

XIPE TOTEK

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO
DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO



La inteligencia y la razón bajo la lupa

DIRECTORIO GENERAL

Dr. José Morales Orozco SJ, Rector

Mtro. Guillermo Martínez Conte, Presidente de ITESO AC

Dra. Catalina Morfín López, Directora General Académica

Dr. Arturo Reynoso Bolaños SJ, Director del Departamento de Filosofía y Humanidades
y Director de la revista

Mtro. Sergio Padilla Moreno, administración

Dr. Jorge Manzano Vargas SJ (+), Director fundador de la revista

Lic. Saraí Salazar Rivera, asistente

CONSEJO ASESOR

Brenda Mariana Méndez Gallardo (UIA Cd. de México), Jaime Federico Porras

Fernández SJ (Buena Prensa), Martín Torres Sauchett SJ (UIA Cd. de México), Alfonso

Alfaro Barreto (Artes de México-ITESO), Teódulo Guzmán Anell SJ (UIA Puebla)

Miguel Fernández y Membrive (ITESO), Luis García Orso SJ (SIGNIS-México, OCLACC),

Alexander Paul Zatyryka Pacheco SJ (ITESO), Juan Carlos Henríquez Mendoza SJ

(UIA Cd. de México), Diego Martínez Martínez SJ (Centro Cultural Loyola, Monterrey),

Luis Arriaga Valenzuela SJ (Fordham University).

CONSEJO EDITORIAL

Arturo Reynoso Bolaños SJ (ITESO), Cristina Cárdenas Castillo (UdeG-ITESO), Marta

Petersen Farah (ITESO), Carlos Sánchez Romero (ITESO), Demetrio Zavala Scherer

(ITESO).

COORDINACIÓN DE LA REVISTA: Carlos Sánchez Romero

DISEÑO ORIGINAL: Danilo Design

DISEÑO DE PORTADA: Andrea Fellner Grassmann

DIAGRAMACIÓN: Beatriz Díaz Corona

CUIDADO DE LA EDICIÓN: Oficina de Publicaciones del ITESO

ABSTRACTS DE LOS ARTÍCULOS: William Quinn

CONTROL SISTEMAS: Federico Portas Lagar

Xipe totek. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Año 26, No. 101. Enero-Marzo 2017, es una publicación 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 fax + 52 (33) 3134 2975 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso Bolaños SJ. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102. ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa en los Talleres de Innovación para el diseño del ITESO, Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585, Guadalajara, Jalisco, México, C.P. 45604. Este número se terminó de imprimir el 31 de marzo de 2017 con un tiraje de 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO).

XIPE TOTEK

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO
DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO



La inteligencia y la razón bajo la lupa

Vol. XXVI-I / No. 101/ 31 de marzo de 2017 / 60 pesos

La inteligencia y la razón bajo la lupa

● PRESENTACIÓN	4
● IN MEMORIAM JORGE MANZANO	
CAPÍTULO SEXTO: DURACIONES DE TENSION DIFERENTE / <i>Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (+)</i>	7
● NIHILISMO, PASIÓN E HISTORIA	
EL PATHOS EN KIERKEGAARD Y EN NIETZSCHE COMO UNA RESPUESTA AL NIHILISMO / <i>Irving Josaphat Montes Espinoza</i>	23
APUNTES PARA LA CRÍTICA CONTEXTUALISTA DE LA METAFÍSICA / <i>Lic. Diego Martínez Zarazúa</i>	34
● CINE	
SILENCE / <i>Dra. Sandra Corona</i>	50
SILENCIO / <i>Dr. Luis García Orso, SJ</i>	54
● SOBRE CONSTITUCIONES Y PACTOS SOCIALES	
UNA CONSTITUCIÓN POLÍTICA AL SERVICIO DE UN CONTRATO SOCIAL: LA SITUACIÓN DE FRANCIA / <i>Dr. François Boëdec, SJ</i>	57
● DERECHOS HUMANOS	
EL SACRIFICIO DE LOS INOCENTES EN MÉXICO / <i>Dr. David Velasco Yáñez, SJ (coordinador)</i>	84

Presentación

Después de veinticinco años de existencia de la revista *Xipe totek* comenzamos una nueva etapa con el deseo de seguir ofreciendo a nuestros lectores el género de reflexiones y estudios que han caracterizado este proyecto editorial iniciado por Jorge Manzano, SJ. Asimismo, y como se ha hecho en ciertos momentos de la historia de la revista, hemos renovado el formato de la portada para este ciclo que comienza.



En este número 101 se continúa la presentación del análisis que Jorge Manzano hizo sobre el pensamiento de Henri Bergson. En la parte sexta de su investigación, “Duraciones de tensión diferente”, el autor subraya que para el filósofo francés el pensamiento también puede “alcanzar realidades ultramundanas” porque el pensamiento “no es sólo inteligencia” —la cual “no tiene en cuenta la realidad” y se limita a manipular conceptos—: “el pensamiento es también intuición”, integra inteligencia e intuición. En este punto se aclara que la intuición dirigida a alcanzar realidades —mundanas o ultramundanas— no es “un acto único, sino una serie indefinida de actos”, una continuidad de duraciones diferentes “a diferente tensión”, y no una sola duración a tensiones diferentes.

En el mismo ámbito de la reflexión filosófica, y nuevamente señalando la insuficiencia de la razón para establecer con total certeza fundamentos y valores, Irving Josaphat Montes presenta una reflexión sobre las posturas de Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche a propósito del *pathos* —esa “base firme” y suficientemente estable “para sostener

la voluntad del hombre”— como una respuesta al nihilismo. Pese al sinsentido y pese a la nada, Kierkegaard sugiere el camino de la religación del hombre con Dios, mientras que Nietzsche propone una religación del hombre con el hombre. Si el danés, apunta Montes, dice “yo tengo fe”, el alemán manifiesta “yo quiero”. Es aquí que el *pathos* surge como certeza de esa experiencia que para Kierkegaard conduce a la fe y, para Nietzsche, a la “voluntad de poder”.

En el tercer ensayo de corte filosófico, Diego Martínez, quien también se sirve del pensamiento de Nietzsche y además del de Richard Rorty, expone ciertas pautas para una crítica contextualista de la metafísica, entendida como el pensamiento que tiende a establecer verdades fundamentales y absolutas (pragmatismo, positivismo, etcétera). No obstante, el autor advierte que la postura contextualista —que denuncia la manera arbitraria en la que a las categorías subjetivas se les presenta como objetivas— debe tener cuidado de no “maldecir las verdades sin invocar, a la vez, otra verdad”. En este sentido, afirma el autor con base en Rorty, “el conocimiento depende de las relaciones; depende del contexto en el cual se le da sentido a las proposiciones que describen al objeto”, por lo que la palabra desempeña un papel fundamental en la búsqueda comprensión y definición de las realidades. A final de cuentas, concluye el autor respecto al ejercicio filosófico, “se ama la sabiduría porque no se la tiene”.

En la siguiente sección de este número se abre un espacio a una serie de análisis enmarcados en el centenario de la Constitución mexicana de 1917. Tales reflexiones se expusieron en el *V Semana del Humanismo y las Humanidades* que tuvo lugar en el ITESO en octubre de 2016. En esta ocasión presentamos el estudio que François Boëdec hizo sobre la comprensión de una constitución política al servicio de un contrato social, tomando como punto de partida la situación francesa, pero sin dejar de exponer pistas y desafíos pertinentes para el contexto y la historia de México.

En el apartado dedicado al séptimo arte, Luis García Orso y Sandra Corona nos comparten sus comentarios a propósito de la última película del director Martin Scorsese: *Silencio* (*Silence*, 2016), basada en la novela de Shusaku Endo. Ambientada a mediados del siglo XVII en Japón, *Silencio* “muestra las expresiones más extremas del amor y del odio, de la ternura y del maltrato”, y confronta nuestras creencias y expresiones de fe, que ante el surgimiento de preguntas dolorosas y sin respuestas, “nos deja en silencio”, pero al mismo tiempo nos remite a “una experiencia espiritual, densa, profunda”.

Finalmente, el número cierra con el texto coordinado por David Velasco, “El sacrificio de los inocentes en México”, en el que se aborda el examen realizado a México por el Comité de la Convención Internacional de los Derechos de los Niños. En el análisis de este examen se resaltan tres problemáticas actuales de la niñez mexicana: “el reclutamiento y participación de menores en conflictos armados, la explotación sexual infantil y la situación de los menores migrantes”.

Nuevamente, gracias a todos nuestros lectores por su apoyo durante los veinticinco años de existencia de *Xipe totek* y, de antemano, por el que nos seguirán dando para continuar con una nueva etapa de esta experiencia editorial.

Capítulo sexto: duraciones de tensión diferente¹

DR. JORGE MANZANO VARGAS, SJ (+)

Resumen. Manzano, Jorge. Capítulo sexto: *Duraciones de tensión diferente*. En este capítulo el autor desmenuza el “empirismo” de Bergson. Las afirmaciones reiteradas del filósofo francés de que no se debe perder el hilo de la experiencia se prestaron a todo tipo de interpretaciones, como la de que se negaba a ir más allá de las “consideraciones empíricas” y que menospreciaba el acto intelectual. Manzano, ayudado por los más fieles críticos contemporáneos de Bergson, va exponiendo los elementos clave que permiten ubicar la concepción bergsoniana y distinguirla tanto del empirismo materialista como del panteísmo monista. Lo primero a tener en cuenta es la mirada comprensiva, el pensamiento que aúna inteligencia e intuición, la experiencia que es indivisible de la reflexión. En un segundo momento, el análisis se centra en las relaciones entre la intuición y la duración y se desarrolla la tesis de las diferentes duraciones —a diferentes tensiones— de lo existente (la del ser humano, la de la materia, la de la eternidad).

Palabras clave: Bergson, empirismo, experiencia, inteligencia, intuición, duración.

Abstract. Manzano, Jorge. *Chapter Six: Different Tension Durations*. In this chapter Manzano takes a close look at Bergson’s “empiricism.” His repeated affirmations that one must not lose the thread of experience gave rise to all manner of interpretations. Some went so far as to state that he refused to go beyond “empirical considerations,” thus disdaining the intellectual act. Manzano, supported by Bergson’s most faithful contemporary critics, presents the

1. Recibido: 14 de diciembre de 2015; aceptado para publicación: 08 de enero de 2016.

key elements that situate the Bergsonian conception and distinguish it from both materialist empiricism and monist pantheism. The first thing to keep in mind is the understanding gaze, the kind of thinking that blends intelligence and intuition, experience that cannot be separated from reflection. Then the analysis focuses on the relationships between intuition and duration, and a theory is developed regarding the different durations — at different tensions — of existing things (the duration of the human being, of matter, and of eternity).

Key Words: Bergson, empiricism, experience, intelligence, intuition, duration.

I. EL DÉFICIT CRÓNICO DEL EMPIRISMO

Bergson tiene mucho cuidado en no perder el hilo de la experiencia; sabe que, si lo sigue siempre, no se saldrá de la realidad. Por eso acometía cada nuevo problema valiéndose de nuevos datos empíricos y no de meras deducciones lógicas; así pretendía “coincidir” siempre con su objeto. Por eso le dice a Tonquédec que el método filosófico debe seguir rigurosamente la experiencia, y que él no se permite ir más allá de las consideraciones empíricas en que se funda su pensamiento.² Esto alarmaba mucho a Tonquédec, y no sólo a él, también a un gran número de contemporáneos. Máxime que Bergson considera que si un objeto existe es percibido o puede ser percibido.³ Además, decía Bergson, para quien no pierda nunca ese hilo de la experiencia, no habrá ni nada absoluta, ni nada parcial.⁴ Esto sonaba a desconocer el ser contingente y la creación, y abría el camino al monismo.⁵

2. Carta de Bergson a Tonquédec, publicada por éste en Joseph de Tonquedec, “M. Bergson est-il moniste?” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires*, par des pères de la Compagnie de Jésus, París, No. 130, Janvier-Mars, 1912, p. 515.

3. Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición, p. 1179. En adelante, *Oeuvres complètes* se cita como *OC*. Ver también “Introductions à la pensée et le mouvant”, p. 1291.

4. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en *OC*, p. 743.

5. Ver, por ejemplo Maurílio Teixeira-Leite Penido, *Le Dieu de Bergson*, Desclée, París, 1934; Joseph de Tonquédec, “Comment interpréter l'ordre du monde”, en revista *Études religieuses, historiques et littéraires*, par des pères de la Compagnie de Jésus, París, No. 114, Janvier-Mars, 1908, p. 581; Joseph de Tonquédec, “M. Bergson est-il moniste?...”, p. 512; Joseph de Tonquédec, “Le contenu de Deux Sources IV” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires*, par des pères de la Compagnie de Jésus, París, No. 214, mars et avril, 1933, pp. 667-683.

Indudablemente hay puntos muy positivos en el empirismo, y no insistiremos más sobre ello. Pero, hay un punto oscuro, discutible, el de no querer ir más allá de las “consideraciones empíricas”. Bergson mismo se pregunta (si bien para entonces tenía ya muy adelantados sus trabajos de *Deux sources*) si la intuición, fiel a este hilo de la experiencia, llegará hasta el cielo o si se detiene a cierta distancia de la tierra.⁶

Un empirismo extremo niega la realidad del espíritu y la realidad de Dios, pues éstas no son dadas en la experiencia. Pero el déficit crónico del empirismo es el desprecio del acto intelectual, al que considera incapaz de afirmaciones metafísicas. Así lo afirma Rideau —el de la “larga camaradería con el bergsonismo”—,⁷ quien considera este punto como el déficit principal de Bergson.⁸

Pero Bergson no negaba al pensamiento la capacidad de alcanzar realidades ultramundanas, ni siquiera, antes de *Deux sources*. Reconoce la incompetencia de la “inteligencia”⁹ para llegar a tales realidades si únicamente manipula conceptos y no tiene en cuenta la realidad; o bien, si teniendo en cuenta la realidad, quiere explicarlo todo a base de unos conceptos que, en su mayor parte,¹⁰ son sólo aptos para la práctica de la vida. En el primer caso se trataría sólo de juego dialéctico; en el segundo, de un abuso del concepto que deforma la realidad. Pero estas solas afirmaciones no suponen que Bergson niegue al pensamiento esa capacidad de alcanzar realidades trascendentes; porque el pensamiento no es sólo inteligencia, el pensamiento es también intuición que, como vimos,¹¹ coincide en alguna forma con lo que la gran escolástica llamaba *intellectus*. La intuición bergsoniana no era ni sentimiento irracional ni instinto irracional. Nunca se puede encontrar

6. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, p. 1291.

7. Emile Rideau, *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*, Alcan, París, 1932, p. X.

8. Emile Rideau, “En relisant *Les deux sources de la morale*” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires*, par des pères de la Compagnie de Jésus, París, No. 294, 1962, pp. 5-6.

9. Es menester pensar en el sentido que él le dio.

10. Por tanto, no todos. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, p. 1292.

11. Jacques Chevalier, *Bergson*, Plon, París, 1948, p. 294.

tal aseveración en Bergson ni explícita ni implícitamente. La intuición es emoción, y emoción creadora como veremos en el capítulo nono, ahora sólo indicamos que esta emoción no es, bajo ningún aspecto, un mero sentimiento irracional.

Añade Rideau que aun en *Deux Sources* “el pensamiento” no sería sino la “cristalización” o “solidificación” de la emoción intuitiva.¹² Hay que matizar estas frases: en lugar de “pensamiento”, Rideau debió haber enunciado “conceptualización”, aunque habría que tener en cuenta que no por eso se desprecia toda conceptualización; y al escribir “emoción intuitiva”, debió haber pensado una intuición que es pensamiento. Lo hemos visto: en Bergson la experiencia es reflexión; son inseparables una de otra, se colorean mutuamente, forman un todo indivisible. De hecho, Rideau había mostrado,¹³ relacionando textos bergsonianos, que la verdadera intuición implicaba su expresión discursiva, que buscaba materializarse en lenguaje, clarificarse en idea, desenvolverse en imágenes y gestos, y que esto salvaba al bergsonismo. Sí, y así es, y eso es lo que afirma Bergson. Rideau queda siempre como uno de los mejores intérpretes de Bergson.

Hubo un empirismo materialista que podríamos ultrasimplificar en esta forma: es real (o cognoscible) únicamente lo que es o puede ser objeto de experiencia; pero no hay ninguna experiencia de las realidades ultramundanas, por tanto, no son reales (o no pueden ser conocidas). A su vez, hay un tipo de espiritualismo que *sabe* con certeza que las realidades ultramundanas son reales y cognoscibles, pero que en filosofía acepta la premisa menor del silogismo anterior. Entonces forzosamente encuentra algo falso en la mayor o, simplemente, la considera del todo falsa.

12. Emile Rideau, “En relisant *Les deux sources...*”, pp. 984-985.

13. *Idem.* Rideau desarrolla esta tesis en *Les rapports...*

Bergson también está en terreno filosófico, “con la sola luz de la razón”. Él ignora (en el sentido inglés y) metodológicamente la conclusión. Vamos a ver entonces cómo considera él este razonamiento. Metodológicamente acepta la primera premisa. Entonces, si se dan realidades ultramundanas, no puede aceptar la segunda premisa. Si se dan realidades ultramundanas, éstas serán, o podrán ser, objeto de experiencia. En línea bergsoniana, trabajando únicamente con datos “de la sola razón natural”, Bergson no puede saber *a priori* si la condicional se verifica. Él tiene que llegar primero a una premisa menor, esto es, que tenemos una experiencia de las realidades ultramundanas. La obra completa de Bergson puede considerarse así, retrospectivamente, como la búsqueda de esa premisa menor. Pero ¿cuáles son esas realidades ultramundanas? De una parte, el espíritu, pero sobre todo Dios. En todo esto que hemos venido diciendo, nos hemos ceñido al problema de Dios. Antes de *L'évolution créatrice* se trata sólo de un presentimiento, de una probabilidad, que descansa en consideraciones empíricas y teóricas, dada la naturaleza de la duración. En *L'évolution créatrice* hay ya más que un presentimiento o, si se quiere, un presentimiento que se va convirtiendo en convicción gozosa —con base en la crítica de la idea de la nada— aunque no se pueda hablar aún de la naturaleza de Dios. Y por fin, a lo largo de muchos años de estudio y reflexión, Bergson llega, en *Les Deux Sources*, a la certeza: “Alguien vio, alguien tocó, alguien sabe”.¹⁴ Es la certeza no de un raciocinio (entendido en el sentido peyorativo de mera prestidigitación conceptual), sino de una experiencia.¹⁵ A lo largo de este trabajo iremos viendo estas fases del pensamiento bergsoniano, aunque en realidad estén muy compenetradas entre sí.

14. “[...] quelqu'un a vu, quelqu'un a touché, quelqu'un sait”. Henri Bergson, “Les deux sources ...”, p. 1173.

15. *Idem*.

II. UNA CONCIENCIA A BASE DE COLOR

La intuición de la propia duración interior en el *Essai* pudo haber dado la impresión de que Bergson no saldría del solipsismo. ¿Podría él salir del propio interior para filosofar sobre la materia y sobre Dios? Sus libros siguientes mostraron el poderoso dinamismo de la intuición inicial. Por ejemplo, el caso de la materia, en cuya consideración usó Bergson el mismo cuidado y delicadeza que había usado al considerar los actos de conciencia. ¿Podemos aplicar la intuición a la materia?, ¿la materia dura? En el *Essai* parecía que la materia no duraba. Después, en *Matière et mémoire* y sobre todo en *L'évolution créatrice*, Bergson afirmará que la materia también dura; que todo el universo dura.¹⁶ Sí, ¿pero cómo supo esto Bergson? Según su método tendría que ir a la fuente misma de la realidad, tendría que ir a simpatizar con la materia; esto se puede comprender y aceptar, y también el desinterés y todas aquellas características con que describimos la intuición, pero ¿se llega a un verdadero contacto, a una coincidencia con la materia? Es éste un problema de muchas filosofías. Primero, parece que la materia es lo único claro y que al espíritu ni siquiera se podrá llegar, pero una vez en posesión del espíritu parece rebelarse aquella pacífica materia y presentar problemas tan difíciles o más que los que había presentado el espíritu.

