dignidad, su seguridad física, jurídica y personal, su derecho a la libertad, legalidad, integridad, y en algunos casos el derecho a la vida.

Por ello, la presencia cada vez mayor del fenómeno obliga a los Estados a abordarlo desde la política interior, desde las relaciones bilaterales y regionales e incluirlo en las agendas de seguridad humana.

Como lo indica el *Informe especial* de 2009, muchos de los secuestros fueron cometidos por integrantes de corporaciones estatales de seguridad pública, lo que implica una grave distorsión de la función pública, a lo que se suma la falta de sanciones administrativas y penales.

En este sentido, la CNDH pone sus esfuerzos en emitir recomendaciones dirigidas a entes estatales: a la Secretaría de Gobernación (Segob) le recomienda coordinar con las autoridades competentes acciones de comunicación interinstitucional e intersectorial, en las cuales se señalen los puntos de mayor riesgo de secuestro de migrantes y se informe a éstos respecto de los derechos de las víctimas o testigos del delito, independientemente de su calidad migratoria; mientras que

a la Procuraduría General de la República (PGR) le sugiere tomar las medidas para capacitar al personal encargado de integrar averiguaciones previas en materia de delitos cometidos en perjuicio de migrantes, así como ofrecer atención médica y psicológica a la víctima o al testigo, integrar una base de datos sobre el delito de secuestro y establecer mecanismos de coordinación con las procuradurías generales de justicia de los estados para dar seguimiento a los casos de secuestro de migrantes. Estas recomendaciones se acercan a las que elaboró el Relator Especial, como veremos en el siguiente apartado.

Recomendaciones del Relator Especial

Entre la sesión del Comité de 2006 y la de 2011, el Relator Especial sobre los derechos de los migrantes de la ONU, Jorge Bustamante, visitó México del 9 al 15 de marzo de 2008 para monitorear la situación del país, visitando la Ciudad de México y dos de las ciudades fronterizas más problemáticas del país, Tijuana y Tapachula. Un año después publicó su informe que aborda la situación como una problemática que involucra no sólo a México, sino a los países centroamericanos y a Estados Unidos (EEUU). Señaló que el incremento de los riesgos que sufren los migrantes en tránsito se debe en gran medida al endurecimiento de la política migratoria de EEUU. Además, analizó los principales retos en materia migratoria que tiene México y elaboró recomendaciones encaminadas a combatir la impunidad y las redes de delincuencia organizada en las que hay funcionarios gubernamentales involucrados. Por otra parte, analiza la situación de la diáspora mexicana, de los trabajadores agrícolas de temporada, de las mujeres trabajadoras domésticas y de menores migrantes. Insta al Estado mexicano a realizar cambios sustanciales, particularmente en políticas públicas que promuevan la protección de los DH de los migrantes.

Las problemáticas relevantes que denuncian los “Informes Sombra” y sus recomendaciones

La sociedad civil por medio de las ONG que velan por los derechos de los migrantes a través de su paso por México, entregó al CMW siete informes que plasman la realidad a la que se enfrentan estas personas y lo que ha hecho o dejado de hacer el gobierno mexicano para transformar esta realidad. Consideramos importante destacar el escaso número de IS proporcionados al CMW, en comparación con los 25 IS enviados a la CEDAW. Seis de los siete informes concuerdan en que México violenta la CMW con la instauración de la discrecionalidad de interpretación y de aplicación de normas migratorias.

Seis informes destacan tres problemáticas que van de la mano y que es complicado separar. La primera, es el abuso por parte de las autoridades en los operativos y controles migratorios: hay testimonios del uso excesivo de la fuerza y del actuar discrecional de los oficiales mexicanos, tanto en los retenes como en los traslados y las estaciones migratorias. Esta manera de actuar da pie a la segunda problemática, que consiste en la implicación directa de servidores públicos y agentes policiacos federales, estatales y municipales en violaciones de derechos humanos (VDH) contra la persona migrante. Existen casos en los que las autoridades fueron las únicas ejecutantes de estos abusos, pero, además, como apuntan las Consideraciones del Scalabrini Migration Network y de la Fundación Red Casas del Migrante, hay pruebas de connivencia por parte de las autoridades migratorias y policiales en general con el crimen organizado, debido a la corrupción que facilita que estas bandas delictivas se infiltren en las estructuras de las instituciones migratorias y policiacas y propicien la impunidad.

En tres de los siete IS revisados existe un apartado sobre el secuestro de migrantes, separando este delito del resto de los demás debido a su incremento descontrolado y su realización con el propósito principal

de extorsionarlos y obtener un rescate, sea éste en dinero o en especie.² Otra de las problemáticas que destacan los IS son las condiciones de las estaciones migratorias, cuyos espacios son muy limitados y carecen de servicios médicos de manera permanente. Asimismo, las personas no cuentan con asistencia legal que les permita recibir apoyo durante su estadía, además de que les es difícil el acceso a la información para acudir con autoridades consulares y a asesoramiento independiente.

Por otra parte, el *Informe al CMW sobre diversas cuestiones relativas a los DH de las personas migrantes en tránsito por México*, junto con tres IS más, destacan que la falta de acceso a la justicia es una problemática sistemática de los trabajadores migrantes y sus familias debido al escaso conocimiento por parte de los operadores de justicia respecto a los DH de este colectivo.³

En dos IS se hace mención de la peligrosa situación en la que se envuelven quienes velan por los DH de los migrantes. La Red de organismos civiles Todos los Derechos para Todos y Todas apunta que en México se criminaliza la defensa de migrantes, y que en los últimos años se han documentado acciones por parte de las autoridades encaminadas a la criminalización de la ayuda humanitaria y de la defensa de este grupo: la persecución del migrante, así como la judicialización de personas y colectivos que proporcionan ayuda a éste, son algunas de las acciones que terminan por generar políticas de represión.