Nos preguntábamos si este método de intuición no nos dejaría en el solipsismo.¹⁷ En el punto en que estamos parece legítima la pregunta. Berg-

16. Sobre el progreso del pensamiento de Bergson en lo que toca a la duración de la materia, Cfr. Jacques Chevalier, *Bergson*, p. 288, nota 1. Se ha hecho clásico el ejemplo utilizado por Bergson: cuando quiere prepararse un vaso de agua azucarada, *tiene que esperar* a que el terrón de azúcar se disuelva. Henri Bergson, "L'évolution créatrice", p. 502.

17. Por ejemplo, León Brunschvig, *Écrits Philosophiques II*, PUF, París, 1954, p. 277. El autor va haciendo ver que cada libro de Bergson era una sorpresa con respecto a lo anterior, pero que, si bien en cada libro de Bergson está el bergsonismo todo entero, nadie pudo prever ningún libro futuro de Bergson. De ahí proviene, quizá, que inmediatamente después del *Essai* no se viera que Bergson pudiera salir de un solipsismo idealista. Sin embargo, Edouard Le Roy, el gran comentador de Bergson, ya afirmaba en 1912 la indudable apertura del bergsonismo a prolongaciones ulteriores y que no se debería intentar "deducir" la moral y religión bergsoniana de los principios ya expuestos, sino esperar nuevos resultados. Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, pp. 204-208.

son sostiene que el hacer esta pregunta supone desconocer el carácter dinámico de la intuición, sería no haber comprendido aún la naturaleza de la duración;¹⁸ considera que su método es capaz “de afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros y que, sin embargo, en cierto sentido son interiores a nosotros”.¹⁹ Y hay que tener en cuenta que esto lo escribió Bergson en 1903, antes incluso de *L'évolution créatrice*. El punto fundamental es que la intuición no es un acto único, sino una serie indefinida de actos, del mismo género, añade, pero de especie particular. Y es aquí donde se establece el presentimiento de la materia, el presentimiento de Dios, precisamente dada la naturaleza de la duración y de su intuición. No se trata de una exigencia lógica, como sería tal vez el caso si se analizara por fuera la duración, nos hemos instalado en la duración misma. Y entonces Bergson continúa con su típica imagen del espectro de colores.²⁰ Supongamos que una conciencia a base de color simpatizara interiormente con el color naranja, por ejemplo. ¿Qué sentiría esa conciencia? Se sentiría poseída a la vez de rojo y amarillo; y “aún podría presentir”²¹ la continuidad que va del rojo al amarillo, e incluso su prolongación. Así pasa cuando intuimos nuestra duración; no cuando la analizamos por fuera, sino cuando estamos en ella y entramos en contacto con toda una continuidad de duraciones; si seguimos esta continuidad en un sentido, veremos una duración cada vez más dividida, menos tensa, que palpita más rápidamente que la nuestra. En el otro sentido, en cambio, una duración cada vez más concentrada, más intensa.

En otro pasaje²² Bergson había explicado cómo la “duración” de la materia es seguramente mucho más dividida que la nuestra: trillones

18. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique” en OC, p. 1415.

19. *Idem*. “[...] d'affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieurs à nous”.

20. *Ibidem*, p. 210.

21. *Idem*. “[...] pressentirait même peut-être”.

22. Henri Bergson, “Matière et mémoire” en OC, pp. 326 y 340-342; Henri Bergson, “L'énergie spirituelle” en OC, pp. 826-827. Se puede ver una ilustración de tensión diferente en las duraciones en la conferencia de Bergson sobre el sueño: la conciencia que sueña vive jornadas mientras en realidad se está durmiendo unos instantes. Un fenómeno exterior casi instantáneo, que nos despierta, provoca un sueño que parece haber durado mucho tiempo. Henri Bergson, “L'énergie spirituelle”, pp. 893-894.

de oscilaciones materiales en un instante; tantas que, si quisiéramos tener conciencia de todas ellas y dado que necesitamos un cierto tiempo mínimo para percibir una como distinta de la otra, necesitaríamos veinticinco mil años para presenciar su desfile. Lo que de hecho tenemos es una percepción que abarca en un instante un número enorme de esas oscilaciones, aunque no las distinga una por una. Esto es, nuestra duración concentra en un instante toda una historia del mundo material. Esto quiere decir que hay diversos grados de duración, unos más concentrados, otros más divididos. A nosotros nos fue dado un cierto grado de duración, o mejor, una duración a una cierta tensión, muy útil y práctica, que nos permite concentrar esos periodos enormes de la materia, y nos permite dominarla. Así, puedo escribir en este escritorio, que para *mí* representa una superficie bien sólida, pero que está durando a un ritmo muy distinto del mío. Y es un beneficio muy grande para mí el no percibir los pormenores de esas innumerables oscilaciones, que el escritorio no se me convierta en multitud de movimientos.²³

De modo que a medida que se diluye la duración nos acercamos a la materialidad pura, a lo que ya no será ni siquiera cualidad, sino pura repetición.²⁴ Cuando Bergson habla de la intuición de esta duración, evidentemente habla de un presentimiento, como hemos visto. Él mismo comprende que “percibir todas las influencias sería descender al estado de objeto material”.²⁵ Pero indica la dirección del pensamiento, indica una generatriz al esfuerzo por captar la realidad.

Sea que vayamos en un sentido, sea que vayamos en el otro, en ambos casos es menester un esfuerzo violento,²⁶ pero en los dos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primer sentido llegábamos a la

23. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, p. 1300.

24. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, pp. 1418-1419.

25. Henri Bergson, “Matière et mémoire”, p. 197.

26. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, p. 1419.

materialidad pura; ¿y en el otro? A la eternidad, responde Bergson.²⁷ Pero precisa que esta eternidad es una eternidad de vida, no una fría eternidad producida por un mero juego conceptual. Es una eternidad que es vida y movimiento. Y así como nuestra duración era capaz de concentrar en un instante la duración de la materia, así también, ese segundo extremo de tensión concentra todas las duraciones, incluso las nuestras. Todo eso en cuanto a la duración. Y en cuanto a la intuición, ella se mueve entre estos extremos; “y este movimiento es la metafísica misma”.²⁸

Era natural que esta explicación de Bergson provocara muchas protestas. Puestos en el terreno de sus críticos, nos explicamos muy bien esas protestas, y no podía ser de otro modo. Juzgaban al bergsonismo desde fuera, no desde dentro. Entonces tenían que ver en ese espectro móvil de los seres un panteísmo monista, ien el que toda la distinción entre Dios, hombre y materia, es una distinción vibratoria! Prácticamente no habría distinción, sino una diferente tensión, como si de Dios a la materia no hubiera más que el paso espectral del rojo al amarillo pasando por el anaranjado, o algo semejante.

Debieron haber tenido muchas cosas en cuenta; pero desde su posición, era imposible. Tenían que haber visto simultáneamente:

1. Que Bergson usaba una metáfora. Santo Tomás usó también esta metáfora del espectro, en una forma sencilla, tratando de un problema parecido, aunque desde luego no era el mismo. En la hipótesis de que cada ángel constituya una especie, se pregunta cómo puede conocer un ángel a los demás. Y entonces usa esta metáfora: si el color blanco se comprendiera, se conocería perfectamente la naturaleza del color y, por tanto, todas las especies de colores y

27. *Idem*.

28. *Ibidem*, p. 211. “[...] et ce mouvement est la métaphysique même”.

cada uno de los colores individuales. De modo semejante un ángel conoce a otro.²⁹ En otro pasaje, hace notar santo Tomás que no se ha de pensar la diferencia entre Dios y las criaturas como la diferencia que hay entre un blanco deslumbrante y un blanco tenue.³⁰

2. Que esa metáfora expresa provenía a su vez de una cierta imagen mediatriz; es más, que quizá era en cierto modo esa misma imagen mediatriz (Bergson usa varias veces las imágenes de los colores).³¹ Y que esa metáfora correspondía a lo que hemos venido llamando mirada o contacto o coincidencia comprensiva de Bergson, que ve la realidad llena, sin fisuras, en continuidad, en movimiento.
3. Que esta metáfora se podía temperar con otra del “salto”, que establece, por ejemplo, entre el hombre y el animal para señalar la diferencia de naturaleza y no sólo de grado.³² Y que todo *Matière et mémoire*, por no hablar de *L'énergie spirituelle*, establece una diferencia también de naturaleza y no de grado.
4. Que respecto de Dios —y Bergson no cita aquí el nombre preciso, sino que utiliza una expresión expresamente vaga: “la eternidad”—, se trataba únicamente de un presentimiento; y no de un presentimiento motivado por razones lógicas, como Bergson lo dice en el pasaje que nos ocupa, sino en la naturaleza misma de la duración. De hecho Bergson tratará de profundizar esta relación entre Dios y la duración en *L'évolution créatrice*, expresamente con su crítica de la idea de la nada.³³

29. “Et sic salvari potest quod quidam alii dicunt quod unus (angelus) cognoscit alium per formam acquiritam, ut praedicta conceptio forma acquisita dicatur; sicut si albedo se ipsam intelligeret, perfecte cognosceret naturam coloris, et per consequens omnes species colorum secundum gradus colorum distincte et ulterius etiam omnes individuos colores, si in una specie non esset nisi unum individuum”. Tomás de Aquino, *De veritate*, Taurini, Marietti, 1924, quaestio 7 a 8.

30. “sicut minus album deficit a magis albo”. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Ludovicus Vivès Bibliopolam Editorem, París, Francia, 1868, I, quaestio 3 a 4, ad 1.

31. Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience” en OC, pp. 38–39; Henri Bergson, “Matière et mémoire”, p. 375; Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 751–752; Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, p. 1398; Henri Bergson, “La pensée et le mouvant” en OC, pp. 1455–1456; Henri Bergson, *Écrits et Paroles. Vol. I*. Presses Universitaires de France, París, 1957, p. 170.

32. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 652, 718–719; Henri Bergson, “Les deux sources...”, pp. 1081–1082.

33. Artículo previo al libro mismo, y que fue publicado en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en noviembre de 1906.

5. Que Bergson usa tales expresiones, dentro de la misma metáfora, que nunca habla explícitamente de un monismo; y, sobre todo, que emplea siempre el tono de las semejanzas: “a la manera que...”, “como...”, etc. Es verdad que aquí Bergson no precisó; y no precisó porque consideraba no haber estudiado bien este problema de Dios. Es verdad que Bergson no elabora aquí ninguna teoría de la analogía, pero sus expresiones no son irreconciliables con la analogía; él habla de semejanzas. No digo, ni mucho menos, que Bergson tenga una analogía elaborada y, sin embargo, tenía elementos que lejos de negarla, en cierto modo, la insinuaban. ¿Debió Bergson elaborar la analogía aquí?, ¿qué habría dicho? Evidentemente son preguntas a las que no se puede responder, sobre todo a la segunda. Sin embargo, no es éste el único caso que siendo a la vez difícil puede mostrar elementos para una analogía. Baste citar en este momento el indicado por Chevalier,³⁴ cuando Bergson habla de las ideas generales, de aquellas que expresan una semejanza propiamente dicha, que corresponden a la realidad misma.³⁵ Volvemos más adelante sobre este punto.
6. Que si bien Bergson usó simplemente la expresión “eternidad”, sí estaba pensando de alguna manera, provisoria es verdad, en la naturaleza de Dios. Y esto es lo que da todo su sabor al pasaje: y es que Dios tendría que ser alguien vivo, tendría que “durar”. Durar, notémoslo, puede ser impropio de Dios si se le atribuye en sentido unívoco a él y a nosotros. El “acto” de los escolásticos se puede aplicar, y se aplica, a Dios y a las criaturas pero en sentido análogo. Podríamos emplear una palabra quizá común: Dios es *actividad*. Esto lo dicen los escolásticos. Y esto es todo lo que quiso decir aquí Bergson. O mejor, para verlo en su momento histórico-metodológico: si hay Dios, Dios es actividad.³⁶ A lo que se

34. Jacques Chevalier, *Bergson*, pp. 319-320.

35. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, p. 1300.

36. No que precisamente Bergson haya participado del ateísmo, como alguna vez se afirmó. Cfr. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959, p. 158. Pero una es la convicción personal del filósofo, que aquí no tocamos, y otro su método filosófico.

oponía Bergson era a una concepción de la eternidad inmóvil, a un *motor inmovilis* tomado en el sentido fuerte de la palabra, a un Dios que no hace nada, ni actúa. Se puede fustigar el lenguaje de Bergson, diciéndole que si Dios dura, si Dios está en movimiento, es imperfecto. Y que habría que poner una distinción más neta entre Dios y las criaturas. Seguramente quienes objetaron así no se dieron cuenta de un hecho muy significativo: Bergson habla de diferentes duraciones, a diferente tensión, pero nunca habla de *una sola duración* a tensiones diferentes. Este hecho es de la máxima importancia. Las expresiones de Bergson en este pasaje podrán ser incompletas, aun imprecisas si se quiere, pero nunca son inexactas.

Se ha querido identificar en muchas líneas a Bergson y Spinoza. El mismo Bergson sentía algo familiar en la filosofía de Spinoza.³⁷ Y se ha llegado a asimilarlos tanto, que se ha dicho que la única diferencia que los separa es la duración. O en otra forma quizá más tentadora: que si un genio maligno nos relatara a cámara lenta la historia de la Ética, seguramente nos narraría *L'évolution créatrice*: la naturaleza naturante habría engendrado así a la naturaleza naturalizada. Y que si *L'évolution créatrice* hubiera ya alcanzado el término de sus fatigas y aventuras, tendríamos la Ética de Spinoza.³⁸ El libro de Bergson sería una especie de prólogo temporal del de Spinoza. Y el libro de Spinoza podría considerarse como una especie de epílogo a toda la evolución bergsoniana. No creo que haya inconveniente en asimilar lo más posible a Bergson y Spinoza, pues los autores citados reconocen que la “diferencia fundamental” que los separa es la duración. Pero ésta es una diferencia enorme, y verdaderamente fundamental. Me parece que aquello tan

37. No sólo escribía Bergson a Brunschvicg que todo filósofo tiene dos filosofías, la suya propia y la de Spinoza (ver Henri Bergson, *Esquisses et...*, Vol. III, p. 587) sino que también escribía a Jankélévitch que se sentía a gusto releendo la *Ética*, no obstante que sus tesis eran tan opuestas al espinosismo (Carta citada por Claude Tresmontant en su artículo “Deux métaphysiques bergsoniennes?” en *Revue de métaphysique et de morale*, París, No. 2, abril-junio, 1959, pp. 180-193). Ver también Jean Guittou, *L'existence temporelle*, Aubier, París, 1949, p. 26.

38. François D'Hautefeuille, “Bergson et Spinoza” en *Revue de métaphysique et de morale*, París, No. 4, octubre-diciembre, 1960, p. 472.

familiar que reconocería Bergson en Spinoza era una mirada semejante: Spinoza también tenía una mirada comprensiva; él también veía la realidad llena y sin fisuras, pero el movimiento verdadero no tenía nada que hacer ahí: Spinoza veía todo *sub specie aeternitatis*; Bergson, en cambio, *sub specie durationis*.³⁹ Me tomo la licencia, con todo, de modificar la diferencia propuesta. La diferencia que los separa no es tanto que en Bergson haya duración; sino, ante todo y sobre todo, que en Bergson hay *duraciones*.

El problema que veíamos es, en todo caso, muy difícil; también para la escolástica. Ella prueba comúnmente, por un lado, que Dios es inmutable; por otro, que Dios es vida. Si se entendieran estos conceptos en su dimensión humana, se vería en Dios la acumulación de atributos mutuamente excluyentes. Pero la escolástica logra una fina purificación de conceptos, y verá en Dios la vida misma, sin mudanza, pero con actividad; y éstos, y todos sus atributos, en una máxima simplicidad. Leyendo con atención los textos de Bergson, podemos apreciar, sí, que él no elabora la analogía, pero que ante todo lo que quiere salvar en Dios es la vida. ¿Solución parcial, incompleta? Sí. Bergson nunca pretendió haber dado la solución completa de todos los problemas, expresamente lo dijo; pero mucho menos aquí, en 1903, no sólo antes de *Les Deux Sources*, sino aun antes de *L'évolution créatrice*, y aun antes de la crítica de la idea de la nada. Pero era un punto positivo su aportación, y muy interesante, a partir de la duración. No era todavía ningún “fuego de Pentecostés”, era simplemente “la llama que humea”.

De todos estos puntos que no pudieron tener en cuenta sus críticos, considero como el más importante el segundo, porque los unifica todos. El de su mirada comprensiva, que no lo había traicionado, sino conducido muy bien en el problema de la duración interior. Había obtenido

39. Henri Bergson, “La perception du changement” en OC, pp.1365-1392, p. 1391; Henri Bergson, “L'intuition philosophique” en OC, p. 1367.

además brillantes comprobaciones de su teoría en la explicación de diversos fenómenos psíquicos,⁴⁰ muy en concreto de la interacción entre alma y cuerpo. Con ella había alcanzado un absoluto, un no relativo. ¿No iría a poder llegar igualmente a un absoluto, a un perfecto? ¿No habría también una *cierta* continuidad entre todos los órdenes del ser? Hablo de continuidad para emplear terminología bergsoniana. La escolástica no emplearía esta palabra, por considerarla generalmente asociada al panteísmo, pero su idea es la misma cuando no pone a Dios y al mundo en compartimentos estancos, irrelacionados. ¿Aceptaría la escolástica que Dios y el mundo están en compartimentos estancos, sin tener que ver nada el uno con el otro? Bergson insinúa una superioridad en términos de duración. Quisiera yo indicar que la escolástica establece también una relación semejante entre Dios, hombre y materia, también en términos de tiempo. No intento identificar estas concepciones, pero sí hacer ver que la concepción bergsoniana, elemental en 1903, no estaba en abierta oposición con la concepción de la gran escolástica. Ésta distinguía la materia (sin vida), el animal (con alma mortal), el ser humano (con alma inmortal recibida en el comienzo de su vida) y Dios (la eternidad misma). Y precisamente para llegar a definir a Dios, parte la escolástica de conceptos aplicados a las creaturas. Exitoso o no, el método de Bergson sigue el mismo movimiento, a partir de la duración concreta humana. Se podrá decir que aquí fue incompleto, que se quedó en un presentimiento. Todo lo acepto. Lo que no puedo aceptar es que se diga que Bergson es aquí panteísta o monista. Presiente una continuidad; de qué naturaleza, todavía no lo sabe, pero hay continuidad, hay solidaridad entre el cielo y la tierra; para verla, Bergson gozaba del privilegio de una mirada comprensiva de la realidad.

40. Son muy numerosos tanto en *Matière et mémoire* como en *L'énergie spirituelle*.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino, Tomás, *De veritate*, Taurini, Marietti, 1924.

____ *Summa Theologica*. Vol. I, Ludovicus Vivès Bibliopolam Editorem, París, Francia, 1868.

Bergson, Henri, *Ecrits et paroles*. Vol. I, Presses Universitaires de France, París, 1957.

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

____ “Essai sur les données immédiates de la conscience”, pp. 3-157.

____ “Introduction à la métaphysique”, pp. 1392-1432.

____ “Introductions à La pensée et le mouvant”, pp. 1249-1482.

____ “L'évolution créatrice”, pp. 487-809.

____ “L'énergie spirituelle”, pp. 811-977.

____ “L'intuition philosophique”, pp. 1345-1365.

____ “La perception du changement”, pp. 1365-1392.

____ “Les deux sources de la morale et de la religion”, pp. 979-1247.

____ “Matière et mémoire”, pp. 160-379.

Brunschvicg, León, *Écrits philosophiques*, Presses Universitaires de France, París, 1954.

Chevalier, Jacques, *Bergson*, Plon, París, 1948, 3ra. edición.

____ *Entretiens avec Bergson*, Plon, París, 1959.

D'Hautefeuille, François, “Bergson et Spinoza” en *Revue de métaphysique et de morale*, París, No. 4, octobre-décembre, 1960, p. 463-474.

Guittou, Jean, *L'existence temporelle*, Aubier, París, 1949.

Le Roy, Edouard, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, 2a. edición.

Penido, Maurílio Teixeira-Leite, *Le Dieu de Bergson*, Desclée, París, 1934.

Rideau, Emile, *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*, Alcan, París, 1932.

- ____ “En relisant *Les deux sources*” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 294, 1962, pp. 3–16.
- Tonquédec, Joseph de, “M. Bergson est-il moniste?” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 130, enero-marzo, 1912, pp. 506–516.
- ____ “Comment interpréter l’ordre du monde”, en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 114, enero-marzo, 1908, pp. 577–597.
- ____ “Le contenu de Deux Sources I” en revista *Études religieuses, historiques et littéraires, par des pères de la Compagnie de Jésus*, París, No. 214, marzo-abril, 1933, pp. 667–683.
- Tresmontant, Claude, “Deux métaphysiques bergsoniennes?” en *Revue de métaphysique et de morale*, abril-junio, 1959, pp. 180–193.

El *pathos* en Kierkegaard y en Nietzsche como una respuesta al nihilismo¹

IRVING JOSAPHAT MONTES ESPINOZA*

Resumen. Montes, Irving Josaphat. *El pathos en Kierkegaard y en Nietzsche como una respuesta al nihilismo*. El siguiente ensayo ofrece una comparación entre las filosofías de Kierkegaard y de Nietzsche a través del concepto de *pathos*, así como un análisis de la noción del nihilismo en ambos pensadores y de la manera en la que terminan por tratar los problemas de carácter existencial. Se intenta mostrar también cómo, en el fondo, ambas filosofías no se contraponen; al contrario, pretenden el rescate de la voluntad del hombre acentuando su urgencia por dar un sentido a su existencia, por hacerse cargo de sí. Finalmente se defiende el *pathos* como un concepto que subyace tanto a la “fe” kierkegaardiana como a la “voluntad de poder” nietzscheana.

Palabras clave: Kierkegaard, Nietzsche, nihilismo, existencia, *pathos*, voluntad, fe, voluntad de poder.

Abstract. Montes, Irving Josaphat. *Pathos in Kierkegaard and in Nietzsche as a Response to Nihilism*. The following essay offers a comparison of the philosophies of Kierkegaard and Nietzsche with respect to the concept of *pathos*, as well as an analysis of the notion of nihilism in the two thinkers and the way they finally come to terms with problems of an existential nature. The author tries to show how in the final analysis the two philosophies are not in opposition to each other; on the contrary, both set out to rescue human will by emphasizing its urgency to give meaning to its existence, to take charge

* Estudiante de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, ITESO.
Email: irving_josaphat@hotmail.com

1. Recibido: 16 de mayo de 2016; aceptado para publicación: 23 de noviembre de 2016.



of itself. Finally, the author defends *pathos* as a concept that underlies both Kierkegaard's "faith" and Nietzsche's "will to power."

Key Words: Kierkegaard, Nietzsche, nihilism, existence, *pathos*, will, faith, will to power.

"Todos los hombres por naturaleza desean saber."² Es quizá esta afirmación, con la que Aristóteles abre el tratado de la *Metafísica*, la que mejor denota la nobleza de ese saber que va hacia las cosas, que las interroga sin más pretensión que aliviar la angustia que le produce al hombre no poder dar cuenta de sí, de su existencia frente al mundo; ese saber es la filosofía. Para Aristóteles la pregunta por excelencia en la que este saber ha de estar fundado es la pregunta por el ser. Para Camus, en pleno siglo XX, es la pregunta de si vale o no la pena vivir. Este cambio de rumbo no podría darse sin haber caído antes en esa conciencia del *nihili*, una forma de nombrar a esa ruptura aparentemente irreparable entre un deseo que nos impele a decir el saber verdadero y un saber verdadero desligado de todo decir. Es aquí, entre el deseo y su insaciabilidad, donde el absurdo se deja entrever. Y es también aquí, en este absurdo, donde la pregunta de si vale o no la pena vivir —que bien pudiera traducirse por si vale o no la pena seguir deseando el saber— es la que realmente le importa al hombre, pero no al hombre común sino al hombre existente, pues para Kierkegaard sólo existe aquél que se hace cargo de su existencia.

Es tanto a Nietzsche como a Kierkegaard a quienes finalmente les corresponde asistir a ese espectáculo donde la razón misma traza sus propios límites. Hasta entonces pocos habían sido los hombres que se habían asomado a entrever lo inútil y desgastante que resulta exigirle a la razón que esté a la altura de nuestra pretensión de dar cuenta de la totalidad del mundo, de ese decir verdad —quizá este primer asomo se le podría atribuir a Kant—. Lo que hay de fondo en este triste espectáculo es el fracaso de la razón como instrumento para satisfacer

2. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, p. 69.

ese deseo del cual habla Aristóteles; se trata de llegar a ese sinsentido en donde las cosas parecen flotar en la carencia de un fundamento, de una firme sujeción, en donde la búsqueda de las causas últimas parece un sueño lejano. Llegados a este punto da incluso pudor pensar que alguna vez pudimos pretenderlas con tanta ambición, con tanta certeza. Lo anterior, no puede sino producirnos vergüenza el caer en cuenta de nuestra desnudez luego de haber probado el fruto prohibido. Ante esta pérdida de todo fundamento, en esta imposibilidad de describirnos siquiera a nosotros mismos, Nietzsche es quien nos advierte de la muerte de Dios, es quien nos muestra el cadáver, pero lejos de ser un gesto triunfante, es la expresión de quien asiste a la muerte de este saber filosófico en su tarea de decir verdad; es el destierro del hombre de ese paraíso en donde las cosas valen, en donde él mismo tiene un valor. Nietzsche representa así la figura desconcertada del hombre que lo ha visto “todo”, que es en el fondo la “nada”. Kierkegaard, que no está muy distante de esta visión, es quien toma conciencia del pecado, un pecado que no puede nacer sino de la total libertad de actuar, una libertad que no puede ser total si antes no se cae en cuenta del absurdo, de la pérdida de legitimidad de todo valor.

Las preguntas que siguen son, más que justas, necesarias: ¿Cómo vivir en un mundo sin fundamento, de valores falsos, de una razón insuficiente? ¿Qué hacer con esa total apertura a la libertad? ¿Qué hacer con un Dios que ha muerto? Ante el sentimiento de orfandad, de un “estar” injustificado en el mundo, al hombre no sólo le incumbe sino que le urge dar respuestas. Para Nietzsche este hombre es un nuevo hombre, cuya distinción del hombre común le viene de este asomo al *nihili*, a su condición de testigo del Dios muerto. Para Kierkegaard este hombre es el hombre angustiado que en la conciencia del pecado se ha dado cuenta de su singularidad en el mundo, se ha dado cuenta de que existe y de que esta existencia le exige un actuar libre.

En oposición a Hegel, Kierkegaard intenta regresarle al hombre la responsabilidad de sí mismo: para el filósofo danés existir es elegir, sólo existe aquel que actúa autónomamente. En un panorama como el que traza Hegel, donde el hombre está de alguna forma determinado, condenado a su posición de mero espectador, no puede haber un verdadero elegir, puesto que toda elección está al servicio de un acontecer universal. En consecuencia la existencia es ilusoria, el individuo mismo como tal es ilusorio. Pero lo que Kierkegaard tiene frente a sí no es precisamente el espíritu hegeliano operando, sino una serie de situaciones que le van aconteciendo y en las cuales se ve obligado a elegir y a comprometerse con esa elección; y solamente puede haber un verdadero compromiso con la elección cuando se ha asumido la libertad como consecuencia del existir. Esta total apertura al mundo y a sus posibilidades no puede producir sino angustia. De pronto el hombre existente se empequeñece, ahora tiene noción del pecado, ha perdido la inocencia y se ve forzado a ser él quien tiene que hacer una valorización de actos, quien tiene también que hacerse responsable de las consecuencias; ése es el precio que hay que pagar por esa libertad que nace desde la incertidumbre, desde la imposibilidad de conocer una verdad objetiva.

En Nietzsche esta pérdida de la inocencia se ve reflejada en la figura del león, pero antes de esta figura se encuentra la del camello que carga, que carga con lo “ya dado”, con los valores que de cierta forma se nos imponen y que determinan nuestra visión del mundo y la forma en la que nos acercamos a él; estos valores son los que nos demandan un deber, los que dicen “tú debes”. Pero de pronto surge una fisura en esa realidad teatralmente construida, el hombre descubre que lo que ve no son más que meras sombras y se asoma a eso que el deber le tenía negado, a la posibilidad, la misma posibilidad que Adán ve cuando se da cuenta de que puede ir en contra de ese “no debes” divino, que puede asumir su voluntad, que puede apropiarse de lo posible y llevarlo al plano de lo real; es entonces cuando el camello deja de ser camello y

se convierte en león, el león se asoma a esta nada en donde todo valor carece de fundamento y todo juicio carece de sentido. El criterio de verdad se ha extinguido, el hombre es ya libre, se ha liberado de su carga, es ya consciente del pecado y se siente solo, solo y angustiado.

¿Cómo lidiar, pues, con la propia existencia?, ¿cómo lidiar con esa asfixiante angustia? El individuo ha perdido toda sujeción y ha quedado suspendido en el aire, la visión de lo posible lo ha dejado atónito; si existir es elegir, ¿cómo puede elegir cuando toda posible elección se le presenta valorativamente igual a la otra?, en tal circunstancia no puede haber un discernimiento. Ese mundo apolíneo de formas, de bordes, de simetrías, no tiene nada verdadero que ofrecer, todo esfuerzo intelectual por llegar a descifrarlo es inútil, pretencioso. De pronto las cosas aparecen frívolas, huecas, y el hombre es capaz de reconocer en ellas su propia “nadeidad”, de reconocer su existencia en cuanto que nada.

Todo aquello que antes había sido afirmación ahora es ya pregunta, una pregunta desfasada de una realidad muda. Eso que antes se llamaba “naturaleza” y se utilizaba para legitimar un discurso como verdad hoy viene a ser una “cosa en sí” a la que el hombre no tiene acceso. Si hasta entonces el derecho de asumir una postura antropocéntrica nos lo otorgaba nuestra capacidad de conocer un saber verdadero, ahora, ante el reconocimiento de la paradoja a la que la razón nos lleva cada vez que nuestra exigencia violenta su capacidad, este derecho a llamar a las cosas por el nombre que la imaginación y la ocurrencia nos dictan ha quedado extinto. Como lo dice Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: “El intelecto, como medio de conservación del individuo, [...] se encuentra profundamente sumergido en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la

verdad”.³ Con esto queda cancelada toda posibilidad de actuar según lo verdadero. A la pregunta “¿Qué debo hacer?” —pregunta que ha pasado como un fantasma incómodo a lo largo del pensamiento filosófico— ya no se le puede responder con base en una causa última, ha perdido su sentido en el momento en que la falta de valor significa también la falta de deber; Kant fue negligente al sujetar este “deber” a un “más allá”, en lo trascendente, ahí donde tan sólo se supone una totalidad de la que la razón ha renunciado a dar cuenta. Asumir el nihilismo es asumirlo en todas sus consecuencias, y una de las grandes consecuencias que se tienen que asumir es la estatua derribada de un Dios que al caer terminó aplastando toda pretensión ética. Después de esto es ridículo preguntarnos por el “deber” como aquello verdadero que precede a actos justos, la justicia es ya tan sólo una quimera.

Pero quedarnos en ese mero atestiguar el acabamiento del mundo que antes habíamos habitado es renunciar a todo acto, es, como diría Aristóteles, ser como plantas. Si lo que se pretende es, pese a todo, afirmar la vida, hay que actuar, hay que decidir, hay que existir. Aquí tanto Nietzsche como Kierkegaard dan ese salto del nihilismo pasivo al activo, y este “pese a todo” al que me he referido es un “pese al sinsentido”, pese a la nada. Una vez llegado a este punto —al león, a la angustia— todo acto ha de estar precedido por un valor que ha de estar sujeto del sujeto mismo. Ha de ser el hombre, he de ser “yo” quien renombre las cosas, quien reconstruya el mundo aun teniendo conciencia de que ese mundo que estoy dispuesto a habitar es tan sólo una posibilidad entre muchas otras posibilidades. Actuar acorde con esto es, para Nietzsche, actuar según la “voluntad de poder”. Actuar acorde con la propia existencia es la respuesta de Kierkegaard a aquello que él llama la “incertidumbre objetiva”. En cualquier caso se trata de una cuestión re-ligiosa: para Nietzsche asumir mi voluntad de

3. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 23.

poder es una reconciliación, una religación del hombre con el hombre; para Kierkegaard esa religación se da del hombre hacia Dios, un Dios incierto, paradójico, sin atavíos, sin trampas eclesiásticas, un Dios al que se le da la palabra y decide no decir nada. Kierkegaard, en cambio, dice “yo tengo fe”; Nietzsche dice “yo quiero”.

Esta “transvaloración de valores” en ningún caso alivia la angustia, al contrario, la agudiza, pero se tiene confianza en que se puede aprender a vivir con ella. Hubo un día en que uno de estos hombres confiados, de nombre Zaratustra, bajó de las montañas para mostrarle su confianza al pueblo y lo que se encontró fue un pueblo no angustiado que, en su sordera, recurría a la burla y a la humillación. No fue el único caso. En otros tiempos existió también otro de esos hombres confiados, un tal Jesús, que, en su afán por sanar la angustia a través de la palabra, lo que encontró fue escándalo. ¿Qué otra cosa se puede esperar de quien dice “confiar a pesar de la incertidumbre”, cuando el deber dice “confiar con base en mi verdad”?

Pero, ¿de dónde puede venir esa confianza en la propia existencia? Si se dice que los nuevos valores que se han de fundar estarán basados en el sujeto mismo, se estaría olvidando que aquello que subyace al sujeto es la propia nada, por tanto se retorna al mismo problema. Los valores fundados por ese *Übermensch*, por ese hombre angustiado, son valores que no valen, porque están sostenidos en la misma nada de la que en un principio el hombre pareció rescatarlos. Los valores no pueden pues estar solamente sujetos al sujeto, sino que han de buscar una base más profunda en la cual validarse; una base firme, sólida, que sea lo suficientemente estable para sostener la voluntad del hombre. Esta base, en ambos casos, será el *pathos*.

Como es sabido, en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche recupera el esquema schopenhaueriano del mundo como voluntad y representación en las figuras de lo apolíneo y lo dionisiaco. Lo dionisiaco es

expuesto como voluntad, como aquello que está más allá de las formas, más allá de lo intelectualmente aprehensible; en cambio lo apolíneo tiene que ver con los objetos que se presentan a la captación sensitiva, tiene que ver con el mundo como representación. Pero, a diferencia de Schopenhauer, en Nietzsche no se trata de la voluntad, de lo dionisiaco como un concepto metafísico, lo dionisiaco no está más allá, no nos viene desde una ruptura del velo de maya, sino que lo dionisiaco está aquí y desde aquí se le impone al sujeto mismo como abandono de sí; se le impone como pasión, como *pathos*, lo envuelve en un éxtasis del que, con suerte, el genio artístico logrará extraer algo y convertirlo en poesía o en música. No habrá necesidad de explicar el cómo ni el porqué, no se requieren argumentos demostrativos puesto que a esa pasión que se ha experimentado le es imposible hacer una transición que vaya de la experiencia misma a una construcción lógica. Por un momento el individuo se ha asomado a lo atemporal, ahí donde él mismo se pierde, donde se rompe ese “*principium individuationis*”, lo que tiene ahora no es, evidentemente, una verdad, sino una certeza de la pasión y aquello que lo constata está en la obra artística, en eso que nos dice algo de manera a-conceptual, pero que no deja de decirnos algo. La manifestación de la pasión no parece tener otro resultado que un impulso estético en donde este sentimiento pasional —que, según Nietzsche, es trágico— es una afirmación de vida en el momento en que se presenta, acompañado de una suspensión de la razón y del deseo de saber. Nietzsche no puede hacer otra cosa, en honor a la coherencia, que mostrarnos su obra de forma poética, quiero decir, afirmando el *pathos* tanto en el fondo como en la forma. Ese león angustiado que ha visto el fondo del mundo ahora ha sufrido ya una metamorfosis: es un niño, un niño que quiere, que dice “yo”, que ha de reivindicar al mundo creando valores nuevos como si de una composición musical se tratara. “Del mismo modo que en este momento los animales hablan y de la tierra mana leche y miel, también el hombre irradia un brillo sobrenatural: se siente como un dios, incluso marcha con el arrobó y la sublimidad de los dioses que ha visto en sus sueños; el hombre deja de

ser artista, él mismo se convierte en obra de arte; para supremo deleite de la unidad originaria, el poder estético de la naturaleza toda se manifiesta aquí bajo el estremecimiento de esta embriaguez.”⁴

En Kierkegaard la pasión tampoco se presenta propiamente como un criterio de una verdad fundada en el individuo, sino que la pasión aparece, al igual que en Nietzsche, como una experiencia que le acontece al individuo. Si en la razón no, aquí (en la experiencia, en mi existencia) sí puedo constatar una certeza subjetiva a la cual me aferro, me aferro con pasión, me aferro pese al escándalo, un aferrarse que es en realidad un asumirse, un elegirse constantemente en la angustia. Cristo no es una figura histórica, es una figura a-histórica; el hombre angustiado que aparece allí, en esa a-temporalidad, ese hombre que se presenta como canón (*κανών*) a los demás hombres y que sujeta con pasión, con *pathos*, la angustia en todo momento. José Gaos dice al respecto: “Tradicionalmente, se concibe la verdad como lo objetivamente real. Kierkegaard la concibe como lo subjetivamente abrazado con resolución a toda prueba, como aquello por lo que se está dispuesto a dar la vida, a sacrificar la propia persona, lo que supone el efectivo riesgo, cuando menos, de sacrificar ésta o dar aquélla —sólo que aquello que puede abrazarse así es únicamente lo absoluto, objeto de la fe religiosa”.⁵

Pero *pathos* no es para Kierkegaard igual a fe, el *pathos* tiene que ver con ese permanecer en la certeza de una experiencia similar a la experiencia dionisiaca en el sentido de que ahí se extingue ese “*principium individuationis*”. *Pathos* es, pues, certeza, certeza de mi experiencia. Pero en esta certeza se impone de pronto la realidad, una realidad que no tiene respuestas, que aparece como lo que es: un cúmulo de posibilidades iguales, sin distinción. Entre esta certeza subjetiva y esa incertidumbre objetiva se abre paso la contradicción: “fe” es asumir esta

4. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Gredos, Madrid, 2014, p. 27.

5. José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, FCE, México, 1992, p. 705.

contradicción, asumir ese *pathos* sin negar tampoco esa nada; es ese sentimiento que hace al hombre permanecer angustiado, elegirse en la angustia a cada instante pese a ese absurdo, pese al dilema, es elegirse en una posibilidad que tan sólo se supone más allá de lo finito, es atreverse a dar un valor a una forma de estar, a una forma de existir. Es, en última instancia, ese decir “yo quiero”.

“Fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la [subjetividad] individual y la incertidumbre objetiva. Si soy capaz de asir a Dios objetivamente, no creo, pero precisamente, porque no puedo hacerlo, tengo que creer.”⁶

Como se puede ver en ambos filósofos, el *pathos* no surge propiamente de la negación de la razón, no es irracional, sino que es “a-razional” puesto que finalmente no se llega a él racionalmente; mejor dicho, surge cuando la razón misma traza sus propios límites y el hombre existente se ve forzado a establecer nuevos valores que le posibiliten una manera de estar en la realidad. Estos valores son producto de un afirmarme en cuanto que ser existente, de la misma forma que Adán se afirma como tal, como un ser angustiado que persigue un sentido para tratar de dar contenido a esa nada que angustia, que se nos abre como un abismo de posibilidades y una libertad abrumadora. Este afirmarnos en cuanto que humanos no es otra cosa que afirmarnos en nuestra volición, la volición no niega la razón sino que sólo se constituye cuando la razón ha dado con esta incertidumbre objetiva. La volición ha de servir, pues, como un abrirse paso en la incertidumbre y refundar —en ésta— un sentido en torno a un sentimiento; al sentimiento de que existo, y como ser existente tengo la certeza de que hay ahí algo que me impulsa, que dice sí a pesar de que las cosas se me aparecen como negación. Una certeza que precede a todo lenguaje y que se manifiesta bajo formas

6. *Ibidem*, p. 706. Es una cita de Kierkegaard.

estéticas producto de la pasión, de un *pathos* que invita a crear y en el cual se abre la pregunta de si será posible habitarlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Ariel, Barcelona, 2011.
- Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, FCE, México, 1992.
- Kierkegaard, Søren, *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, México, 1988.
- Manzano, Jorge, *Apuntes de Historia de la Filosofía 8 y 9*, Repositorio Institucional del ITESO, Tlaquepaque, Jal., 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Gredos, Madrid, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2010.