A 12 años de la ratificación de la CMW se sigue atentando contra los DH de migrantes que transitan por el país. El Estado aplica mecanismos

2. Belén, Posada del Migrante, Centro de Derechos Humanos Fray Matías de Córdova *et al.*, *Secuestros a Personas Migrantes en Tránsito por México: Documento entregado al Comité para la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares (CMW)*, el 4 de marzo de 2011, en el marco de la evaluación del segundo informe periódico del Estado mexicano, s/l, 2011.
3. Comité de Derechos Humanos de Tabasco AC, Litigio Estratégico en Derechos Humanos *et al.*, *Informe al Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares sobre diversas cuestiones relativas a los derechos humanos de las personas migrantes en tránsito por México*, s/l, 22 de febrero de 2011.

insuficientes para solucionar el conflicto y que no se traducen en resultados tangibles; por ello, las ONG presentan las siguientes recomendaciones. La más recurrente en los informes es investigar y sancionar eficazmente todo caso de secuestro u otros abusos cometidos contra migrantes en territorio nacional; con esto se evidencia que los esfuerzos que el Estado ha realizado para la atención integral de víctimas de abusos, entre ellos la trata con fines de explotación sexual, han sido insuficientes por la falta de comprensión de las responsabilidades y atribuciones que tienen los agentes migratorios al identificar y proteger a las víctimas. El informe del Comité de Derechos Humanos de Tabasco, *Informe al CMW sobre diversas cuestiones relativas a los DH de las personas migrantes en tránsito por México* enfatiza que la situación de violencia generalizada contra migrantes exige a México emprender acciones tendientes a cumplir con sus obligaciones internacionales, y evaluarlas de manera constante, de tal forma que los migrantes puedan gozar plenamente de sus DH.

Por su parte, el informe de Belén, Posada del Migrante *et al.*, *Secuestros a personas migrantes en tránsito por México*, recomienda establecer los mecanismos apropiados de detección y canalización de víctimas del secuestro, en donde se salvaguarde su integridad física y psicológica. En este sentido, debido a que personas en situación de irregularidad no pueden acudir a las autoridades para denunciar el delito de secuestro u otros abusos graves por temor a ser deportadas o por temor fundado de que las autoridades estén coludidas con los grupos criminales, la ONG recomienda también que la Secretaría de Gobernación, en conjunto con la Secretaría de Seguridad Pública, el Instituto Nacional de Migración (Inami), la PGR y la Secretaría de Comunicaciones y Transportes, entre otras, coordinen un mecanismo que permita erradicar la práctica del secuestro, dando cabal cumplimiento a la Estrategia Anti-Secuestros presentada por el Estado desde una perspectiva de DH e incluyendo la participación de las ONG.

Para respetar los DH de los migrantes es indispensable que el aseguramiento sea reconocido como una forma de detención administrativa sujeta a límites constitucionales. Así lo señala el informe del Comité de Derechos Humanos de Tabasco: resulta indispensable que se consideren alternativas a la detención y, en dado caso, que ésta sea monitoreada por ONG y organismos públicos de DH.

El informe *Submission to the UN Committee on Migrant workers regarding Mexico's Second Periodic Review* de Global Workers Alliance señala que el gobierno mexicano debe ofrecer programas educativos o trabajar con ONG para proveer información sobre acceso a la justicia y sus derechos a los trabajadores migrantes mexicanos. Por último, se debe tener en cuenta la importancia de garantizar condiciones de seguridad no sólo para este grupo, sino también para los DDH de las personas migrantes y erradicar toda acción que criminalice la defensa y asesoría jurídica desempeñada por ONG.

Como veremos a continuación, esta visión de quienes han acumulado años de experiencia de trabajo con migrantes contrasta con la visión del Estado y su informe al comité de expertos.

Segundo Informe del Estado mexicano al cmw

El segundo informe periódico que presentó el Estado ante el CMW en enero de 2010 informa sobre las medidas que están dirigidas a cumplimentar de la CMW y que se adoptaron en el periodo comprendido entre 2006 y 2009.

El Estado brinda información general sobre el fenómeno de la migración en México, así como los datos, las características y su naturaleza. Destaca que en EEUU se han empleado medidas restrictivas para combatir la migración, lo cual ha traído como consecuencia la disminución

de la migración indocumentada mexicana hacia EEUU y mayores riesgos para los migrantes y sus familias.

De igual manera describe todas las medidas que ha implementado para proteger los derechos de los migrantes y sus familias, entre las que destaca la creación de la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres, la Ley general de acceso de las mujeres a una vida libre sin violencia y la Ley para prevenir y sancionar la trata de personas, precisando que estas leyes contienen artículos que contemplan la protección de los derechos de los migrantes, especialmente de las mujeres, destacando respecto a la protección de éstas, las políticas públicas del Inmujeres, principalmente el Programa Nacional para la Igualdad entre Mujeres y Hombres (Proigualdad), el cual contiene objetivos específicos relativos a la protección de las trabajadoras migrantes que están encaminados a garantizar la igualdad jurídica y los DH de las mujeres, impulsar la armonización legislativa nacional en DH de las mujeres acorde con las convenciones y tratados internacionales ratificados por el Estado, y promover el mejoramiento de los ingresos de las mujeres en condiciones de marginalidad económica y social.

Además, señala que la legislación migratoria y las reservas en el ámbito de los instrumentos de DH se encuentra en un proceso de revisión. Por otra parte, informa sobre la adhesión a Convenios de la OIT que versan sobre los trabajadores migrantes (Convenios 97 y 143); asevera también que en México no se han realizado cambios legislativos que afecten de manera negativa la aplicación de la CMW. Por el contrario, hubo un cambio legislativo que elimina las penas de prisión a los extranjeros por internación ilegal, falsificación de documentos, ostentación de calidad migratoria distinta de la que posee, violación del plazo de internación legal y realización de actividades sin autorización; las cuales ahora son sólo faltas administrativas.

Respecto de los menores migrantes, se fortaleció el Programa interinstitucional de atención a menores fronterizos, que en 2008 se convirtió en la Estrategia de prevención y atención a niñas(os) y adolescentes migrantes y repatriados no acompañados, cuyo objetivo principal es la creación de la Red de módulos y albergues de tránsito públicos y privados donde se les otorgan servicios de alojamiento, alimentación, valoración médica, canalización a su lugar de origen, etc.; además, se resaltan los avances de esta Estrategia, que consisten en la instalación de nuevos módulos del DIF en Chihuahua, Tamaulipas y Chiapas; la capacitación del personal que opera estas políticas públicas; la publicación de diversas investigaciones y anuarios estadísticos, y la formación de 170 Oficiales de Protección a la Infancia (OPI).

En materia de refugio, se afirma que cualquier extranjero que se encuentre en territorio nacional tiene derecho a solicitar que le sea reconocida la condición de refugiado, solicitud que podrá realizar ante el Inami o ante la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (Comar). También reconoce a los refugiados como beneficiarios del Seguro Popular.

Respecto de la problemática de la trata de personas, el Estado mexicano, destaca la creación de 32 comités interinstitucionales que actúan coordinadamente en materia de combate al delito y atención a víctimas de trata de personas y las capacitaciones del Inami a su personal, a los integrantes de estos comités, así como a elementos de la Policía Federal, policías estatales y de las procuradurías de justicia locales sobre el tema y prevención de la violencia de género.

Asimismo, se afirma que en el artículo 24 de la Ley para prevenir y sancionar la trata de personas, publicada en 2007, “se incorporaron algunas directrices relativas a la protección de víctimas del crimen de trata de personas, como el fortalecimiento de los procesos de asesoría jurídica, el establecimiento de albergues, contar con personal capacitado y multicultural”, entre otras. Por su parte, el Inami creó diversos

mecanismos de contacto como una línea telefónica, un correo electrónico, así como carteles, trípticos y postales, con el fin de recabar denuncias e informar a las víctimas de los mecanismos de atención y protección a los que pueden acudir. Destaca que gracias a todas estas medidas tomadas, “el Inami ha podido identificar a 77 posibles víctimas de trata, atender a 93 personas como posibles víctimas, e identificado a 12 extranjeros como posibles tratantes de personas”.⁴

También se resalta la creación de los Grupos Beta, los cuales actúan principalmente en la frontera con el fin de proteger y defender los DH de las personas migrantes, su integridad física y patrimonial y evitar su muerte.

Finalmente, en el informe se destaca el Programa Frontera Sur y, como parte del mismo, la Forma Migratoria de Trabajador Fronterizo (FMTF), la cual permite el ingreso documentado de trabajadores guatemaltecos y beliceños para laborar en distintos sectores en los estados de Chiapas, Campeche, Tabasco y Quintana Roo. Se subraya también la celebración de un Memorándum de Entendimiento entre México, El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua para la repatriación digna y segura de nacionales centroamericanos migrantes.

Con todo ello, el Estado mexicano pretende poner en evidencia los esfuerzos que ha realizado para proteger los DH de los migrantes. Reconoce que el aumento de los flujos migratorios plantea nuevos retos que deben ser abordados teniendo en cuenta el principio de la responsabilidad compartida. Esto dio lugar a que el CMW formulara una “lista de cuestiones” al Estado mexicano, pues hay dudas respecto al cumplimiento de sus obligaciones.

4. Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares, *Respuestas escritas del Gobierno de México en relación con la lista de cuestiones (CMW/C/MEX/Q/2) recibida por el Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares en relación con el examen del segundo informe periódico de México (CMW/C/MEX/2)*, s/l, 15 de marzo de 2011.

La lista de cuestiones que formula el CMW al Estado mexicano y sus respuestas

A la luz del Segundo Informe del Estado, el CMW elaboró una lista de cuestiones en la que solicitó mayor información sobre algunas problemáticas y otros asuntos importantes que no aparecían en el Informe. Las preguntas más incómodas fueron respecto a las investigaciones y sentencias sobre delitos cometidos en contra de migrantes, particularmente casos de trata y de violación a los derechos laborales, así como los cuestionamientos sobre las medidas tomadas para proteger a los migrantes de secuestros por grupos del crimen organizado. Entre otras preguntas difíciles para el Estado se encuentra la referente a los indicadores de impacto que han tenido las capacitaciones a funcionarios y la de los avances en las investigaciones por el caso de los migrantes centroamericanos asesinados en San Fernando, Tamaulipas. El CMW plantea ese tipo de preguntas con el objetivo de que el Estado presente informes completos que aborden la problemática desde una visión integral y para que reconozca la gravedad de la situación, elementos necesarios para elaborar recomendaciones precisas que, de aplicarse, generarían un cambio sustancial en la situación de los migrantes en México.