Apuntes para la crítica contextualista de la metafísica¹

LIC. DIEGO MARTÍNEZ ZARAZÚA*



Resumen. Martínez, Diego. *Apuntes para la crítica contextualista de la metafísica*. Este texto consiste en la exposición del análisis del lenguaje realizado por el temprano Friedrich Nietzsche y la íntima conexión que tiene con el contextualismo de Richard Rorty: ambas posiciones, ahora afiliadas, presentan un fuerte embate contra la metafísica. Sin embargo, tal crítica demanda voltear la mirada hacia sí misma, y exige su propia autocrítica.

Palabras clave: Rorty, Nietzsche, contextualismo, metafísica, crítica, relativismo, hermenéutica, historia.

Abstract. Martínez, Diego. *Notes for the Contextualist Critique of Metaphysics*. This text consists of the presentation of the language analysis made by the young Friedrich Nietzsche, and its intimate connection to Richard Rorty's contextualism; both positions, now affiliated, deal a decisive blow to metaphysics. And yet, this critique is obliged turn around and look at itself, and engage in self-criticism.

Keywords: Rorty, Nietzsche, Contextualism, Metaphysics, Critique, Relativism, Hermeneutics, History.

* Licenciado en Filosofía y Ciencias Sociales, ITESO. Email: d.martinez.z@hotmail.com

1. Este trabajo fue originalmente presentado el 18 de mayo del 2016 como ponencia en la librería Fondo de Cultura Económica, dentro del marco del Ciclo de Conferencias 2016 "Tiempo e Historia: filosofía y experiencia de la finitud" de *Filosofía en el Fondo* con el título "La historia que fueron, la historia que somos".

Recibido: 13 de mayo de 2016; aceptado para publicación: 23 de noviembre de 2016.

En este artículo me interesa discutir una tensión. Una tensión con tintes camaleónicos que se mimetiza con su fondo, es decir, que muda de nombre dependiendo del ámbito filosófico en que se la piense. Son muchos los ámbitos de la filosofía. En ella se ha reflexionado sobre la verdad y el conocimiento, la ciencia, la historia, las culturas, la ética y la moral, etc. Y así, también, son muchas las máscaras de esta tensión camaleónica. Cuando, por ejemplo, se habla de la verdad, esa tensión se expresa en la bina *fundamental-relativo* (los fundamentalistas que conciben una proposición, una idea o una creencia de carácter absoluto y definitivo contra los relativistas, que sólo conciben una proposición, idea o creencia contextual o situacional); cuando se habla de historia hay quienes plantean la oposición *progresista-historicista* (la historia como una sucesión lineal de acontecimientos que superan cada vez a su precedente contra la historia como el relato de épocas dispares, interrumpidas, discontinuas); cuando se habla de ciencia, hay quienes recurren a posturas *objetivistas-holistas* (la ciencia entendida como el conocimiento de lo que está ahí, independiente, como el saber de lo real contra la ciencia entendida como un conjunto de proposiciones, coherentes entre sí, pero no fundamentadas por algo más allá de ellas mismas), y, finalmente, cuando se habla de ética y moral se suele apelar a valoraciones *absolutas-culturales* (valores cuya excelencia y legitimidad les viene otorgada por Dios o alguna convicción secular de la que se está profundamente convencido contra valores legitimados o justificados por costumbres y tradiciones).

Como son muchos los nombres de esta tensión, voy a permitirme usar los términos de manera indistinta. Cuando hable de lo fundamental, del progresismo, del objetivismo o de lo absoluto, estaré refiriéndome al polo de la tensión que podemos denominar *metafísico*. Y cuando hable de lo relativo, de la historicidad, del holismo o de lo cultural, estaré refiriéndome a este otro polo que podemos llamar *contextualista*.

Así pues, este texto tiene dos objetivos. Por un lado, quisiera pronunciarme en favor del polo contextualista, y para ello expondré la crítica que desde este lado se le ha dirigido al pensamiento metafísico. Pero también me interesa abordar una segunda cuestión en forma de interrogante: en esta tensión, ¿cómo es que el pensador contextualista debe hacer frente a sus adversarios? Porque de hecho es muy fácil que esta especie de pensador, sin darse cuenta, se halle del otro lado de la balanza. Si uno no cuida sus propios pasos, ni mide sus palabras, es muy fácil terminar colaborando con la metafísica.

Anticipo en pocas palabras de qué trata el artículo: en un primer momento, con la crítica contextualista de la metafísica el meollo del asunto estará en reivindicar la contingencia frente a las formas de validez necesarias y universales. Es decir, querré hacer valer lo efímero frente a lo eterno; lo condicionado frente a lo incondicionado; la finitud frente a la infinitud. ¿Y por qué? Porque me parece que hemos aprendido a tomar demasiado en serio lo que decimos; nos hemos malacostumbrado a creernos nuestros propios cuentos. En última instancia, considero a la metafísica como un solemne monumento levantado a la imaginación.

En el segundo momento (un tanto más breve que el precedente) me interesaré por hacer algunas precisiones, a mi juicio muy importantes, sobre cómo deberíamos llevar a cabo esta reivindicación de lo contingente, cómo hay que defender la postura contextualista, sin caer, a la vez, en los mismos errores que ésta señala de la metafísica. También podemos formularlo así: cómo maldecir las verdades sin invocar, a la vez, otra verdad. Si opinamos que no hay verdades absolutas (pues ésta es la opinión del contextualista), ¿cómo tratar esta opinión?, ¿qué es lo que ella pretende de sí misma?, ¿acaso otra verdad absoluta? Por eso, hay que ver cómo hacer para defenderla sin caer en inconsistencias; pensar qué hacer para no terminar escupiéndole a nuestro reflejo en el espejo. El meollo del segundo asunto, entonces, consistirá en cómo ser consistentes cuando asumimos la contingencia.

PRIMERA PARTE. CRÍTICA CONTEXTUALISTA A LA METAFÍSICA

En un texto de juventud, tan corto como interesante, Nietzsche escribió:

En algún apartado rincón del universo centellante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales *inteligentes inventaron el conocimiento*. Fue el minuto más *altanero y falaz* de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.²

El conocimiento, tal como se entiende aquí, no esclarece lo que las cosas son realmente, sino que nos las muestra corruptas (Michel Foucault incluso dirá que entre el conocimiento y las cosas sólo puede haber una relación de violación).³ Por eso, Nietzsche sostiene que nuestra vida transcurre montada en ilusiones: las clasificaciones, los conceptos y, así también, las verdades son ficticias, son ficciones. ¿Por qué aventurar una afirmación tan tajante y tan ruidosa? El argumento de Nietzsche sigue así: pensemos en la formación de las palabras y los conceptos (que en este caso vienen a ser lo mismo). El concepto surge por la equiparación de casos desiguales.

Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, [el concepto se forma] al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio.⁴

2. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2012, p. 21.

3. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1984, p. 9.

4. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 27.

Así pues, la palabra omite lo singular y lo individual. Pero en la naturaleza sólo hay individualidad irreplicable, lo que implica que los conceptos —estas construcciones del espíritu finito— tienen un carácter antropomórfico. Los conceptos son proyecciones humanas, y su justificación no les viene de la naturaleza, puesto que ésta, en sí misma, carece de géneros y categorías... la naturaleza es muda y sólo el hombre habla, diría Rorty.⁵

Se trata de una reformulación del nominalismo y el problema de los universales. Proferimos juicios a partir de conceptos abstractos —y con ello generales—, pero lo que *realmente* hay es un vasto conglomerado de particulares; de los cuales, mediante la conceptualización, omitimos algunas características y privilegiamos otras. El problema está en que si la naturaleza —por sí misma— no reconoce formas, conceptos ni géneros, entonces no podemos extraer de ella la ley de la omisión: la naturaleza no asiste en la tarea de seleccionar con cuál concepto pensamos mejor al objeto, ni tampoco nos ayuda a justificar con qué tabla de géneros se ordena mejor al mundo. Y, sin embargo, de manera muy arbitraria, solemos objetivizar categorías subjetivas, pretendiendo que el mundo es así como lo pensamos... es decir, nos creemos nuestros propios cuentos. Es por ello que, irónico, Nietzsche exclama que el hombre no tiene una inclinación natural hacia la verdad; en todo caso, si de eso se trata, la tendría hacia la mentira: desea tomarse por verdadero —y real— el orden que él mismo ha inventado.

Para clarificar más esto sirve recurrir a Funes el Memorioso, un personaje que se inventa Jorge Luis Borges, y que es opuesto al hombre descrito por Nietzsche. La peculiaridad de este anti-hombre está en que “lo pensado una sola vez ya no puede borrarle”,⁶ es incapaz de

5. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 26.

6. Jorge Luis Borges, *Ficciones*, Debolsillo, Bogotá, 2011, p. 132.

olvido. No sólo recuerda cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la ha percibido o imaginado.⁷

[Funes el Memorioso] era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez. [...] Sospecho, sin embargo [escribe el narrador], que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.⁸

Funes el Memorioso es el exceso hasta el ridículo de aquello que el hombre ni hace ni puede hacer. Nos resguardamos del sinnúmero de seres individuales que percibimos, suspendiéndole a cada uno su identidad, su particularidad, su aspecto único. La palabra es el intento de frenar un devenir perpetuo y jamás idéntico a sí mismo. Resulta de esto que no hay posibilidad de anclar —*verdaderamente*— orden alguno a la realidad (la realidad, que es para Nietzsche y Borges un flujo que resbala de nuestras torpes manos). Este pensamiento refleja otro mucho más antiguo. En el “Teeteto”, diálogo de Platón, se reprocha a los seguidores de Heráclito⁹ que conversan como maniáticos,

[...] pues ellos siguen la doctrina al pie de la letra y, de hecho, se mantienen literalmente en movimiento. [...] Si le haces una pregunta a uno, te dispara un aforismo enigmático [...] y, si quieres que te dé una explicación de lo que ha dicho, te alcanzará con una nueva expresión en la que habrá invertido totalmente el sentido de las palabras. Nunca llegas a nada con ninguno de

7. *Ibidem*, p. 133.

8. *Ibidem*, pp. 133–134.

9. Heráclito, vale recordarlo, fue el filósofo que afirmó que el hombre jamás se baña dos veces en el mismo río, porque el agua sigue un correr perpetuo que jamás regresa a ningún lugar.

éstos, ni ellos mismos lo consiguen entre sí. Al contrario, se cuidan bien de no permitir que haya nada estable en el discurso o en sus propias almas, porque piensan [...] que eso sería algo inmóvil.¹⁰

Los antiguos heraclíteos parecen hacer eco en el Funes de Borges. Los primeros por apego exacerbado a su doctrina, el segundo por la incapacidad de abstracción y olvido; el caso es que ambos desconfían de la regularidad. Por eso es que Nietzsche, quien parece en este ensayo más oriundo de Éfeso que de Röcken, sostiene que las jerarquizaciones, las conceptualizaciones, y la estructura general que la mente imprime —atribuye— al mundo, “procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas”.¹¹

Las implicaciones que esto tiene para el tema de la verdad son corrosivas, ya que si entendemos que la verdad de un enunciado se juega en su adecuación al orden del mundo, y resulta que el orden del mundo no es más que el orden mental del hombre, entonces la verdad parece más bien una lamentable fanfarronería:

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y el descubrimiento de la “verdad” dentro del recinto de la razón.¹²

Michel Foucault, un importante intérprete de este texto de Nietzsche, concluye que el conocimiento no tiene naturaleza, ni esencia, ni condiciones universales, pues comparte la definición nietzscheana de la “verdad”: “una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente, y que por su prolon-

10. Platón, “Teeteto” en *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 1988, pp. 251–252. 179e–180a.

11. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, p. 27.

12. *Ibidem*, p. 30.

gado uso, un pueblo considera firme, canónica y vinculante”.¹³ Pero la verdad no es más que una costumbre, y por esto Foucault indica que “la verdad misma tiene una historia”.¹⁴

El punto para Nietzsche —por ende, también para Foucault— es que pensamos a través del lenguaje; es que las palabras nos condicionan. El punto es que no afirmaríamos que un perro negro se asemeja más a uno café que a un gato pardo si antes no hubiéramos prejuzgado en favor de una categorización que así los dispone, que acerca más a los dos primeros y aleja al tercero. El punto es que estamos condicionados por una perspectiva, prejuicio o convicción; y que sólo sobre este sustrato “pueden aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto”.¹⁵ José Ortega y Gasset, filósofo español y lector de Nietzsche, afirma esto mismo en el siguiente pasaje:

Toda filosofía deliberada y expresa se mueve en el ámbito de una prefilosofía o convicción que queda muda de puro ser para el individuo la “realidad misma”. Sólo después de elucidar esa “pre-filosofía”, es decir, esa creencia radical e irrazonada, resultan claras las limitaciones de las filosofías formuladas¹⁶.

Pero entonces, apunta con agudeza, resulta que el conocimiento antes de empezar es ya una opinión perfectamente determinada sobre las cosas.¹⁷

¿Y qué hacer con todas estas reflexiones? El filósofo estadounidense Richard Rorty pone todo esto en términos que nos van a ser muy útiles cuando pasemos al segundo momento del artículo. Rorty renuncia a la

13. *Ibidem*, p. 28.

14. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 3.

15. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2010, p. 15.

16. José Ortega y Gasset, “Apuntes sobre el pensamiento”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1966, p. 29.

17. *Ibidem*, p. 26.

idea de que contamos con algún acceso directo a la verdad porque, al igual que Nietzsche, fijó su atención en el lenguaje. Forma parte de este giro que dio la filosofía del siglo XX, en el que el lenguaje se convirtió en el tema filosófico por excelencia, es decir, en ámbito irrebাসable y con respecto al cual queda referido todo (como si hubiese conquistado el trono que en el siglo XVII y XVIII ocupó la conciencia). Así pues, el conocimiento también será lenguaje, o cuando menos se las tendrá que ver con éste. Rorty opina que “de una cosa tan sólo se puede saber lo que se afirma de ella en las oraciones que la describen”.¹⁸ Y “si no hay conocimiento directo, si no hay conocimiento que no tenga la forma de una actitud oracional,¹⁹ entonces todo lo que se puede conocer de una cosa son las relaciones que ésta mantiene con las demás cosas”.²⁰

El conocimiento, entonces, depende de las relaciones; depende del contexto en el cual se le da sentido a las proposiciones que describen al objeto. Esto no significa que las cosas no existan con independencia del hombre (de hecho, esta cuestión ni siquiera es ahora pertinente; no nos interesa ni tampoco resulta esencial para el argumento que está en curso). A este respecto Rorty escribe que

El antiesencialista [es decir, el contextualista] no duda en absoluto de que hubo árboles y estrellas mucho antes que enunciados sobre árboles y estrellas [...]. Pero el hecho de que existieran antes no ofrece ninguna ayuda para que tenga sentido la pregunta “¿qué son los árboles y las estrellas aparte de las relaciones que mantienen con el resto de las cosas, aparte de los enunciados que sobre ellos formulamos?”²¹

En este trabajo no nos detenemos a cuestionar la existencia de los objetos. En cambio, sí nos ocupa qué sean esos objetos. Y el “qué sean”,

18. Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 145-146.

19. “Actitud oracional” tiene que ver con la modalidad en la que se enuncia. Con esta expresión Rorty se refiere al hecho de que el conocimiento nunca trasciende los límites de la expresión verbal.

20. *Ibidem*, p. 146.

21. *Ibidem*, p. 152.

para la filosofía del giro lingüístico, es un problema que sólo puede resolverse lingüísticamente. El “qué sean” las cosas nos exige una respuesta enunciada. Y ya vimos con Nietzsche cómo se da la génesis de las palabras: éstas no se construyen sobre la estructura subyacente del mundo; las palabras no reflejan la Palabra de Dios, inscrita en el corazón de las cosas desde la creación y hasta el final de los tiempos. Por el contrario, la palabra es creación humana y está labrada a imagen y semejanza del hombre: es su sello antropomorfo.

Aunque también la palabra, por ser un convencionalismo, es decir, una designación uniformemente aceptada, no pertenece al arbitrio del hombre singular. De hecho, no pertenece a ningún hombre en concreto, ni es éste autor de prácticamente nada. Nosotros, como personas concretas, aprendemos a hablar un lenguaje que nos antecede. Es más justo afirmar que el hombre pertenece a la palabra, se le encuentra sometido. Es él quien es dictado por la palabra. Ésta es otra manera de formular aquella sentencia de Ortega y Gasset: el hombre tiene *ideas*, pero las *creencias* lo tienen a él. Uno no es dueño de su perspectiva, y en cambio, el gobierno de ésta sobre nosotros es casi siempre totalitario y discreto.

Así pues, la ciencia, la filosofía y los conocimientos vendrán a ser, como pasa con cualquiera otra forma de conversación, contextuales, perspectivos, relativos a un entramado de convicciones, en las que *estamos*, aunque sin una conciencia muy clara de ellas.

Lo que resulta de todo esto para el tema de la verdad es una forma de validación contextual a la que Rorty llama holismo, y que se resume así: la justificación de una creencia se alcanza cuando ésta responde a lo que un grupo humano, ya de antemano, considera relevante y suficiente. Esto no quiere decir que toda creencia pueda ser verdadera, sino sólo aquellas que se adecuen a los criterios de su tiempo. Las verdades y los valores morales, pero también los objetos de investiga-

ción, las disciplinas académicas, los problemas filosóficos, los dilemas éticos... en suma, cualquiera de nuestras manifestaciones, son hijas de su tiempo y su contexto, son fruto de una historia que las precede y también las dictamina. En suma, la validez descende de un paradigma.

A grandes rasgos, en esto consiste una de las líneas de crítica al pensamiento metafísico; ése que, como expuse al principio, considera que las verdades no tienen la necesidad de justificación ni argumentación, sino que son por sí mismas evidentes o que son deducidas de instancias así caracterizadas; ése que cree que la historia narra el avance continuo de la humanidad hacia un estado civil más perfecto; ése que supone que la ciencia agota las posibilidades de interpretación del mundo; ése que está convencido de que el derecho humano a la libertad de expresión, credo o sexualidad siempre han sido esenciales para la humanidad. Todo esto es metafísica y a todo esto queremos dar la espalda (por supuesto que, retomando lo dicho líneas atrás, podemos defender los derechos humanos a capa y espada; sin embargo, parafraseando a Rorty, proclamar nuestra lealtad a estas convicciones no las convierte en algo más que la mera esperanza de un colectivo humano particular).

A todas estas opiniones les reprochamos que privilegien ciertas ideas sobre las cuales montan edificios conceptuales, pero de las que olvidan su carácter contextual y prejuicioso.²² En definitiva, al pensamiento metafísico se le olvida, pues, su carácter de pensamiento. Con esto concluyo la primera parte de la exposición, en la que el meollo del asunto estaba en reivindicar la contingencia de la validez por encima de la necesidad y universalidad, reivindicar lo condicionado por encima de lo incondicional.

22. Así también decía Nietzsche que “las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira*, p. 28, o que el hombre le merece gran admiración, pues “acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre el agua en movimiento [referencia a Heráclito], una catedral de conceptos infinitamente compleja”. *Ibidem*, p. 30.

SEGUNDA PARTE. LA AUTOCRÍTICA

Ya lo advertíamos desde un inicio: si vamos a predicar la existencia de convicciones subyacentes a toda pretensión de validez, lo más sensato sería no ignorar aquellas que nos condicionan y sobre las que nuestro discurso se hace posible. O lo que es lo mismo: el contextualismo no está exento de su propio contexto. Si decimos que *toda* verdad es prejuiciosa, entonces prejuicioso también será quien lo sostenga.