Respuestas del Estado mexicano a la lista de cuestiones del CMW

Las respuestas del Estado a la lista de cuestiones son repetitivas y sólo se exhiben aquellas que aluden a modificaciones legislativas, como la iniciativa de Ley de Migración, reformas a la Ley General de Población y la Ley de Refugio y Protección Complementaria.

Encontramos respuestas incompletas. Cuando se cuestiona sobre las medidas que el Estado tomó para capacitar al personal judicial en el contenido de la CMW, no da respuesta alguna (además de que no ofrece

indicadores de cómo esas capacitaciones están funcionando) y deja sin resolver el cuestionamiento sobre las condiciones de los migrantes que han sido privados de libertad entre 2006 y 2010 y los principales delitos de los que se les acusa, ya que se limita a proporcionar estadísticas de los extranjeros que se encuentran privados de la libertad en México, sin señalar las razones ni su situación.

El Estado no proporciona información suficiente para que el CMW pueda realizar una evaluación completa sobre las medidas que ha instrumentado y así poder emitir recomendaciones; sólo se limita a resaltar las medidas legislativas y las capacitaciones sin mostrar los resultados concretos.

Luego de estas preguntas y respuestas, y con el conjunto de IS, más algunas entrevistas privadas con representantes del Estado y de ONG, el CMW emite sus conclusiones.

Recomendaciones y observaciones finales del cmw a México

En las observaciones y recomendaciones finales que hace el CMW en 2006 y 2011, advertimos que las recomendaciones de 2006 no sólo no fueron cumplidas, sino que las problemáticas se han agravado, razón por la cual las recomendaciones fueron reiteradas en 2011. Entre las reiteraciones más importantes que hace el CMW al Estado mexicano están los malos tratos que sufren los migrantes por parte de funcionarios públicos y del crimen organizado, y añade la aguda preocupación por el aumento de secuestros, extorsiones, actos de tortura, tratos crueles, desapariciones y muerte de las que son víctimas, con el agravante de la complicidad de autoridades públicas con grupos delincuenciales así como de su impunidad.

Otra de las reiteraciones es la vulnerabilidad de los menores migrantes no acompañados. En 2006 recomienda que se fortalezcan los pro-

gramas de repatriación segura, se otorgue capacitación específica a funcionarios fronterizos, se refuerce la cooperación con la sociedad civil y se garantice que la detención de niños se lleve conforme a la ley, utilizándose como última medida. En 2011 el CMW reconoce al Estado la Estrategia de prevención y atención a niños(as) y adolescentes migrantes y repatriados no acompañados, la creación de módulos y albergues de tránsito y la capacitación impartida a funcionarios y oficiales de protección de la infancia. Sin embargo, ello no es suficiente puesto que hay un alarmante incremento de menores migrantes no acompañados que han sido deportados y que han sufrido malos tratos y explotación tanto laboral como sexual.

En cuanto al tráfico ilícito de migrantes, en 2006 preocupa al CMW que la trata de personas no esté tipificada en la legislación y recomienda que se finalice la enmienda al Código Penal para tipificar este delito; le preocupa el alcance del fenómeno en México y el involucramiento de funcionarios públicos en ello, por lo que recomienda investigar estos delitos y dar fin a la impunidad, así como adoptar medidas para detectar los flujos ilegales de trabajadores migrantes. Este mismo tema es reiterado en 2011, añadiendo la falta de competencia de la Fiscalía Especial para Delitos de Violencia contra las Mujeres y Trata de Personas para dar seguimiento a las denuncias de trata de personas cuando son cometidos por el crimen organizado, que funcionarios públicos sigan involucrados en estos delitos, no contar con un registro sistemático de datos del delito, y la poca asistencia médica y psicológica que se presta en las estaciones migratorias a víctimas de este delito.

El CMW no sólo repite las observaciones y recomendaciones de 2006 en las de 2011, sino que añade unas nuevas relacionadas con los DDH. Expresa su preocupación por los hostigamientos, acosos, agresiones y amenazas de muerte hacia los DDH de los trabajadores migrantes y sus familias y hace hincapié en que la mayoría de estos delitos no han sido esclarecidos ni sancionados, por lo que recomienda al Estado

realizar investigaciones y adoptar medidas para garantizar la seguridad de los DDH. Destaca el menoscabo de la situación de los trabajadores migrantes y sus familias en México, señalando la impunidad en que se vive y la insuficiencia de las capacitaciones. Otro agravante que hace notar el CMW es la complicidad de las autoridades con el crimen organizado y el abuso de autoridad que existe, puntualizando la falta de efectividad de las políticas públicas y su armonización legislativa; hay mucho camino por recorrer, pero ese camino se seguirá alargando en la medida en que siga existiendo un ambiente de impunidad y abuso de autoridad promovido por instituciones estatales débiles.

Para una apreciación más fina de estas observaciones y recomendaciones, es útil aproximarnos al análisis de las actas de estas tres sesiones de examen a México por parte del CMW.

Análisis de las actuaciones de los participantes en las sesiones 156^a, 157^a y 158^a del cmw

El análisis de las actas de las sesiones del CMW confirma la lucha por imponer la visión legítima, tanto de la situación de los trabajadores migrantes y sus familias como del cumplimiento de la CMW por parte del Estado mexicano.

El papel de las ONG

En el acta resumida de la 158^a sesión del CMW se percibe cómo éste acoge con satisfacción la contribución de las ONG en el examen del Segundo informe periódico de México. Por una parte, el CMW reconoce al Estado sus medidas legislativas, las políticas públicas y las acciones de fortalecimiento institucional adoptadas, pero por otra parte también rescata las recomendaciones de ONG referentes a la necesidad de garantizar que los trabajadores migrantes y sus familiares reciban un trato digno, y que sólo sean expulsados del país conforme a la ley.

El CMW observa con preocupación que las ONG no fueran partícipes del proceso de consulta del proyecto de ley migratoria, y reitera al Estado que es necesario que establezca un sistema nacional de información sobre migraciones con el fin de obtener una mejor caracterización de los flujos migratorios y un mejor diseño de políticas públicas. El CMW contrastó las aportaciones de las ONG y de la CNDH con el informe presentado por el gobierno mexicano.

El papel de la CNDH

La CNDH tuvo dos intervenciones significativas a lo largo de las sesiones. La primera fue el diálogo entre su representante, Fernando Batista Jiménez y los miembros del CMW, en el que Batista expuso las actividades que realiza la CNDH respecto del tema migratorio, señalando los abusos de los que son víctimas los migrantes y destacando que, ante el bajo número de denuncias realizadas en contraste con la cantidad de VDH cometidas, la CNDH recurre a buscar a las víctimas en vez de esperar a que las víctimas la busquen. Batista retoma los informes realizados por la CNDH sobre el secuestro de migrantes en México, que buscan mostrar la magnitud del fenómeno y evaluar las medidas adoptadas por el gobierno. La segunda consiste en la referencia directa que hacen Amnistía Internacional y la Red TDDT a su informe para dar mayor peso al argumento del secuestro de migrantes como una práctica “nueva” de dimensiones exponenciales.

El papel de la delegación del gobierno mexicano

Los delegados resaltan los esfuerzos realizados para proteger los DH de los trabajadores migrantes, enfocándose en la armonización de la legislación nacional con la CMW, así como las diversas capacitaciones brindadas a sus funcionarios, aunque no dan cuenta de los resultados obtenidos. El Estado reconoce la problemática del secuestro de mi-

grantes y admite la participación de funcionarios en tales hechos, pero lo adjudica primordialmente a los grupos de delincuencia organizada. Se destacan y repiten logros como las detenciones por la masacre de migrantes en San Fernando, Tamaulipas, los funcionarios del Inami que han recibido sanciones, o el número de bandas delictivas que han sido desmanteladas. El Estado omite responder algunas preguntas como el número de detenidos por cometer delitos de secuestro y trata de personas, el avance de las investigaciones del caso de San Fernando; se muestra como garante y protector, que reafirma y cumple con su compromiso internacional de defender y proteger los derechos humanos de los trabajadores migrantes.

Resaltamos también la interacción que se da entre la CNDH y el Estado mexicano, pues éste lo reconoce en su Segundo Informe como el mecanismo más eficaz en defensa de DH, sin embargo, en las actas existen incongruencias en lo que informan ambos; por ejemplo, el delegado mexicano, Negrín Muñoz, afirma que las 20 recomendaciones al Inami han sido aprobadas y aplicadas; posteriormente, la CNDH manifiesta que no se cumplimentan ni aplican todas las recomendaciones que se dirigen al Estado mexicano.

Es interesante cómo el discurso de la delegación mexicana no es homogéneo y hay comentarios contrapuestos; por un lado, la delegada Herrera Rivero señala que el gobierno mexicano está luchando contra la impunidad que existe; por otro lado, el señor Del Río Madrid afirma que “en México no hay impunidad”,⁵ mostrando que al Estado mexicano le hace falta reconocer las problemáticas para poder crear leyes que permitan afrontarlas.

5. Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares, *Acta resumida de la 158ª sesión, Celebrada en el Palais Wilson, Ginebra, el martes 5 de abril de 2011, a las 10.00 horas*, 1º de junio de 2011.

El papel de los miembros del CMW

En las actas de las sesiones se muestra que el CMW tiene una postura diplomática hacia México, reconociendo sus esfuerzos y avances. Sin embargo, al mismo tiempo muestra su preocupación ante la variada información con la que cuenta. El CMW señala el agravamiento de la problemática migratoria a raíz de las legislaciones de Canadá y Estados Unidos, condena el aumento en el número de VDH, se incorpora en el debate la problemática del crimen organizado y expresa preocupación por los funcionarios públicos involucrados en la comisión de delitos contra migrantes; también resalta que no se cuenta con datos precisos que dimensionen el problema, al ser la migración un fenómeno “clandestino” dentro del país. En esta sesión el CMW fue más contundente en su interacción con el Estado cuando, por ejemplo, la señora Cubías Medina afirma que la migración se ha convertido en un negocio y el “Sr. Sevim se pregunta si tiene sentido realmente hablar de los diferentes derechos de los trabajadores migrantes en el país, como su derecho a la atención de la salud, la educación y la seguridad social, cuando su derecho a la vida está amenazado”,⁶ o cuando la “Sra. Cubías Medina tiene la impresión de que se da más publicidad a las actividades de la delincuencia organizada que a las iniciativas del Gobierno”.⁷ Es importante señalar que, pese a que el *habitus* del experto del sistema universal tiende a ser diplomático, en este caso, fueron contundentes y pidieron respuestas específicas que ayuden a mejorar la situación.

A este esfuerzo del CMW se sumará, dos años después, la intervención de la CIDH.

6. Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares, *Acta resumida de la 157ª sesión, Celebrada en el Palais Wilson, Ginebra, el lunes 4 de abril de 2011, a las 15.00 horas*, 14 de julio de 2011.
7. Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares, *Acta resumida de la 158ª sesión, Celebrada en el Palais Wilson, Ginebra, el martes 5 de abril de 2011, a las 10.00 horas*, 1º de junio de 2011.

Las recomendaciones del informe de la CIDH DE 2013

Después de la sesión del CMW de 2011, la CIDH dedicó un informe especial a la problemática migratoria en México. El informe de 2013, titulado *Derechos humanos de los migrantes y otras personas en contexto de la movilidad humana en México*, aborda la problemática de una manera integral, analiza la situación de México como un país de origen, tránsito, destino y retorno de personas migrantes.

Asimismo, estudia la migración como un fenómeno complejo al documentar la situación de inseguridad de migrantes en tránsito, temporales, internos, refugiados, víctimas de trata, menores y desplazados internos. Aborda “otras situaciones que tienen incidencia sobre los derechos humanos de los migrantes que viven en México, tales como su derecho a no ser discriminados en el acceso a servicios públicos y sus derechos laborales”.⁸ Es decir, analiza una situación compleja que involucra múltiples violaciones a los DH de migrantes y que, en comparación con los informes anteriores presentados por el sistema ONU, muestra unas problemáticas preocupantes y agravadas que requieren de voluntad política para realizar cambios estructurales que resuelvan esa situación.

Las recomendaciones que emite la CIDH se centran en acciones concretas que devengan en cambios sustanciales y, pese a que son amplias y generales, presentan un muy completo análisis y formulan fuertes denuncias sobre la situación de violencia, discriminación, malos tratos y VDH que sufren las personas migrantes en México. La CIDH elaboró el informe con base en información obtenida a través de organizaciones civiles, del Estado y la visita a México de la Relatoría sobre Trabajadores Migrantes y Miembros de sus Familias de la CIDH, realizada del 25 de julio al 2 de agosto de 2011.

8. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derechos humanos de los migrantes y otras personas en contexto de la movilidad humana en México*, 2013.

Conclusiones generales. De cómo el Estado simula que protege los DH de las y los migrantes

En primer lugar, la situación de los DH de los migrantes se ha agravado, puesto que han aumentado problemáticas como la trata de personas, el secuestro y la desaparición de migrantes. En segundo lugar, el Estado ha resaltado en sus informes, de manera rebuscada y con exceso de información, diversas políticas públicas dirigidas a la migración, intentos de armonización legislativa con normas del derecho internacional de los DH, capacitación de funcionarios que tienen por objetivo sensibilizarlos sobre esas problemáticas; sin embargo, las acciones y políticas públicas han resultado insuficientes. Los IS y el informe de la CNDH muestran lo alejado de la realidad que está el Estado, lo deslegitiman y lo dejan entrever como un Estado simulador, mercantilista y evasor de sus responsabilidades plasmadas en la CMW, minimizando la crisis de DH. Falta el diálogo con ONG y con la ciudadanía en general.

Todo lo anterior ha generado que el CMW emita recomendaciones más profundas y directas, siendo su principal preocupación la aplicación efectiva de normas migratorias y verdaderos resultados de las medidas tomadas por el Estado, como el número de denuncias presentadas, de averiguaciones previas y, sobre todo, de sentencias emitidas por VDH de migrantes.

México experimenta problemas estructurales políticos y sociales que, en buena medida, son causados por la presión de EEUU y su Plan Frontera Sur. Este daño estructural lanza la pregunta de si las recomendaciones del CMW tendrán algún impacto en la realidad de los migrantes. Los migrantes son un grupo muy vulnerable y victimizado; han sido convertidos en mercancía por parte de grupos criminales en complicidad con el Estado: su secuestro y la violación estructural y sistémica de la que son víctimas han generado una fuente importante de riqueza. Para las ONG defensoras de migrantes y para las redes

de apoyo es de suma importancia que se conozcan y se difundan las recomendaciones que el CMW emite; pero también que se apliquen de una manera responsable y apegada a la situación particular del país. Un aspecto básico es garantizar la protección de las y los DDH de los migrantes, puesto que ellos desempeñan un papel decisivo en la mejora de la situación.

Fuentes documentales

- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. *Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migrantes y de sus familiares*. Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares, *Acta resumida de la primera parte (pública) de la 156ª sesión*, s/1, 24 de mayo de 2011. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fSR.156&Lang=en
- *Acta resumida de la 157ª sesión, Celebrada en el Palais Wilson, Ginebra, el lunes 4 de abril de 2011, a las 15.00 horas*, 14 de julio de 2011. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fSR.157&Lang=en
- *Acta resumida de la 158ª sesión, Celebrada en el Palais Wilson, Ginebra, el martes 5 de abril de 2011, a las 10.00 horas*, 1º de junio de 2011. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fSR.158&Lang=en
- *Examen de los informes presentados por los Estados partes de conformidad con el artículo 73 de la Convención: Segundo informe periódico México*, 14 de enero de 2010. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fMEX%2f2&Lang=en