Para que el contextualismo pudiera surgir como problema de importancia en la filosofía contemporánea hizo falta que nuestro saber se reconfigurara de una manera muy particular. Recupero brevemente una genealogía que Habermas traza del contextualismo. De acuerdo con una coincidencia más o menos amplia en los historiadores de la filosofía, la historia del pensamiento puede segmentarse en tres paradigmas: el metafísico, el epistemológico y el lingüístico. Cuando el pensamiento era metafísico se creía que la razón se arraigaba en el mundo objetivo; más tarde, cuando fue epistemológico, la razón se recluyó en el espíritu del sujeto pensante; pero ahora, esta misma razón se ha diluido en la comunidad de interpretación.²³ Hemos pasado del mundo al *cogito*, y del *cogito* a la comunidad, o en otras palabras, del realismo al subjetivismo y luego a la hermenéutica. Y si bien para nosotros la historia se convirtió en eso que todo lo trastoca, no habiendo nada en el universo exento de su dominio, no debemos olvidar que ni en la historia ni en la hermenéutica “se trata para nada de la esencia general del hombre [como si el hombre fuera *esencialmente* hermenéutico], sino pura y simplemente de este *a priori* [...] [o prejuicio] que, desde el siglo XIX, sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento”.²⁴

23. Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 234-235.

24. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas...*, p. 357.

Ser consistentes con el contextualismo es no pensar que él nos entrega la última gran verdad sobre el hombre, el conocimiento y la validez; es eximir a las épocas pasadas de dar cuenta de nuestros principios de verdad; es reconocer que somos nosotros —y quizá no el resto— los que miran a través de la lente de la historia. Por lo tanto, haremos mejor en hacer valer la legalidad particular de cada periodo, en lugar de reprocharle al resto no haber considerado eso que a nosotros nos parece tan importante.

Sucede mucho con Descartes, y las críticas que los contemporáneos le dirigen. Abundan los autores que banalizan el esfuerzo cartesiano, recurriendo a razones que quizá no competen al momento histórico en el que él se encontraba. Reprochan,²⁵ por ejemplo, que el enunciado “pienso, luego existo” requiere de un lenguaje público, es decir, de una comunidad de hablantes que entiende esas palabras cuando las escucha, y que además sabe emplearlas. De acuerdo con esta crítica, me parece, la comunidad *habría enseñado* a hablar a Descartes. Luego, de alguna forma, será previa a todo lo que él y cualquier otro pudiera haber dicho. Así, la *res cogitans* no se hallaría en un solipsismo originario que habríamos de franquear para acercarnos a la *res extensa*, sino que lo originario sería estar ya en el mundo “a una con los otros”²⁶ (en el tejido metafórico del lenguaje común). Sin embargo, esta objeción, que a más de alguno puede resultarnos atinadísima, parece olvidar que en el ambiente cartesiano (el paradigma epistemológico) el privilegio lo detentaba la conciencia de uno mismo, no el lenguaje público.

Está bien elaborar estas objeciones —criticar lingüísticamente a Descartes— y se trata probablemente de una tarea necesaria, pues aunque los paradigmas se devalúan y son dejados atrás, algunos elementos pasados continúan siendo sugestivos en el presente. Por eso es pertinente

25. Tengo en mente las críticas que le han dirigido Heidegger y Wittgenstein.

26. Esta expresión es de Heidegger.

explicitar por qué aquello que antes tuvo tanto influjo ya no puede valer igual bajo el dominio del lenguaje y la historia, nuestras grandes plataformas filosóficas. Sin embargo, el problema surge cuando uno se toma a sí mismo por cumbre del intelecto y considera que Descartes no pudo estar más equivocado al partir de la *res cogitans* y no de la *res publicus*. Equivocadísimo lo está, pero con referencia a nuestros criterios históricos. ¿Y qué nos movería a pensar que el contextualismo predica una verdad trans-contextual?, ¿qué no renegaba de esta clase de verdades?

Cuando se toma al contextualismo por algo mejor de lo que es, cuando se lo convierte en la única verdad indultada por la historicidad, se continúa preso en la metafísica. Esta doctrina se malogra cuando, en palabras de Gadamer, se la considera como una posición ficticia de una observación absoluta que pretende integrar toda la tradición filosófica en el gran contexto del relativismo histórico. Así, se “oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica, [...] y aparenta así una objetividad que en realidad depende de la legitimidad de su planteamiento”.²⁷

Por principio no podemos tomar el contextualismo como la última avanzada de la verdad; de otra manera, meterle el pie y hacerlo tropezar será demasiado fácil. Si vamos a procurar mostrar la contingencia de todo planteamiento posible, empecemos por el propio. De otra manera sólo se habrá lanzado una piedra al aire que no tardará en caer sobre quien la lanzó.

No estoy señalando las limitaciones de la conciencia histórica porque se me antoje frívola o poco interesante, pues no me interesa deme-

27. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 371.

ritarla sino defenderla. Pero prefiero defender lo que en él haya de consistente y no de quimérico.

La conciencia histórica es una conciencia prejuiciada. El contextualismo tiene su propio contexto, lo cual, y aquí quiero hacer hincapié, no banaliza el esfuerzo ni lo hace menos verdadero para nosotros. Seguir esperando, de la filosofía o cualquier otro baluarte cultural, respuestas definitivas y concluyentes, es una expectativa a la que me rehúso, por considerarlas inalcanzables. Prefiero que nos mantengamos fieles a nuestra propia inconclusión. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche escribió: “Suponiendo que también esto sea nada más que una interpretación —¿y no os apresuraréis vosotros a hacer esta objeción?—, bien, tanto mejor”.²⁸

Rorty señala esta tensión de la que he estado hablando, la sitúa en el terreno moral, y dice que una posición liberal metafísica y una posición liberal contextual “no se diferencian en el punto de que los seres humanos tengan derechos por los que vale la pena dar la vida [...] [sino que] se distinguen al hablar de si hay ‘fundamentos ontológicos para los derechos humanos’”.²⁹

Hagamos el esfuerzo por pensar sin compromisos ontológicos. Consideremos al contextualismo como la interpretación en que nos encontramos nosotros, una interpretación entre otras más. Esto puede sonar a petición de principio, pues presuponemos eso que buscábamos probar. Sin embargo, no hay problema en esto. Recordemos que con cada opinión nos remitimos a nuestros prejuicios. Es imposible evitarlos a nosotros mismos cada vez que hablamos (éste era el punto del círculo hermenéutico). Desear una conversación sin prejuicios es desear trascendernos a nosotros y a la finitud que somos. No habríamos

28. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 48.

29. Richard, Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 168.

de esperar del contextualismo algo más de lo que puede ofrecer; por eso, si hemos de defenderlo, mejor hacerlo modestamente. La omni-sapiencia dejémosla a los dioses; en el hombre sencillamente se ve ridícula.

La definición de cajón de la filosofía suele ser amor a la sabiduría. Y el amor, decía Platón en el “Banquete”, es hijo de Poros, un dios voluptuoso, y Penia, una diosa carente, escasa, necesitada... Penia es la penuria, y es la madre del amor. Se ama la sabiduría porque no se la tiene. Hace dos mil años esto marcaba la diferencia entre el filósofo y el sofista. Es una diferencia que me interesa rescatar.

BIBLIOGRAFÍA

- Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, Debolsillo, Bogotá, 2011.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, 2a. ed. revisada y corregida, Siglo XXI, México, 2010.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, México, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2012.
- Ortega y Gasset, José, “Apuntes sobre el pensamiento”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1966.
- Platón, *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 1988.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- _____, *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, 2000.
- _____, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989.

Silence¹

DRA. SANDRA CORONA*

Silence, la película de Martin Scorsese sobre la novela 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 el final: después de una escena llena de ternura con un gesto de amor de la esposa de Ferreira, 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 sólo queda que el Creador se comunique con la creatura, “abrazándola en su amor”.²



Aunque la película se desarrolla en el siglo XVII en Japón, bien puede situarse en el momento actual, donde siguen partidos y facciones religiosas fuera y dentro de la Iglesia católica, donde se puede “dar la vida” por una causa muy alejada de la Verdad (con mayúscula), y donde la

* Casa Kino (Centro de Espiritualidad Ignaciana), San Diego, California. Email: scorona@cox.net

1. Recibido: 19 de febrero de 2017; aceptado para publicación: 04 de marzo de 2017.

2. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander, 1987 [15]. La edición cuenta con introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, SJ.

Presencia (con mayúscula) es ignorada y sufre al ser testigo de tanta atrocidad en su nombre.

Silencio muestra las expresiones más extremas del amor y del odio, de la ternura y del maltrato; confronta nuestras arraigadas creencias religiosas (budistas y católicas), nuestras expresiones de fe y nos sume en un pozo que parece no tener fin de preguntas dolorosas y toma de decisiones... y nos deja en silencio.

Resuenan con ternura y tristeza las escenas donde un grupo de japoneses escondido practica la fe católica que jesuitas anteriores le han legado, ante la mirada triste de Rodrigues que ve la pobreza de su fe comparada con la de ellos. Y la insistencia de los sacramentos, la desesperación por recibir de un sacerdote (padre) el sacramento de la reconciliación, el estar presente en una eucaristía celebrada por el padre, la necesidad de los símbolos (cruces, imágenes), el ofrecer el bautismo como lo único que les había sido autorizado hacer por ellos mismos. Las reglas del juego golpean y lastiman hasta el fondo. Y esto sigue... la insistencia de ganar el paraíso y la presencia hasta el final, una y otra vez, de las imágenes que obligan a pisar, a separar y descartar (católicas y no católicas).

La película parece seguir la secuencia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola: el *Principio y Fundamento* en los cuestionamientos que se hacen los jesuitas en Portugal sobre para qué fuimos creados, y cuál es la misión ante la situación de persecución mortal que se vive: ¿ir a Japón o quedarse? Preguntas que volverán a aparecer más adelante para confirmar la misión: amar a Dios, construir el reino. Al llegar a Japón viene la confrontación dolorosa del padre Rodrigues ante el pecado social: ¿Quién es capaz de hacer tanto mal?, y ante el pecado personal: ¿Es mi fe como la de ellos? Todo pasa como en la Primera Semana de los Ejercicios y nos hace testigos de esa bella escena donde el padre Rodrigues se pregunta: “¿Qué he hecho por Cristo? ¿Qué

estoy haciendo por Cristo? ¿Qué voy a hacer por Cristo?”³ La Segunda Semana se vive al contemplar a Jesús vivo en tantos personajes y en tantas escenas paralelas a la vida: el discernir la misión y el llamado, la comunidad y aquellos que van al frente de ella, los mensajes de amor y entrega, el servicio, la eucaristía que los congrega, los bebés llevados al bautismo, los momentos de duda, la huida. La Tercera Semana se vive a profundidad en la película: la Divinidad se esconde, cuesta encontrarla, pero está allí. Sufrir con el que sufre, verlo aun donde cuesta tanto verlo, perdonar donde es casi imposible perdonar, caer de rodillas, discernir lo que Dios quiere en momentos extremos, ¿cuál es el mayor bien?... La Cuarta Semana: una confirmación de esa Presencia que está allí, en lo profundo, que se ha quedado, que nunca se ha ido... y *la Contemplación para Alcanzar Amor*, al final de la película, que comienza con los sonidos de cantos de pájaros y el correr del río, y nos invita a guardar silencio, a entablar un diálogo sin palabras con Dios que parece tomarnos de sorpresa y aprovecha nuestra conmoción para tocarnos el corazón.

¿Dónde está Dios en esta película? Como en la Tercera Semana de los Ejercicios Espirituales, pareciera que “la Divinidad se esconde”,⁴ pero está allí: en el grito de dolor del padre Rodrigues al ver el martirio de quienes ama, en la angustiada mirada del padre Garpe ante la tortura de los inocentes en el mar, en el momento de la apostasía del padre Ferreira por salvar vidas, en el gesto de su esposa, en las escenas de enormes paisajes testigos silenciosos de este drama... Dios está presente siempre, sufriendo porque no hemos entendido su mensaje.

Hay momentos de profundo discernimiento: cuando en el dolor desgarrador se han caído los ídolos y se encuentra la persona ante el verdadero Dios del amor que parece gritar: ¡No más! Pero también

3. *Ibidem*, p. 53.

4. *Ibidem*, p. 196

momentos que causan malestar a quienes estamos siendo testigos y nos cuestionan si el mártir es sólo aquel que muere en la cruz en el mar o el mártir es también aquel que nunca abandona a Dios, pero se ha visto obligado públicamente a la apostasía para salvar a otros, y ama en silencio.

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,⁵ 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”.⁶ El padre Ferreira primero y el padre Rodrigues después llegan a esta decisión; no de manera sencilla sino sólo cuando han tocado fondo, cuando han dejado de lado sus expectativas, las imágenes de Dios que se han hecho, cuando han tocado la vida y el dolor de ellos mismos y de otros; cuando ante un Cristo vivo, optan por Él.

La película te deja en silencio cuando termina: una buena señal de que algo se ha movido en el interior, algo que rompe estructuras rígidas, que confronta, que presenta paradigmas no resueltos, y que abre dolorosas preguntas siempre hechas y quizás no respondidas.

5. *Ibidem*, p. 164-168.

6. *Ibidem*, p. 167.

Silencio¹

DR. LUIS GARCÍA ORSO, SJ*

Dos jóvenes sacerdotes jesuitas, Sebastián Rodrigues y Francisco Garupe, logran que su superior los envíe a la misión del Japón, en 1640, desde Macao. Aunque no es tiempo de más misioneros —dada la cruel persecución del imperio japonés contra los católicos, que ha traído la muerte de miles—, además de su entusiasmo juvenil apostólico, otra poderosa razón mueve a los dos jesuitas: 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.

* Profesor de teología en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, miembro de SIGNIS México, de OCLACC y del Consejo Editorial Jesuitas de México. Email: lgorso@jesuits.net

1. Recibido: 20 de febrero de 2017; aceptado para publicación: 05 de marzo de 2017.

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. Después el joven misionero temeroso, fugitivo, hambriento, desconcertado. 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 urgidas?

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 interés”;² tendrá que dejar de ser el misionero para ser sólo el discípulo; tendrá que rendirse ante el silencio de Dios.

2. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander, 1987, p. 189. La edición cuenta con introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmases, SJ.

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.

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 en el que 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. 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”.

Una constitución política al servicio de un contrato social: la situación francesa¹

DR. FRANÇOIS BÖEDEC*

Resumen. Böedec, François. *Una constitución política al servicio de un contrato social: la situación francesa*. Con base en la historia constitucional de la república francesa y en el de las relaciones franco-mexicanas desde el siglo XVIII, el autor hace una reflexión de la evolución del proyecto político y social en Francia, resaltando los ejes fundamentales y los cambios que ese proyecto ha experimentado hasta nuestros días. En una segunda parte de su escrito, Böedec señala los aspectos que en la actualidad cuestionan la estabilidad de un contrato social, como el descrédito de la política, la pluralidad cultural y religiosa, la crisis de la palabra o el surgimiento de una ciudadanía individualista en detrimento de la dimensión comunitaria. Al finalizar, el autor sugiere pistas para enfrentar el desafío constitucional en Francia, pistas que pueden ser significativas para el caso mexicano.

Palabras clave: Constitución, contrato social, Francia, México, laicidad, ciudadanía, Estado, política, culturas.



* Presidente del Centro Sévres-Facultades jesuitas de París. Email: francois.boedec@jesuites.com

1. Este trabajo fue originalmente presentado el 20 de octubre del 2016 como conferencia en el V Encuentro El Humanismo y las Humanidades en la Tradición Educativa de la Compañía de Jesús. Hacia el centenario de la Constitución: reflexiones históricas, jurídicas, sociales, éticas, políticas, realizado en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, ITESO.

Título original: Une Constitution politique au service d'un contrat social: la situation française. Traducción de Arturo Reynoso Bolaños, SJ, Marta Petersen Farah y Cristina Cárdenas Castillo.

Recibido: 06 de octubre de 2016; aceptado para publicación: 10 de enero de 2017.

Abstract. Böedec, François. *A Political Constitution at the Service of a Social Contract: The French Situation*. On the basis of the framework of the constitutional history of the French Republic and French–Mexican relations since the 18th century, the author reflects on the evolution of the political and social project in France, highlighting the key threads that run through it, as well as the changes it has undergone up to the present day. In the second part of the text, Boëdec points out the aspects that today undermine the stability of a social contract, such as the disrepute of politics, cultural and religious plurality, the crisis of the word, or the rise of an individual citizenship at the expense of the community dimension. In his conclusion, the author suggests a number of leads for dealing with the constitutional challenge in France, leads that could prove useful in the case of Mexico.

Key words: Constitution, social contract, France, Mexico, laicity, citizenship, State, politics, cultures.

INTRODUCCIÓN

Es para mí un gran honor hablar ante ustedes. Habiendo tantos juristas, constitucionalistas, filósofos del derecho y analistas de la sociedad francesa que tienen más conocimientos que yo, agradezco al ITESO por haberme invitado para hablar y dialogar con ustedes acerca de la situación francesa.

Las relaciones entre nuestros dos países son, ciertamente, antiguas. Y quisiera, a manera de introducción, recordarlas brevemente. No solamente para adentrarnos en nuestra historia común, sino para percibir en ella preocupaciones compartidas con respecto a la organización y los retos de la vida en sociedad.

Espero no ser acusado de “franco-centrista”, pero me parece que es posible afirmar que la Revolución francesa fue un momento único y excepcional que influyó no sólo en un buen número de países europeos, sino también en muchos países de América Latina, comenzando por México. Creo que se puede decir que Francia ha estado ligada, de algún modo, a los primeros pasos del México moderno y a sus diferentes periodos constitucionales. Se percibe sin dificultad que las ideas

revolucionarias venidas de Francia desempeñaron un papel importante —al lado del ejemplo ofrecido por la independencia de Estados Unidos— en la construcción, a partir de 1810, del México independiente: cuestionamiento de la monarquía absoluta, evolución del lugar de la religión en el Estado y, sobre todo, la emergencia de la noción de libertad política.

México y Francia establecieron relaciones diplomáticas de manera informal desde 1826, cinco años después de la consumación de la independencia. Cuatro años más tarde, en 1830, Francia reconoció oficialmente a México como Estado soberano. François-Xavier Guerra, un historiador francés que falleció hace algunos años, y —quizás— uno de los mejores conocedores en Francia de la historia de México, no duda en hablar en su obra *México: del antiguo régimen a la Revolución* (publicado en 1985) de un “modelo francés” para la Constitución mexicana de 1857:

A pesar de las imitaciones de las instituciones norteamericanas, inevitables desde el momento en que el particularismo regional hacía imperativa la forma federal, la influencia de la Ilustración y del pensamiento liberal europeo era la dominante en el Congreso Constituyente (1856-1857). Se cita a Jefferson, pero se cita más a menudo a Voltaire, a Rousseau, a Bentham, a Locke, a Montesquieu, a Constant y a Lamartine. Pero son sobre todo el espíritu y el ejemplo de la Revolución francesa —la primera revolución y la más reciente, la de 1848— los que siguen siendo su inspiración esencial.²

La Constitución mexicana de 1857 ciertamente era innovadora. En ella se abolían los privilegios de la Iglesia, se reconocía la libertad de todos los ciudadanos y la propiedad privada, pero sin suprimir las tierras comunitarias de pueblos indígenas: los ejidos. Esta Constitución im-

2. François-Xavier Guerra, *Le Mexique, de l'Ancien Régime à la Révolution*. T. 1, Publications de la Sorbonne-L'Harmattan, París, 1985, pp. 29-30.

ponía el sufragio universal y el derecho para todos de ser elegibles. En estas opciones políticas y sociales se observa con facilidad la marca de la Revolución francesa o, más bien, de las revoluciones francesas.