- *Información proporcionada por el Gobierno de México en relación con la aplicación de las observaciones finales del Comité de protección de los derechos de todos los trabajadores migrantes y de sus familiares*, s/l, 19 de junio de 2008. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fMEX%2fCO%2fi%2fAdd.1&Lang=en
- *Informe inicial que los Estados Parte debían presentar en 2004, México*, 18 de noviembre de 2005. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fMEX%2fi&Lang=en
- *Observaciones finales del Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares*, México, 8 de diciembre de 2006. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fMEX%2fCO%2fi&Lang=en
- *Lista de cuestiones correspondientes al informe inicial de México, presentado con arreglo de la Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migrantes y de sus familiares*, México, junio de 2006. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fMEX%2fQ%2fi&Lang=en
- *Lista de cuestiones que deben abordarse al examinar el segundo informe periódico de México (CMW/C/MEX/2)*, s/l, 28 de diciembre de 2010. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fMEX%2fQ%2f2&Lang=en
- *Observaciones finales del Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares*, s/l, 3 de mayo de 2011. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fMEX%2fCO%2f2&Lang=en
- *Respuestas escritas del Gobierno de México en relación con la lista de cuestiones (CMW/C/MEX/Q/2) recibida por el Comité de Protec-*

ción de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares en relación con el examen del segundo informe periódico de México (CMW/C/MEX/2), s/l, 15 de marzo de 2011. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fMEX%2fQ%2f2%2fADD.1&Lang=en

- *Respuestas presentadas por escrito por el Gobierno de la República de México a la lista de cuestiones (CMW/C/MEX/Q/1) Recibidas por el Comité para la protección de los derechos de todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares con ocasión del examen del informe inicial de México (CMW/C/MEX/1)*, s/l, 5 de octubre de 2006. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CMW%2fC%2fMEX%2fQ%2fi%2fAdd.1&Lang=en

Otras Fuentes

Amnistía Internacional, *Víctimas Invisibles: migrantes en movimiento en México*, Madrid, Editorial Amnistía Internacional, 2010. Versión electrónica consultada el 21/II/2016. <https://amnistiainternacional.org/publicaciones/108-victimas-invisibles-migrantes-en-movimiento-en-mexico.html>

Belén, Posada del Migrante, Centro de Derechos Humanos Fray Matías de Córdova et al., *Secuestros a Personas Migrantes en Tránsito por México: Documento entregado al Comité para la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares (CMW), el 4 de marzo de 2011, en el marco de la evaluación del segundo informe periódico del Estado mexicano*, s/l, 2011. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CMW/Shared%20Documents/MEX/INT_CMW_NGO_MEX_14_9619_E.pdf

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Derechos humanos de los migrantes y otras personas en contexto de la movilidad humana*

- en México, 2013. Consultado el 15/II/2016. <http://www.oas.org/es/cidh/migrantes/docs/pdf/informe-migrantes-mexico-2013.pdf>
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos, *Informe especial sobre secuestro de migrantes en México*, 22 de febrero de 2011. Consultado el 16/II/2016. http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2011_secmigra.pdf
- *Informe especial sobre los casos de secuestro en contra de migrantes, México 15 de junio de 2009*. Consultado el 17/II/2016. www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2009_migra.pdf
- Comité de Derechos Humanos de Tabasco AC, Litigio Estratégico en Derechos Humanos et al., *Informe al Comité de Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares sobre diversas cuestiones relativas a los derechos humanos de las personas migrantes en tránsito por México*, s/l, 22 de febrero de 2011. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CMW/Shared%20Documents/MEX/INT_CMW_NGO_MEX_14_9616_S.pdf
- Global Workers Justice Alliance e Immigrant Justice Clinic at American University Washington College of Law, *Submission to the UN Committee on Migrant Workers regarding Mexico's periodic review*, s/l, s/f. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CMW/Shared%20Documents/MEX/INT_CMW_NGO_MEX_14_9614_E.pdf
- International Catholic Migration Commission, *Input for the review of the Periodic report by Mexico to the UN Committee on Migrant Workers*, Ginebra, marzo de 2011. Consultado 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=INT%2fCMW%2fNGO%2fMEX%2f14%2f9615&Lang=en
- Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos “Todos los Derechos para todas y todos”, *Documento preparado por la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos: “Todos los Derechos para Todas y Todos”, para el Comité para la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familia-*

res (CMW) en el marco de su evaluación del segundo informe periódico del Estado mexicano, s/l, s/f. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CMW/Shared%20Documents/MEX/INT_CMW_NGO_MEX_14_9621_E.pdf

Scalabrini International Migration Network (SIMN), Center for Migration Studies of New York (CMS) *et al.*, *Consideraciones del Scalabrini International Migration Network (SIMN), del Center for Migration Studies of New York (CMS) y de la Fundación Red Casas del Migrante-México ante el Comité de Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migrantes y de sus Familiares de las Naciones Unidas sobre el Informe presentado por el Gobierno de México Presentadas durante el 13° periodo de sesiones del Comité*, Ginebra, 26 de Noviembre de 2010. Consultado el 21/II/2016. http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CMW/Shared%20Documents/MEX/INT_CMW_NGO_MEX_14_9617_E.pdf

Secretaría de Relaciones Exteriores, *Sustentación del Primer Informe Periódico de México ante el Comité de Protección de los derechos de todos los Trabajadores Migrantes y de sus familiares*, Dirección General de Derechos Humanos y Democracia/Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 2005. Versión electrónica consultada el 21/II/2016. <http://sre.gob.mx/sre-docs/dh/docsdh/informes/4617txt.pdf>

Tribunal Permanente de los Pueblos, *Sesión Libre comercio, violencia, impunidad y derechos de los pueblos en México, Audiencia final temática sobre: Migración, desplazamiento forzado y refugio, 29 de septiembre-1 de octubre de 2014*, s/l, s/f, Consultado el 22/II/2016. http://issuu.com/tppmexico/docs/dictamen_audiencia_migracion/3?e=8898242/11154215



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

EDUCACIÓN
JESUITA
MEXICO



Descubre algo desafiante

ITESO, libres para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

- **Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**
Una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida
- **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**
Reflexión que transforma

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara
Tel. 3669 3535 / 01 800 714 9092
carreras@iteso.mx
carreras.iteso.mx

Posgrados ITESO
Tels. 3669 3569 | 01 800 364 2900
posgrados@iteso.mx
posgrados.iteso.mx



ANUJAM

Nuestros Representantes

Apizaco, Tlax.

Enrique Cacho
(241) 417 0193

Ciudad Juárez, Chih.

Edgardo Cervantes M.
Tel/fax (656) 618-0433,
618 0500
dcj@itelexis.com

Ciudad Obregón, Son.

Raúl Cervantes
Col. del Valle
(644) 414 1486

Estado de México

Ma. Teresa y Manuel Prado
Tel. (55) 5251 07 28
Jmp_mac@hotmail.com

Guadalajara, Jal.

Carmen Álvarez
Col. Chapalita
Tel. (33) 3121 7373

Heriberto Osorio B.
ITESO, Tlaquepaque, Jal.
Tel (33) 3669 3470
osorio@iteso.mx

Sara Gómez

ITESO, Tlaquepaque, Jal.
Tel. (33) 3669 3434 ext. 3248
sgomez@iteso.mx

Huatusco, Ver.

Carmen González Guzmán
(273) 734 0219

Jacona, Mich.

Roberto Govea
Tel. (351) 516 4980
soloyorobert@hotmail.com
soloyorobert@gmail.com

León, Gto.

Federico Zermeño
(477) 712 1827 fax 715 4262
fzp@acero centro.com

Germán Estrada L.
Univ. Iberoamericana
Tel. (477) 710 0632 fax 711 5477
german.estrada@leon.uia.mx

Mérida Yuc.

Samuel Herrera Gómez
Tel. (999) 286 2294

Mexicali, B.C.

Guillermo Valencia Palomeque
Calle Pípila 417
Col. Independencia Magisterial.
C. P. 2129 Mexicali, B. C.
memoval@hotmail.com

México, D.F.

José Luis Bermeo
Univ. Iberoamericana
Tel. (55) 5292 0883
luis.bermeo@uia.mx

Monterrey, N.L.

Francisco Ibáñez
(81) 8388 2096 / 8388 2217

José de Jesús Rodríguez
Col. Las Torres
(81) 8357 3575

Puebla, Pue.

Víctor Mendoza
Rinconada de la Fortuna 2
San Andrés Cholula
victor.mendoza@iberopuebla.edu.
mx

Puerto Vallarta, Jal.

Ignacio Francisco Cuéllar C.
(322) 224 6575

Querétaro, Qro.

Víctor García Babb
Fracc. Arboledas
(442) 217 4941

Ma. Teresa Valero
Col. J. de la Hacienda
(442) 216 2327

Rosario, Sin.

Laura Peña Rendón
Col. Centro
(694) 952 0345

San Luis Potosí, SLP

Rodolfo Torres
U.H. Rancho Pavón
(444) 831 0167

Tampico, Tamps.

Roberto Guzmán Quintero
Col. del Bosque
tel/fax (833) 226 1019
guzmanasa@hotmail.com

Tehuacán, Pue.

Angel González López
Col. Jacarandas
(238) 382 0877

Torreón, Coah.

Urbano González Navarro
Col. Los Angeles
(871) 713 4059
papeleria_modelo@yahoo.
com.mx

EXTRANJERO

Estados Unidos

Maritza De Arrigunaga C.
Arlington, Texas, USA
(817) 272 3393 ext. 4964
arrigunaga@library.uta.edu

Chile

Santiago de Chile, Chile
Carolina Tocornal Cegerz
Las Condes Sgo. de Chile
carotoco@entelchile.net

Precios 2018

| | México | Extranjero |
|------------------------------|----------|------------|
| Número individual reciente | 60 pesos | 10 dólares |
| Suscripción anual, 4 números | 200 “ | 22 “ |
| Suscripción a estudiantes | 150 “ | 17 “ |

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 Sarai 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 directamente a la cuenta de Carlos Sánchez Romero
San Pedro Tlaquepaque, BBV Bancomer (Sucursal ITESO): 0465671663
Para transferencia interbancaria: CLABE 012320004656716632
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 con tal de 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

◆ **In memoriam Jorge Manzano**

Capítulo décimo primero: la crítica de la idea de la nada. Significado
Jorge Manzano Vargas, SJ (†)

◆ **Acercamientos filosóficos**

Hacia una realización de la(s) justicia(s):
los espacios de la contingencia
Carlos Alonso Grande Aldana

Finitud, violencia, acogida, esperanza
Pedro Antonio Reyes Linares, SJ

◆ **Sobre la universidad**

La educación superior como bien público
Roberto Rodríguez-Gómez Guerra

La internacionalización de la educación superior:
consideraciones estratégicas y prácticas
Laura Rumbley

◆ **Cine**

Silencio. Una confesión amorosa de fe
Luis García Orso, SJ

◆ **Derechos humanos**

Una profunda herida: el infierno de los trabajadores migrantes
y sus familias
David Velasco Yáñez, SJ (coordinador)

ISSN 2448-9085 **60 pesos**



9771870269002 0096