Sabemos que en los años posteriores a esta Constitución se alteraron y complicaron las relaciones entre nuestros dos países, sobre todo con la intervención francesa entre 1861 y 1867: un proyecto y una aventura política cuestionable y arriesgada. En esa época, México salía de una guerra civil después de la aprobación de su Constitución por parte del Congreso mexicano, en febrero de 1857. Pero el nuevo presidente, Benito Juárez, ante la imposibilidad de enfrentar el problema del pago de la deuda externa, suspendió el pago, lo que provocó la ira de Francia, Inglaterra y España, naciones que aplicaron embargos al país, de diciembre de 1861 a abril de 1862.

Aprovechando el debilitamiento de los Estados Unidos a causa de la guerra de secesión, Napoleón III ordenó la intervención de tropas francesas en México. Durante tres años (1864-1867) estas tropas intentaron imponer y sostener a Maximiliano de Habsburgo, proclamado emperador, como autoridad en México. Esta expedición —lo sabemos— tuvo un mal final, un verdadero fracaso del proyecto imperial por la salida de las tropas francesas y la caída de Maximiliano.

Sin embargo, parece que la intervención francesa no alteró de manera sostenida las relaciones franco-mexicanas, sobre todo por la caída, al poco tiempo, de Napoleón III. En corto tiempo vemos que el sentimiento francófilo se restauró en los intelectuales liberales, francofilia apoyada sobre un concepto central desarrollado por el político mexicano Justo Sierra durante el discurso que pronunció en la Ciudad de México, en 1899, en el Club francés de la “Unión”:

El hecho abominable de la intervención no fue un acto de la Francia eterna, la de las libertades y de la igualdad, sino de la Francia transitoria y efímera

del pequeño Napoleón. Después de eso, se pudo regresar al amor de siempre, ver de nuevo a los franceses como los hijos ilustres de la Revolución, y a ésta como “nuestra madre”, según una metáfora del mismo Justo Sierra.³

Desde 1874 se retomaron las relaciones diplomáticas entre México y la República francesa. Por otra parte, algunos soldados franceses permanecieron en México y generaron varias familias. Algunos años más tarde, comenzó la llegada de los “barcelonettes”, franceses de la región baja de los Alpes que se dedicaron a crear industrias y comercios en diversos sectores. En 1886 se firmó un tratado de amistad, de comercio y de navegación entre Francia y el gobierno de Porfirio Díaz. En efecto, durante la larga presidencia de Díaz la voluntad de atenuar la dependencia de México hacia Estados Unidos acercó al país hacia Europa. Francia, en particular, estableció un contacto cultural con México en los campos de la pintura, la literatura y la filosofía, lo cual dio origen a lo que se denominó como “afrancesamiento mexicano”.⁴ Más que una simple característica social y cultural de las clases acomodadas, y más que un modo, esta manera de ser expresa un verdadero proyecto de modernización para México. Esta influencia francesa se reflejaría en la prensa escrita. Así, entre los diferentes periódicos de México del siglo XIX, dos se publicaron en francés: *Le Trait d'Union*, fundado en 1849 y que en 1892 se convirtió en el *Echo du Mexique*. En 1865 apareció otro periódico, *l'Indépendant*, el cual también tuvo parte activa de la vida política e intelectual del país, y se benefició de una audiencia más allá de la comunidad francesa residente en México.⁵

3. Lucienne Domergue y Georges Lamoine (eds), «Après 89, la Révolution, modèle ou repoussoir» en *Actes du colloque international* (14-16 mars 1990), Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1992, p. 220.

4. Este término surge en España durante el siglo XVIII para designar de manera peyorativa el comportamiento de una elite ilustrada que seguía los modos políticos y culturales franceses. El término “afrancesamiento” se retomó un siglo más tarde en el México porfiriano (1877-1910) para referirse esta vez de manera positiva al poner en práctica un nuevo arte de vivir “a la francesa”, adoptado con entusiasmo por las elites mexicanas de la época.

5. Solange Alberro, Alicia Hernández Chávez, Elías Trabulse, *La Révolution française au Mexique*, Centre d'études mexicaines et centraméricaines Amérique Centrale, El Colegio de México, México, 1992.

Posteriormente, las situaciones evolucionaron y la influencia francesa se aminoró poco a poco. Pero, en la medida de nuestros respectivos procesos políticos y de sus riesgos, los lazos no han cesado de permanecer fuertes entre los dos países. Por ejemplo, no olvido que desde 1942 México rompió relaciones diplomáticas con el régimen de Vichy (instaurado por el mariscal Philippe Pétain), y estableció contactos con los representantes de la Francia libre del general Charles de Gaulle.

Hoy, Francia y México son socios privilegiados y presentan una larga convergencia de puntos de vista sobre el escenario internacional a propósito de temas como la regulación financiera, el rechazo del proteccionismo, la lucha contra la evasión fiscal, la seguridad alimentaria e, incluso, el desarrollo. Dentro del dominio del medio ambiente, México y Francia están asociados, y durante la Conferencia de París sobre el clima (COP 21), ambos países trabajaron juntos para que se adoptara un acuerdo universal jurídicamente obligatorio.

En relación con el ámbito bilateral, las relaciones entre los dos países han tenido un gran dinamismo durante los últimos años. Puede decirse que nuestro actual diálogo político está muy vivo, el cual se apoya en una colaboración estratégica impulsada durante las visitas de Estado del presidente francés a México, en 2014, y del presidente mexicano a París, como invitado de honor, a la celebración del 14 de julio en el año 2015.

Me da mucho gusto que en estos días acaba de inaugurarse en París una gran exposición llamada “México de los renacimientos” (*Mexique des Renaissances*). Tanto los museos nacionales de Francia y el Museo Nacional de Arte de México se han coordinado para organizar esta exposición en la que se muestra un vasto panorama de la modernidad mexicana, desde los inicios de la Revolución hasta la época contemporánea, con obras de artistas célebres como Diego Rivera, Frida Kahlo o Rufino Tamayo.

Ciertamente, el país ha forjado su identidad contemporánea tomando como referencia la pintura, la escultura, la arquitectura, el urbanismo, la música, la literatura y el cine. Pero también, con toda seguridad, con el derecho y con la voluntad de establecer un orden político constitucional moderno.

La actual Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, promulgada el 5 de febrero de 1917, instaura en el país una “República representativa, democrática y federal”. Esta organización social y política es resultado de una larga tradición republicana integrada por costumbres tradicionales y con ciertas imitaciones occidentales que ya habían sido institucionalizadas en las constituciones de 1824 y de 1857. Puede decirse que la Constitución de 1917 refleja, ciertamente, la voluntad de unidad de un pueblo soberano. Un pueblo soberano que, según Jorge Carpizo, “se formó progresivamente a lo largo de la historia y, como nación, se proyecta hacia el futuro, pero sin olvidar su pasado ni, mucho menos, su presente”.⁶

Poder proyectarse en la historia es el deseo de cada nación y también la responsabilidad de sus dirigentes. Para eso es necesario un marco jurídico al servicio de un proyecto político que permita la vida en sociedad. Tal es el objetivo de una Constitución al servicio de un contrato social. En este aspecto, ¿cuál es la situación de Francia? Quisiera evocar la situación francesa señalando, en una primera parte, su proyecto constitucional; posteriormente, en una segunda parte y de manera más personal, compartiré algunas cuestiones que actualmente se plantean al contrato social de mi país.

6. Armando Paredes, “L’intégration des étrangers dans la république métissée: le Mexique” en revista *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, París, 21 septembre 2007. Consultado el 12 de septiembre de 2016.

PRIMERA PARTE: FRANCIA Y SU PROYECTO CONSTITUCIONAL

La Constitución es un acto de soberanía. En el seno de un Estado democrático, es la regla que un pueblo se da a sí mismo. Desde este punto de vista, Francia ha conocido una rica historia constitucional.

UNA RICA HISTORIA CONSTITUCIONAL

Bajo el Antiguo Régimen, en el Reino de Francia, si bien había una sociedad política y existía una especie de “constitución consuetudinaria” con las leyes fundamentales del reino, no había un derecho constitucional concebido como un conjunto de normas que rigieran las relaciones entre los gobernados, el Estado y los titulares del poder. Es bajo la Revolución cuando nacen los principios constitucionales que actualmente se aplican, como la separación de poderes, el principio de una declaración de derechos y la primacía de la Constitución.

La sucesión de los regímenes políticos desde 1789 hasta nuestros días, con sus cambios y variantes, hace que Francia haya tenido a lo largo de los últimos 200 años numerosas y diferentes constituciones, de las que cada una presenta sus especificidades.⁷ Lo anterior lleva a decir a un constitucionalista francés, Dominique Turpin, que Francia es un país “consumidor de constituciones”, a diferencia de los países anglosajones. Sin embargo, existe una incertidumbre sobre el número de constituciones francesas: desde 1789 a 1958 habría habido 14 constituciones (tres de ellas bajo la época de la Revolución, tres bajo el tiempo del Consulado y del Imperio, dos Cartas más la Constitución de 1815, conocida como la de los Cien Días, así como las constituciones de 1848, 1852, 1875, 1946 y 1958). Esta cifra también toma en cuenta

7. Pierre Bodineau y Michel Verpeaux, *Histoire constitutionnelle de la France*, Presses Universitaires de France, París, 2004, Colección Que sais-je?, p. 3.

constituciones que no llegaron a implantarse, como la de 1793, o muy poco aplicadas, como la de 1815, o con simples modificaciones de la Constitución inicial, como las de 1802 y de 1804. Además, este número no comprende los periodos que están fuera de toda constitución, como el del tiempo del gobierno revolucionario, de 1793 a 1794, o los periodos de los gobiernos provisionales, de 1848 y el de 1870, ni los cambios consuetudinarios al momento de aplicar un mismo texto, como sucedió con las modificaciones realizadas a favor de un Imperio liberal a partir de 1860, o lo que de manera abusiva se ha llamado la “Constitución Grévy”, a partir de 1879.

Semejante inestabilidad puede parecer extraña, sobre todo en relación con el caso de Estados Unidos que no han tenido más que una sola Constitución, y además porque casi todos estos cambios de textos constitucionales en Francia no se han hecho de manera pacífica o se han realizado sin respetar las formas previstas para su revisión en los documentos anteriores. Con frecuencia se dice que los franceses no saben hacer reformas, que no cambian las cosas más que cuando hay revoluciones. No estoy seguro de que ése sea el signo de una gran madurez política. Pero esta inestabilidad es, quizás, más aparente que real: los seres humanos han podido permanecer en su sitio aun cuando las instituciones cambiaron. Y aquí es necesario subrayar la larga continuidad administrativa detrás de la aparente discontinuidad institucional.

No se trata aquí de estudiar a detalle cada una de estas constituciones. Pero un vistazo rápido permite decir que Francia ha buscado un régimen con separación de poderes, el cual ha pasado por todos los colores y sabores, desde el régimen del asambleísmo hasta el régimen presidencial más sólido. También podemos constatar un movimiento hacia la democracia y el sufragio universal. Y también observamos un Estado de derecho enraizado, aunque frágil, y la constitución de una jerarquía de normas que ha conocido cambios bajo la influencia del derecho comparado y de la construcción europea.

En esta historia constitucional es posible distinguir cuatro etapas:

- Primero, aquella que algunos llaman de “las revoluciones constitucionales” de 1789 a 1799, las cuales corresponden a los regímenes que se relevan y que han tenido en común los ideales del inicio, pero que buscan interpretarse de manera diferente.
- Después, tenemos la etapa en la que se habla de un “regreso al orden”, de 1799 a 1815. Esta etapa marca, a la vez, el fin y la consolidación de la Revolución. Se trata de un régimen dominado por el poder de un individuo y la confiscación de los otros poderes. Esto no impide que ciertos principios jurídicos de la Revolución se apliquen en materia de administración y de codificación.
- Enseguida viene —en una tercera etapa— “la difícil emergencia de un régimen parlamentario”, de 1814 a 1870, en el que se busca un gobierno con el equilibrio de los diferentes poderes. Este periodo está marcado por las dudas en torno a la democracia y a la forma de gobierno: monarquía, república o imperio.
- Finalmente, la etapa de “la democracia parlamentaria” en la que se consagra la asociación del régimen parlamentario y la democracia, entre 1870 y 1958. Una gran unidad caracteriza este periodo, a pesar de la ruptura institucional de la Segunda Guerra Mundial.

La Constitución francesa actualmente en vigor es la de la 5ª República. Propongo que nos detengamos en ella un momento.

LA CONSTITUCIÓN DE 1958, UN TEXTO...

La Constitución, aprobada por el referéndum del 28 de septiembre de 1958 y promulgada por el presidente de la República el 4 de octubre de 1958, ha sido desde entonces objeto de veinticuatro revisiones parciales. La más importante es la que se llevó cabo por la ley constitucional del 6 de noviembre de 1962 y que instaura la elección del presidente de la República por sufragio universal directo. Los efectos de esta re-

forma fueron reforzados por la adopción, en el año 2000, del periodo quinquenal presidencial que sustituyó al septenio. Otras revisiones han tenido la finalidad de adaptar la Constitución al proceso de la construcción europea y de transferir a la Unión Europea competencias que hasta entonces estaban sometidas al ejercicio de la soberanía nacional. En 2008, una reforma de gran amplitud tuvo por objeto reequilibrar el funcionamiento de las instituciones en favor del Parlamento y reforzar la protección de los derechos ciudadanos. Estas modificaciones constitucionales parecen dar la razón al general De Gaulle, padre de la Constitución de 1958, cuando declaraba en el Consejo de Ministros, el 26 de septiembre de 1962, que “una Constitución [...] es buena para el pueblo y por un tiempo. No hay que momificarla”.⁸

La Constitución de la 5ª República está constituida no sólo por los artículos que contiene, sino también por un cierto número de disposiciones a las que remite. Estos textos conciernen esencialmente a los derechos y libertades fundamentales. Éste es el caso, por ejemplo, de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, del Preámbulo de la Constitución de 1946, que remite a los principios de 1789 y enuncia de nuevo “principios políticos, económicos y sociales particularmente necesarios en nuestro tiempo”, y de la Carta del medio ambiente de 2004. Así es como el conjunto del patrimonio republicano relativo a la protección de los derechos y las libertades queda integrado en la Constitución; pero también se integran derechos y deberes que conciernen a problemas nuevos considerados esenciales, como la protección del medio ambiente.

Uno de los mayores problemas que enfrenta el orden jurídico constitucional concierne evidentemente a sus relaciones con los órdenes jurídicos internacionales (Naciones Unidas, Consejo de Europa) y co-

8. Citado por Alain Peyrefitte, *C'était de Gaulle*, Gallimard, París, 2002, Colección Quarto (primera edición en Fayard, 1994), p. 250.

munitario (Unión Europea). En el orden jurídico nacional, las normas constitucionales prevalecen sobre las normas internacionales y europeas, pero el reconocimiento constitucional que especifica la pertenencia de Francia a la Unión Europea obliga a reconocer prevalencia a ciertas normas comunitarias, a condición de que se respeten las normas y los principios inherentes a la identidad constitucional de Francia.

De hecho, es el conjunto del derecho francés el que está hoy cada vez más influido por la Constitución. La tradición francesa anterior a 1958 daba a la Constitución un significado más político que jurídico. El derecho constitucional trataba del poder público; no era portador efectivo de principios fundamentales válidos más allá de la esfera del derecho público. Hoy, esta situación ha cambiado. No sólo la Constitución está presente en los dominios del derecho público, sino que interviene también en el derecho privado. Muchas decisiones del Consejo constitucional tienen por objetivo controlar la constitucionalidad de leyes que conciernen a las personas privadas en materia civil, comercial, social, etcétera.

Esta “constitucionalización” se relaciona fundamentalmente con la jurisprudencia del Consejo constitucional. Este órgano tiene por misión verificar que la ley respete la voluntad del Constituyente, expresión directa e inicial de la soberanía democrática. Así, como lo ha afirmado el Consejo constitucional en 1985, “la ley no expresa la voluntad general sino en el respeto de la Constitución”.⁹ El juez interpreta entonces la Constitución. Con frecuencia debe realizar un control de la conciliación efectuada por el legislador entre dos principios potencialmente contradictorios en su aplicación (por ejemplo, la libertad de información de los periodistas y el respeto a la vida privada). Pero el juez constitucional no crea, propiamente hablando, normas constitucionales. El conjunto de la jurisprudencia del Consejo constitucional en-

9. Conseil Constitutionnel, Decisión 85-197 dc, París, agosto 1985.

riquece la interpretación pero es inseparable del texto constitucional que aplica.

La constitucionalización de la totalidad de las ramas del derecho y la “apropiación” por parte de los ciudadanos de los derechos que la Constitución les reconoce se ha desarrollado a partir de la instauración, en 2008, de una “excepción de inconstitucionalidad” que permite a los ciudadanos promover delante de un juez, durante un litigio, la inconstitucionalidad de la ley que les es aplicada. Es responsabilidad del juez presentar el caso al Consejo de Estado y la Corte de casación que, si lo estiman con fundamento, lo presentarán al Consejo constitucional que podrá, si fuese necesario, abrogar la disposición legislativa.

Algunos juristas, como René Capitant, consideraron que la Constitución francesa de 1958 era “el texto más mal redactado de nuestra historia constitucional”.¹⁰ Se puede juzgar el texto como mal escrito, pero se debe reconocer también que la Constitución de 1958 ha demostrado su solidez y eficacia en configuraciones políticas diversas. Así lo escribía, en 1988, el gran jurista y constitucionalista francés desaparecido en 2002, Georges Vedel, que fue también miembro del Consejo constitucional de 1980 a 1989:

Tal vez la aportación más novedosa de la Constitución de 1958, que garantiza su futuro, es su “presencia” [...] La Constitución ya no es más alternativamente, como frecuentemente en el pasado, un majestuoso documento filosófico o un código de acción parlamentario, en los dos casos extraño al ciudadano y a su vida personal y cotidiana. Ha descendido entre los hombres.¹¹

10. Georges Burdeau, “La conception du pouvoir selon la Constitution française du 4 octobre 1958” en *Revue française de Science politique*, 1959, vol. 9, p.88. Es una cita de René Capitant (*De Gaulle dans la République*, 1948).

11. Conseil constitutionnel, Qu'est ce que la Constitution ? La constitution de 1958 en 20 questions, París, 2008.

Hablando así, el decano Vedel otorga una naturaleza cuasidivina a la Constitución que finalmente se ha encarnado, que “ha descendido entre los hombres”. Más allá de la metáfora religiosa, se toca aquí lo central en toda organización jurídica y política de un país. El objetivo es poner en práctica un contrato social, es permitir la vida en sociedad. Y la calidad de una Constitución puede, sin duda y en gran parte, medirse con esta vara.

Las instituciones de Francia ofrecen hoy un pacto constitucional estable donde grandes cuerpos independientes (Consejo de Estado, Consejo constitucional, Corte de casación, Tribunal de cuentas, Defensor de Derechos, entre otros) velan por el respeto de las libertades o controlan la acción del ejecutivo. Este dispositivo institucional ofrece un marco favorable para la actividad humana o económica, ya que se garantizan la libertad de emprendimiento, la libertad de trabajo, la libertad de expresión y la de información. Aun si la independencia de los poderes es a veces objeto de críticas, tanto como el funcionamiento demasiado presidencialista del poder, y a pesar de que seguramente queda mucho por hacer para acrecentar la integración social, para reforzar el Parlamento, para acrecentar la independencia de los magistrados o para otorgar los medios para superar un horizonte frecuentemente de corto plazo, el régimen establecido en 1958 es todavía uno de los más estables después de la Revolución francesa.

Pero estos elementos estructurantes, que constituyen un ordenamiento de la actividad y la vida en sociedad, deben ponerse en marcha y desarrollarse bajo un cierto espíritu. Más allá del marco institucional, es la puesta en práctica de la acción política la que se cuestiona. Más allá de nuestras potencialidades y oportunidades, es la cohesión social la que se pone en duda. De hecho, la Constitución no es sino un marco jurídico al servicio de un contrato social. Pero el contrato social no puede darse por hecho. Debe ser redefinido sin cesar.

SEGUNDA PARTE: UN CONTRATO SOCIAL POR REDEFINIR

Siempre es útil para una comunidad humana preguntarse qué es lo contrario de la política o, más exactamente, qué pasaría si la política, es decir, la gestión de la vida común, no existiera. Para responder esta pregunta, los filósofos —lo sabemos— han inventado un concepto, el de “estado de naturaleza”. El estado de naturaleza es esa situación donde, en la ausencia de leyes para estabilizar y estructurar un espacio de relaciones, reina la guerra de todos contra todos. Cada uno se comporta a su conveniencia, en función de intereses que pretende satisfacer de manera inmediata. Cada uno toma de cualquiera lo que le place o mata al que se le opone. Evidentemente, no es posible vivir mucho tiempo en esta inseguridad.

Los hombres descubren entonces que para asegurar su existencia deben escucharse, porque encuentran ventaja en poner sus fuerzas en común para obtener lo que son incapaces de ganar cuando se oponen. Los hombres entonces se unen en un contrato, el famoso contrato social. Así nace el estado civil, el estado político donde cada uno está obligado a respetar las leyes que obligan de la misma manera a su semejante. Es el interés bien comprendido del hombre —ese hombre que en estado de naturaleza es “un lobo para el hombre”, como afirmaba Thomas Hobbes— con el fin de entenderse con los otros para subsistir.

Evidentemente, el estado de naturaleza no ha existido jamás como tal. Igualmente, la transición al estado civil no es el resultado de una asamblea general de seres humanos reunidos en la Place de la Concorde en París o delante de la pirámide del sol en Teotihuacán. Pero este esquema permite comprender lo que amenaza y construye toda sociedad. Contribuye a esclarecer la naturaleza de la política, es decir de toda vida en sociedad.

Francia está comprometida en un año electoral que verá la elección de un presidente de la República el próximo mayo (2017) y la elección de una nueva Asamblea nacional en junio siguiente. Quisiera compartirles algunas reflexiones, que tal vez algunos encontrarán sombrías, sobre el estado del contrato social en nuestro país. Tal vez mis propuestas encontrarán en la vida nacional de México algunas resonancias. El gran desafío para nuestro país es devolverle su nobleza a la política hoy ampliamente desacreditada.

EL DESCRÉDITO DE LA POLÍTICA

En los últimos cincuenta años Francia ha cambiado mucho: económicamente, culturalmente, socialmente, religiosamente... En un tiempo muy corto ha sufrido una mutación profunda que aún no ha terminado. Las evoluciones y transformaciones han creado incertidumbre en la sociedad. Desde hace varios años, la política del país no deja de ver cómo su descrédito crece, provocando —en el mejor de los casos— el desinterés y —en el peor— la cólera. La crisis de la política es ante todo una crisis de confianza en los que están encargados de velar por el bien común y el interés general. Ambiciones personales desmesuradas, maniobras y cálculos electorales, promesas no mantenidas, un personal político alejado de las realidades, la ausencia de visión de largo plazo... se han vuelto insoportables. Y la actitud de algunos lanza el descrédito sobre los que viven el compromiso político como un servicio a su país.

Nuestra sociedad, y más ampliamente toda vida en común, no puede, a pesar de todo, ahorrarse lo político. Lo político precede a la política, no se limita a su mera implementación; afirma la existencia de un “nosotros” que excede las particularidades, define las condiciones de la vida en sociedad, mientras que la política diseña las actividades, las estrategias y los procedimientos concretos que atañen al ejercicio del poder. Pero lo que debe fundar este ejercicio es lo político, la búsqueda del

bien común y del interés general que deben encontrar su fundamento en un verdadero debate sobre los valores y orientaciones compartidas.

Una sociedad en tensión

La sociedad francesa es una sociedad bajo tensión. Esto se manifiesta en la expresión de emociones, sentimientos, alegrías y penas. Ese fue el caso, por ejemplo, en el momento de los trágicos atentados terroristas que enlutaron nuestro país y, más extensamente, durante las diferentes marchas, celebraciones memoriales, que permiten soportar los dramas y turbulencias colectivas. Ciertamente, uno puede preguntarse qué queda un tiempo después, como si a nuestra sociedad, que frecuentemente se encuentra prisionera de la trampa de las imágenes y las apariencias, le faltase interioridad, profundidad y arraigo. Sin embargo, estas manifestaciones son el signo de que los franceses no son indiferentes a lo que afecta a sus compatriotas, que quieren expresar claramente su necesidad de mantenerse unidos a pesar de todo.

Esta sensibilidad exacerbada se manifiesta también durante las crisis sociales y societales. Las tensiones pueden subir rápidamente, la contestación se ha convertido en el modo de funcionamiento habitual y parece prevalecer sobre la cultura del diálogo. Cada uno, cada grupo, se repliega rápidamente sobre sí mismo, mientras que las acusaciones y caricaturas recíprocas están por encima de los intercambios constructivos.

En esta sociedad en tensión, las redes sociales y los medios, sobre todo audiovisuales, ocupan un lugar importante. Estos últimos, cuyo papel es fundamental para la vida democrática, ejercen su poder de influencia por la manera en que presentan las cosas y tienen una responsabilidad en la calidad del debate público cuando prefieren los slogans y las pequeñas frases al análisis serio. Lo mismo se puede decir de las redes sociales. Los progresos tecnológicos de los últimos decenios

inciden con fuerza sobre nuestro modo de hacer sociedad. Podemos encontrar lo mejor y lo peor en la red, por lo que cada quien debe preguntarse por la incidencia de esas nuevas tecnologías sobre su grado de libertad y su capacidad de juicio.

Ambivalencias y paradojas

La sociedad francesa es una sociedad rica en potencialidades y diversidades que podrían convertirse en otras tantas oportunidades si no viviera dentro de paradojas que, con frecuencia, la asfixian. Al mismo tiempo que reclama sin cesar protecciones suplementarias en todos los dominios, está pronta a denunciar toda supuesta insuficiencia de las autoridades y, al mismo tiempo, se queja —a veces con justa razón— de las restricciones que limitan la vida de cada uno y desalientan muchas iniciativas. La “juridificación” creciente de nuestra sociedad es un cambio significativo de los últimos años: mientras que por una parte se denuncian legítimamente zonas de no-derecho donde la ley no se aplica, somos un país que no deja de producir normas y reglamentos suplementarios, con frecuencia en la precipitación y contexto de la emoción, que hoy llenan miles de hojas jurídicas muchas veces inoperantes o contradictorias. Esto sucede a pesar de las promesas repetidas de simplificación.

De hecho, Francia tiene un importante potencial de dinamismo, lo que vemos en numerosos dominios, como es el caso de la economía, en la que hay creatividad, inventiva, generosidad. La dificultad para reformar es, empero, una perfecta ilustración de las paradojas de nuestra situación. Todo el mundo concuerda en que nuestro país tiene una necesidad vital de reformas, pero cualquier proyecto con este objetivo es descartado de antemano. Nuestro país reacciona en función del corporativismo y de los intereses particulares, por lo que el potencial dinámico y solidario no alcanza a encontrar un punto firme que le permitiría desarrollarse y fructificar plenamente. Así, el contrato social que

permite vivir juntos en el territorio nacional ya no parece una evidencia. ¿Por qué? Porque las promesas del contrato ya no son respetadas.

Las promesas no respetadas

La realidad de la vida en nuestro país ya no corresponde a las expectativas de los individuos. El individuo se ha vuelto la referencia, y no el colectivo, lo que ocasiona un sentimiento de decepción hacia el Estado-providencia que no alcanza a cumplir con esas expectativas.

La sensación de seguridad y progreso social que se conoció en nuestra sociedad desde el fin de la Segunda Guerra Mundial es menos fuerte hoy. Podría decirse que hay una inseguridad social en los franceses, que temen, más que cualquier otra población de Europa, tener que sufrir una pérdida de su calidad de vida. En este sentido, el trabajo ya no es tan protector como lo fue en el pasado, y no es inusual encontrar familias en las cuales se conoce el desempleo desde hace dos o tres generaciones, con todas las consecuencias que se pueden imaginar. Los sistemas de protección, de seguridad social y de indemnización demuestran todos sus límites, y hasta los puntos sencillos de referencia de la vida en sociedad son trastornados. Señalemos, por ejemplo, la desaparición en los pueblos pequeños de servicios de proximidad como tiendas de la esquina, oficina de correos, médicos, curas, por mencionar algunos.

La violencia bajo todas sus formas, que van desde la falta de civilidad a la agresión, y cuya importancia es magnificada por la caja de resonancia mediática, se presta a esta inseguridad social. Obviamente, la situación mundial no contribuye al apaciguamiento. Las preguntas levantadas por el islam, su presencia en nuestro país, el temor al terrorismo, los flujos migratorios, así como las interrogaciones que se deben a las transformaciones climáticas y ecológicas contribuyen a desestabilizar y angustiar.

La situación es aún más grave para aquellos que de una forma u otra ya no se identifican con el contrato. Se trata de los excluidos del sistema: desempleados a punto de dejar de recibir ayuda, personas que viven precariamente. Reintegrar a la comunidad nacional y ciudadana a aquellos que, en silencio y lejos de las miradas, han sido descartados poco a poco de ella, es el combate de muchas asociaciones que se empeñan por salir de una lógica de pura asistencia, pasando del “hacer por” hacia el “hacer junto con”.

Seguramente en un grado menor, y sin embargo preocupante, también existe la gran dificultad para los jóvenes cuando quieren entrar al mercado laboral. Muchos de ellos tienen la sensación de que esta sociedad no los necesita, excepto como fuente de financiamiento del retiro de personas mayores. Finalmente, dentro de las categorías de aquellos que con dificultad se sienten parte integral del contrato social, se encuentran las personas de origen extranjero, llegadas recientemente a Francia o presentes desde hace varios años, pero que no alcanzan a instalarse plenamente. Los problemas migratorios, que sobrepasan por mucho el cuadro meramente francés dada la llegada de nuevas poblaciones que buscan empleo, seguridad y una tierra más idónea para la vida que la que dejaron atrás, sólo acentúan esta realidad: ¿cómo conciliar generosidad y realismo?, ¿cómo conciliar la acogida de personas en situaciones de gran sufrimiento, y la preocupación por no fomentar situaciones imposibles de manejar, portadoras de tensiones en el futuro? Para revalorizar el contrato social en Francia es, por lo tanto, indispensable mirar de frente ciertos asuntos de interés social.

ALGUNAS PREOCUPACIONES INELUDIBLES

El desafío de la diferencia cultural

Entre las dificultades que atraviesa actualmente nuestro país se encuentra la que levanta la diferencia cultural. Aunque la mundiali-

zación creó un nuevo espacio económico y una nueva relación con el tiempo y el espacio, también hizo aparecer una realidad compleja donde la interpenetración de las sociedades ha permitido mezclas enriquecedoras al mismo tiempo que contribuyó a una inseguridad cultural y malestares identitarios.

Durante mucho tiempo Francia tuvo una concepción muy precisa de lo que es la identidad nacional, que suponía esculpir la ciudadanía francesa en el molde republicano en el cual el ciudadano se apropiaba de la idea de un país con referencias históricas y culturales compartidas. Esta idea de una nación homogénea se vio trastocada por la mundialización. Hoy en día, este molde nacional no solamente ya no integra, o no con la celeridad necesaria, sino que además la idea misma de una narrativa nacional unificadora es ampliamente cuestionada. Las identidades y diferencias son abiertamente exhibidas y la reivindicación comunitaria hace vacilar la idea de una nación homogénea. De esta manera, algunos se quedan fuera del modelo francés, mientras que otros viven con dificultad la percepción de pérdida de la identidad francesa.

El mundo árabe-musulmán es percibido cada vez más como una fuente de peligros por mucha gente: terrorismo, proselitismo, tensiones internacionales, así como el debilitamiento del estatuto de las mujeres o las agresiones a cristianos (como en algunos países de Oriente), etcétera. Y el riesgo aquí es acercarse a cuestiones legítimas de seguridad sólo a través del prisma cultural.

¿Cómo gestionar la diversidad en nuestra sociedad? ¿De qué se nutre una identidad nacional? ¿Cómo podrá perdurar la identidad nacional en medio de reivindicaciones plurales y de identidades particulares? Pero también, ¿qué sentido tiene el vivir juntos? Son preguntas importantes porque sabemos que la identidad confiere raíces, inscribe dentro de una historia, y al mismo tiempo permite la pertenencia a un grupo.

La cuestión del sentido

Desde hace aproximadamente cincuenta años, poco a poco, la cuestión del sentido ha abandonado el debate político. La política se ha hecho “gestionaria”, más proveedora y garante de derechos individuales y personales que de proyectos colectivos. Muchos discursos gestionarios han acompañado el progreso, el crecimiento, el desarrollo en Francia, pero sin que importe el para qué. La riqueza económica y la sociedad de consumo han facilitado este distanciamiento con la cuestión del sentido. Desde la mitad de los años setenta la crisis económica, la disminución de la prosperidad, el aumento del desempleo y las incertidumbres debidas a la mundialización han hecho que el papel del Estado de mero gestor y árbitro sea cada vez más difícil, puesto que no puede responder a las cuestiones fundamentales de la vida en común.

A esto se sumó otra evolución: poco a poco, la modernidad ha hecho aparecer un nuevo modo de ser en el cual cada persona construye su propio mecanismo de sentido independientemente de autoridades tradicionalmente proveedoras de referencias. Las redes han adquirido una importancia considerable. El orden normativo ya no proviene de arriba, verticalmente, sino de una “mutualización” de los enlaces horizontales. Detrás de una pantalla, todos creen poder formar su propia opinión sobre cualquier tema e intervenir como lo desean en los nuevos foros de vida en sociedad. Pero esto no basta para elaborar un proyecto y otorgar un objetivo.

Hoy, ¿qué constatamos? Que nuestra sociedad tiene cada vez más dificultades para articular el “yo” y el “nosotros”. La visión de lo colectivo parece más ardua. El “yo” parece ser tomado en cuenta, pero le cuesta encontrar su lugar en un “nosotros” sin verdadero proyecto y horizonte. ¿Cómo hacer surgir un “nosotros” que no elimine el “yo”, sino que le dé todo su lugar? En otras palabras, no se puede hacer vivir juntos a individuos basándose sólo en discursos gestionarios.

Esto se constata, por ejemplo, con el proyecto europeo. En el momento de su creación, y durante mucho tiempo, este proyecto fue movilizador, a pesar de las opiniones divergentes que suscitó. Se construyó gracias a algunos cuantos políticos realistas y a la vez visionarios, gracias a muchas discusiones, negociaciones y, además, respeto del otro. Hoy este proyecto político parece haberse perdido en un funcionamiento gestor, mercantil y normativo. El riesgo es olvidar lo que la construcción europea ha permitido, no sólo la paz en una región durante tanto tiempo devastada por guerras recurrentes, sino también una apertura y un enriquecimiento mutuo gracias al libre tránsito de personas e ideas. Hay que retomar el proyecto europeo, volver a darle su aliento político y democrático. De hecho, no puede haber futuro para nuestro país más que dentro de una Europa fuerte, consciente de su historia y de sus responsabilidades en el mundo.

Una crisis de la palabra

¿Acaso no es esta crisis de lo político principalmente una crisis de la palabra? Sabemos que es la confianza en la palabra dada lo que permite que se construya una vida en sociedad. La palabra permite a los seres humanos decirse los unos a los otros lo que tiene importancia para ellos. No hay que olvidar que cuando los conflictos no se explicitan y la verdad es modificada o escondida, la violencia es susceptible de aparecer en las sociedades. Sólo hay proyecto duradero si se elabora en una relación de diálogo, y el debate es un lugar privilegiado donde declaraciones distintas, a veces opuestas, son trabajadas las unas por las otras. Entonces las posiciones se transforman y adquieren conciencia de sí mismas. A partir de ahí, todo aquello que pervierta la palabra —mentiras, corrupción, promesas no cumplidas— tiene consecuencias muy serias.

¿Cómo manejar la oposición, la violencia inherente a cualquier combate político? La palabra intercambiada requiere una flexibilidad infinita

mientras que predomina la tentación de avanzar por la fuerza y del atrincheramiento detrás de sus posiciones. Ya no vivimos en una época en la cual los debates, ni siquiera los enfrentamientos, se hacían sobre un bloque de referencias comunes. Hoy en día —como lo demuestra el debate en Francia sobre matrimonio y adopción para personas del mismo sexo, así como todas las preguntas relacionadas con principio y fin de la vida— hay cada vez menos una visión antropológica común. Nada parece incontrovertible, todo parece sujeto a discusión. Todas las posiciones quieren ser escuchadas, respetadas, como si fueran legítimas y en posición de igualdad. Una de las dificultades es alcanzar a hablar y ser entendido en una democracia de opinión en la cual todo, hasta la antropología, es sometido al voto. Se emplean las mismas nociones de un lado como del otro (por ejemplo, la palabra dignidad), pero sin otorgarles los mismos contenidos, las mismas realidades, las mismas implicaciones.

El aporte de las religiones a la vida en sociedad

Francia se ha vuelto plural, y el cristianismo ya no es su única fuente de inspiración. De ahí que el hecho religioso tiene dificultades para encontrar su lugar en la cultura ciudadana contemporánea. Este tema se ha vuelto motivo de tensión, en gran parte por el movimiento de reafirmación religiosa en nuestra sociedad, particularmente del islam, agravado además por la violencia terrorista que se hace en su nombre, y la interpretación de lo que debe ser la laicidad. Francia comparte con México una larga tradición en cuanto a la laicidad, que se encuentra de hecho inscrita en nuestras constituciones respectivas. En Francia, la laicidad permanece en el centro de los debates, debido a que cada quién atribuye conceptos diferentes a esta noción. En el sentido estricto y primero del término, la laicidad francesa significa la separación de la institución política y de la institución religiosa. La Iglesia no le ordena al Estado, el Estado no le ordena a la Iglesia, y la escuela pública, abierta a todos, es independiente de toda influencia religiosa.

Hoy, el debate enfrenta a los partidarios de una laicidad estrecha que ve en toda religión un enemigo potencial de la República y de la libertad, y a los partidarios de una laicidad abierta que consideran la República como garante del lugar de las religiones —de la expresión de las convicciones y creencias— y del aporte benéfico que pueden tener para la vida de nuestro país. La laicidad del Estado es un marco jurídico que debe permitir a todos, creyentes de cualquier religión como no creyentes, vivir juntos. No debe rebasar su objetivo convirtiéndose en un proyecto de sociedad que busque una especie de neutralización religiosa de esta sociedad, expulsando lo religioso de la esfera pública hacia el área privada únicamente. Esta concepción no respeta a las personas y genera frustraciones que fortalecen los comunitarismos, y priva a la vida pública de un recurso fértil.

Tengo perfectamente conciencia de haber hecho una presentación un poco sombría de lo que ataca el contrato social en Francia. Tal vez soy característicamente francés en esto, demasiado crítico, olvidándome de la suerte que tengo al vivir en un país bello, rico en muchos aspectos. Además, esta crisis de lo político que acabo de evocar no debe reducirse a su lado más oscuro, pues como todas las crisis, revela esperanzas y recursos.

CONCLUSIÓN: UN PAÍS EN LA EXPECTATIVA, RICO EN POSIBILIDADES

El desamor de los franceses por la forma en la cual se ejerce la política no significa un desinterés por lo que se juega en la vida en sociedad, sino más precisamente la aspiración hacia otras formas de compromiso ciudadano. Nuestro país es generoso, pero está a la espera. Francia, por ejemplo, es uno de los países europeos donde la vida asociativa es más desarrollada, con capacidades y energías que desearían poder liberarse y ponerse al servicio del interés general. Por todos lados florecen iniciativas ciudadanas, deseos de expresarse. Estas iniciativas son a veces tor-

pes o mal entendidas, pero todas manifiestan el deseo de los ciudadanos de vivir y ser escuchados. En el terreno del diálogo de las culturas también son muchos los grupos que trabajan para impedir bloqueos culturales y que creen que el encuentro es no sólo posible, sino fecundo para todos. Sentimos hasta qué punto los desafíos medioambientales están transformando nuestras concepciones de la vida en sociedad y nos orientan hacia actitudes más simples, sobrias y compartidoras. Esto es exactamente lo que quiso decir el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*, que tuvo mucha difusión en Francia. En ese documento el pontífice establece la relación entre crisis social, crisis ecológica y crisis espiritual, llamando a una reflexión sobre nuestros modos de vida en sociedad.

Por lo tanto, ya sea en Francia o en México, las nuevas preguntas contemporáneas nos obligan a reflexionar y actuar, y así puede revelarse una oportunidad para decirnos a nosotros mismos qué sociedad queremos. Respecto de todos estos temas, necesitamos, en todos los niveles, el tiempo de la palabra y de la escucha para evitar que la última palabra la tenga el enfrentamiento o la desesperanza. En otros términos —y es un papa jesuita el que lo ha dicho— las verdaderas soluciones a los problemas profundos de nuestra época no vendrán en primer lugar de la economía y la finanza, a pesar de su importancia, ni de las gesticulaciones y los posicionamientos de algunos. Vendrán de esta escucha personal y colectiva de las necesidades profundas del ser humano, y del compromiso de todos. Esto siempre exigirá valentía y audacia, cualidades que jamás han desertado del corazón de Francia. Ni el de México.

Les agradezco su atención paciente y bien intencionada.

FUENTES DOCUMENTALES

- Alberro, Solange, Hernández Chávez, Alicia y Trabulsee, Elías, *La Révolution française au Mexique*, Centre d'études mexicaines et centraméricaines Amérique centrale, El Colegio de México, México, 1992.
- Bodineau, Pierre y Verpeaux, Michel, *Histoire constitutionnelle de la France*, Presses Universitaires de France, París, 2004, Colección Que sais-je?
- Burdeau, Georges, "La conception du pouvoir selon la Constitution française du 4 octobre 1958" en *Revue française de Science politique*, Presses Universitaires de France, París, No. 1, Vol. 9, 1959, pp. 87-100.
- Conseil constitutionnel, Qu'est ce que la Constitution ? La constitution de 1958 en 20 questions, París, 2008. www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-de-1958-en-20-questions/qu-est-ce-que-la-constitution.16617.html
- Conseil Constitutionnel, Decisión 85-197 DC, París, agosto 1985.
- Domergue, Lucienne y Lamoine, Georges (eds), "Après 89, la Révolution, modèle ou repoussoir" en *Actes du colloque international* (14-16 mars 1990), Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1992.
- Guerra, François-Xavier, *Le Mexique, de l'Ancien Régime à la Révolution*, T. 1, Publications de la Sorbonne-L'Harmattan, París, 1985.
- Paredes, Armando, "L'intégration des étrangers dans la république métissée: le Mexique" en revista *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, París, publicado el 21 de septiembre 2007. En: <http://alhim.revues.org/1292>
- Peyrefitte, Alain, *C'était de Gaulle*, Gallimard, París, 2002, Colección Quarto (primera edición de Fayard en 1994).

El sacrificio de los inocentes en México¹

DR. DAVID VELASCO YÁÑEZ, SJ*

*...en el Estado no existe un conflicto armado, razón por la cual
no puede haber ni hay reclutamiento ni participación de niños,
niñas ni adolescentes en grupos armados no estatales*

(Respuesta del Estado Mexicano a la Pregunta 17
de la Lista de Cuestiones del Comité de la Convención
Internacional de los Derechos de los Niños).

Resumen. Velasco, David. *El sacrificio de los inocentes en México.*

El artículo forma parte del proyecto de investigación *El Campo de los/as Defensores de Derechos Humanos en México*. En esta ocasión, se analiza el examen realizado a México por el Comité de la Convención Internacional de los Derechos de los Niños en el que México y las ONG presentaron sus informes sobre el cumplimiento de la convención; en este ejercicio, se destacan tres problemáticas en la infancia de México: el reclutamiento y participación de menores en conflictos armados, la explotación sexual infantil y la situación de los menores migrantes.

Palabras clave: *derechos humanos de los niños, conflictos armados, trata sexual, migrantes.*



* Profesor del ITESO. Email: 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 Záizar Pérez, estudiantes de Relaciones Internacionales, ITESO; Denisse Montiel Flores, egresada de Relaciones Internacionales y estudiante de Derecho, ITESO, y Belinda Guadalupe Camarena Vázquez, abogada de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

1. Recibido: 16 de diciembre de 2016; aceptado para publicación: 30 de enero de 2017.

Abstract. Velasco, David. *The Sacrifice of the Innocents in Mexico*. The article forms part of the research project *The Field of Human Rights Defenders in Mexico*. On this occasion an analysis is made of the examination of Mexico undertaken by the Committee of the International Convention of the Rights of the Child in which Mexico and NGOs submitted their reports on the fulfillment of the convention; this exercise served to highlight three issues related to children in Mexico: the recruitment and participation of minors in armed conflicts, the sexual exploitation of children, and the situation of child migrants.

Key Words: human rights of children, armed conflicts, sexual trafficking, migrants.

INTRODUCCIÓN

El análisis de los exámenes al Estado mexicano por parte de los comités de las convenciones internacionales de derechos humanos es sólo una parte de un momento especial de la dinámica del campo de defensores de los derechos humanos en México. Si en el conjunto del campo, una de las luchas fundamentales gira en torno a la imposición de la visión legítima de los derechos humanos (DH), esta lucha se intensifica de manera especial en las sesiones ordinarias de los comités de las convenciones, dado que se confrontan tres visiones de la situación. Por un lado, las organizaciones de la sociedad civil que luchan por el pleno respeto de los derechos humanos han venido construyendo y documentando los casos y aprovechan estos exámenes a los países miembros para presentar sus denuncias, observaciones y recomendaciones; por el otro, el Estado parte presenta su informe periódico, según las fechas y los protocolos señalados por el respectivo comité. Finalmente, la tercera visión es la del comité integrado por expertos y expertas internacionales en el tema, que se constituye conforme a las reglas de los mecanismos especiales de la ONU.

En este artículo analizamos el examen realizado a México por el Comité de la Convención Internacional de los Derechos de los Niños (en adelante CRC o la Convención). A pesar de que en este examen, en comparación con otros exámenes internacionales aplicados a nuestro

país, participa un número menor de informes sombra elaborado por organizaciones de la sociedad civil, encontramos suficiente riqueza para destacar tres de las más graves problemáticas que enfrentan niños, niñas y adolescentes en México.

En primer lugar, y casi como un hecho relativamente inédito en México —donde oficialmente no existe conflicto armado— es de gran relevancia la información que se ha dado a conocer sobre la enorme cantidad de niños y niñas víctimas de la violencia y, en particular, sobre los que son reclutados por el crimen organizado para cumplir diversas funciones. En segundo lugar, una problemática no menos grave y apenas insinuada en el examen del comité sobre los derechos de las mujeres (CEDAW), se refiere a la trata de niños y niñas con fines de explotación sexual y pornografía infantil. La tercera problemática gira en torno a niñas, niños y adolescentes (NNA) migrantes no acompañados y su vulnerabilización.

Estas tres problemáticas destacan, entre otras muchas, tanto en los informes sombra como en las observaciones y recomendaciones del comité de expertos. La visión de las organizaciones de la sociedad civil se complementa con fuentes hemerográficas diversas y, en particular, con productos diversos del ejercicio de periodismo de investigación, particularmente el realizado por la periodista y activista Lydia Cacho, del que daremos cuenta muy brevemente.

Como en otros ejercicios realizados anteriormente, sigue llamando la atención cómo la delegación mexicana da cuenta de su cumplimiento de la Convención. Es reiterativa al señalar nuevas leyes que protegen a la infancia, programas y campañas, capacitación de personal. Por otra parte, al contestar las preguntas del comité, o esquivo y no respondo, o respondo de manera parcial y, en algunos casos, como el de los conflictos armados, simplemente niega la realidad de manera expresa, como señala el epígrafe que hemos escogido.

La perspectiva teórico-metodológica para este tipo de ejercicios concretos sigue inspirándose en la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, para quien un campo es un conjunto de relaciones objetivas entre posiciones jerarquizadas, de luchas entre fuerzas que disputan, material y simbólicamente, un recurso o beneficio, un capital específico, como una estrategia de reproducción de su posición dominante o dominada, según sea el caso. Los agentes que participan están dotados de una disposición práctica, un *habitus*, que les permite percibir el capital en disputa y desarrollar las estrategias que posibiliten modificar la relación de fuerzas en el campo.

En el caso del examen a México por parte del CRC, se pone en juego la visión y la realidad de los derechos de NNA; organizaciones de la sociedad civil y la delegación mexicana se disputan la opinión y las recomendaciones del comité de expertos. Aun cuando las recomendaciones al Estado mexicano no sean vinculantes, sí son un precedente importante en la lucha para que en México se cumplan y respeten derechos fundamentales, en este caso, de NNA, en general, y en particular de quienes son víctimas de reclutamiento militar, o esclavizados con fines sexuales, o son migrantes no acompañados.

Al final establecemos las principales conclusiones de este análisis, en las que, una vez más, señalamos la simulación del Estado que protege redes de prostitución infantil, oculta su aquiescencia en el reclutamiento de niños y niñas por el crimen organizado y es parte fundamental de la tragedia de NNA migrantes no acompañados. De la sociedad civil destacamos la necesidad de un mayor número de informes sombra sobre la situación de los derechos de NNA.

RECLUTAMIENTO Y PARTICIPACIÓN DE NIÑOS Y NIÑAS EN CONFLICTOS ARMADOS

La Convención sobre los Derechos del Niño en su artículo 38 establece que los Estados afiliados a ella se comprometen a tomar “todas las medidas posibles para asegurar la protección y el cuidado de los niños afectados por un conflicto armado”. Lo estipulado en ese artículo se encuentra más desarrollado dentro del Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados (en adelante PFCA), Protocolo que ratificó México el 15 de marzo de 2002. El gobierno de México, en ese momento bajo el mandato presidencial de Vicente Fox, interpreta el PFCA diciendo que “la responsabilidad que pueda derivar para los grupos armados no gubernamentales por el reclutamiento de menores de 18 años de edad o su utilización en hostilidades, corresponde exclusivamente a dichos grupos y no será aplicable al Estado mexicano como tal, el que tendrá la obligación de aplicar, en todo momento, los principios que rigen al derecho internacional humanitario”. Con esta interpretación el gobierno mexicano se exime de su responsabilidad de garantizar que se evite el reclutamiento de niños por parte del crimen organizado en conflictos armados, aun cuando el artículo 4º del PF establece que los grupos armados distintos de las fuerzas armadas no deben reclutar o utilizar en hostilidades a menores de 18 años y que el Estado debe tanto adoptar medidas para impedir ese reclutamiento y utilización como prohibir y castigar estos actos.

Dentro de las Observaciones finales que hace el comité sobre los informes periódicos cuarto y quinto combinados de México destaca varios puntos sobre la problemática de participación de los niños, las niñas y adolescentes en conflictos armados: la falta de tipificación del delito de reclutamiento de niños por grupos armados, la falta de medidas adecuadas para prevenir ese reclutamiento; asimismo, expresa preocupación por la muerte de numerosos niños, que se han dado en el contexto de

violencia armada, tráfico de estupefacientes y la lucha contra la delincuencia organizada. En razón de lo anterior el CRC pide a México tipificar como delito el reclutamiento de niños por grupos armados, velar porque se dejen de reclutar y garantizar el acceso a la justicia y a una indemnización a los niños reclutados ilegalmente. El CRC considera importante que se cumpla con el protocolo para la protección de niños durante las operaciones federales contra la delincuencia organizada.

Por su parte, la sociedad civil indica que al ser el reclutamiento infantil un fenómeno poco estudiado por parte del gobierno, no existen estadísticas oficiales sobre el número de niños y adolescentes involucrados en el crimen organizado. Se estima por parte de las organizaciones académicas y de la sociedad civil que hay alrededor de 30 mil niños y adolescentes que son víctimas de este fenómeno; se cree también que estos menores están involucrados en la comisión de 22 delitos, que van desde la piratería, el contrabando y la posesión de armas de fuego exclusivas del ejército hasta el tráfico de drogas, la trata de personas, secuestros y homicidios, siendo utilizados como vigías, cuidadores de casas de seguridad y sicarios. De las estadísticas disponibles, sólo una es de la sociedad civil y el resto son fuentes hemerográficas. Destacamos en la siguiente tabla las que nos parecieron más contundentes y que resaltan la gravedad de la situación de menores en el contexto de la lucha contra el crimen organizado.

La sociedad civil señala también que entre las principales razones por las cuales los grupos del crimen organizado hacen reclutamiento forzado de menores son: 1) Aprovecharse de que antes de los 14 años los menores no son legalmente responsables de sus delitos, y después de esa edad hasta los 18 reciben sentencias mínimas; 2) Es el sector poblacional más abundante en el país; 3) No está tipificado el delito de reclutamiento de menores; 4) Las condiciones de pobreza en la

que vive una gran cantidad de menores.² En síntesis, las condiciones de pobreza en las que muchos niños viven y el no ser legalmente responsables de sus delitos los han convertido en el blanco perfecto para el crimen organizado, el cual, junto con la falta de acción del Estado, ha logrado eximir responsabilidades e inculcar en los menores una cultura que enaltece al narcotráfico y lo vuelve la salida fácil ante los problemas económicos.

Otro tema preocupante y que se aborda poco es el involucramiento de menores en las fuerzas armadas. Existe una gran cantidad de menores que están ingresando a las fuerzas armadas en búsqueda de mejores oportunidades para mejorar su situación y la de su familia, ante ello el Estado mexicano en sus informes afirma que el sistema educativo militar es de ingreso voluntario y tiene como propósito fundamental capacitar a los futuros cuadros de mando del Instituto Armado, y que en ningún caso se permite que los menores que se inscriben a los planteles educativos militares participen en hostilidades, ya que el artículo 17 del Reglamento de Reclutamiento de Personal para el Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos dispone que el aspirante a causar alta en el Ejército y Fuerza Aérea Mexicanos deberá tener 18 años cumplidos.

Las recomendaciones más relevantes que han emitido las organizaciones de la sociedad civil se enfocan en el cumplimiento de las recomendaciones emitidas por el Comité y por el Consejo de DH en el marco del Examen Periódico Universal (EPU); el esclarecimiento de los asesinatos de menores, la creación de una defensoría de los derechos de la infancia a escala federal; la búsqueda de asistencia de la ONU y otras organizaciones internacionales que le puedan ofrecer asesoría y apoyo técnico para el diseño y la implementación de los programas

2. Alberto Nájjar, “¿Por qué el narco recluta a miles de menores en México?” en *BBC Mundo*, México, 2013; Axel Chávez, “El Rostro Infantil del Narco” en *Newsweek* en español, 2015 y Red por los Derechos de la Infancia en México, “Infancia y Conflicto Armado en México. Informe alternativo sobre el Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados”, México, 2011.

TABLA 1.1 MENORES Y EL CRIMEN ORGANIZADO*

Problemática/Fenómeno	Periodo	Cifras
Niños y adolescentes que perdieron la vida en situaciones de violencia relacionadas con la lucha contra el crimen organizado.	2006–2009 2006–2013	833 1,873
Niños y adolescentes que están relacionados con los grupos criminales (narcoexplotación).	Hasta 2013	30,000 75,000 (dato Cauce Ciudadano)
Niños y adolescentes detenidos por estar relacionados con el crimen organizado.	Enero 2006– octubre 2014	11,233 (1,060 mujeres y 10,173 hombres)**
Niños migrantes centroamericanos reportados como desaparecidos.	Septiembre 2013– agosto 2014.	224
Menores que quedaron huérfanos.	2006–2010	30,000
Menores reportados como no localizados.	Enero 2012–enero 2015	3,677 (2,365 niñas y 1,312 niños)
Menores detenidos por violar la ley de Armas de Fuego y Explosivos.	Enero 2006– octubre 2014	2,750 (254 niñas y 2,503 varones)
Niños y adolescentes que están involucrados con los Mara Salvatrucha y los Zetas.	*No se refieren a un periodo específico, conteo hasta enero 2015.	35,000
Menores que están involucrados con la M18 y el Cártel de Sinaloa.	*No se refieren a un periodo específico, conteo hasta enero 2015.	8,000
Menores detenidos por las fuerzas armadas y policías, relacionados con la delincuencia organizada	De 2008 a mayo de 2010	2,734

* Tabla elaborada por Denisse Montiel Flores con base en la información obtenida de Alberto Nájjar, “¿Por qué el narco recluta...”; Axel Chávez, “El Rostro Infantil del Narco”; Norberto Emmerich. *Cruce de fuego: niños, niñas y adolescentes en el narcotráfico mexicano*, Documentos de trabajo, Universidad de Belgrano, Buenos Aires, 2011; París Martínez, “Tras 12 años de desacato, México acepta norma sobre niños sicarios” en *Animal Político*, México, 2013; Red por los Derechos de la Infancia en México, “Infancia y Conflicto Armado en México...”; Tania L. Montalvo (2015), “México, sin datos sobre cómo el crimen organizado afecta a la infancia en el país” en *Animal Político*, México, 2015; Verónica Macías, “México, sin atención para niños en grupos armados” en *El Economista*, México, 2014. Las direcciones de los documentos electrónicos se especifican al final en Fuentes documentales.

** Los estados donde fue detenida la mayor cantidad de menores, y que concentran 40% de todas las detenciones, son Baja California, Distrito Federal, Jalisco, Tamaulipas y Sonora.

de prevención; la elaboración de un sistema que facilite la reunión general de datos sobre niños y niñas menores de 18 años, víctimas o autores de delitos relacionados con la delincuencia organizada y el narcotráfico, desglosados por sexo, edad, estado, municipio; la tipificación como delito de las violaciones de las disposiciones del Protocolo relativas al reclutamiento de menores y su participación en las hostilidades.

Respecto de estas problemáticas y recomendaciones, el Estado mexicano en sus informes ha afirmado que México (de acuerdo con la normatividad internacional en derecho humanitario) no se encuentra en una situación de conflicto armado, pero, a pesar de ello, realiza acciones para dar cumplimiento a las obligaciones preventivas contenidas en el artículo 38 antes citado.

La Comisión Intersecretarial de Derecho Internacional Humanitario de México ha trabajado en la elaboración de un anteproyecto de reformas a la legislación penal federal en materia de crímenes que propondría, entre otros temas, tipificar en el plano nacional los crímenes de guerra, incluyendo el reclutamiento o alistamiento en las fuerzas armadas o en grupos armados de una o más personas menores de 18 años o su utilización para participar en hostilidades.

El Estado mexicano resalta, dentro de sus Estrategias de Atención a Niñas, Niños y Adolescentes en Escenarios de Delincuencia Organizada, la creación de protocolos que atienden tres etapas: el Protocolo de Primer Contacto dirigido a las fuerzas del orden público, que tiene como objetivo dar a los servidores públicos herramientas para disminuir el nivel de estrés y de crisis emocional de las niñas, niños y adolescentes presentes en un operativo; el Protocolo de Segundo Momento en el Contacto con el Proceso de Justicia, que busca otorgar herramientas a los funcionarios de los Ministerios Públicos para que tomen declaraciones de manera cuidadosa para evitar la revictimización de aquellas niñas, niños y adolescentes que sean puestos a su

disposición en calidad de víctimas, adolescentes en conflicto con la ley o testigos, y el Protocolo de Tercer Momento en el Seguimiento y Articulación para la Restitución de Derechos, que busca articular una red de actores sociales que elaboren un diagnóstico de la situación de las niñas, niños y adolescentes de acuerdo con sus características especiales y participación en el proceso penal, y generen un plan de restitución de sus derechos

Vemos pues cómo tanto el comité como la sociedad civil coinciden en su preocupación por el involucramiento de los menores en los conflictos de violencia y de delincuencia organizada, la falta de tipificación del delito de reclutamiento de menores, y cómo el Estado mexicano, aun contando con protocolos de acción ante el involucramiento de menores en esos conflictos, no reconoce verdaderamente esta problemática, ni, en general, la existencia de un conflicto armado en el país.

TRATA DE NIÑOS Y NIÑAS PARA PROSTITUCIÓN INFANTIL Y PORNOGRAFÍA

El artículo 19 de la Convención sobre los Derechos del Niño establece que todos los Estados parte adoptarán todas las medidas legislativas, administrativas, sociales y educativas apropiadas para proteger al niño contra toda forma de perjuicio o abuso físico o mental, descuido o trato negligente, malos tratos o explotación, incluido el abuso sexual, mientras el niño se encuentre bajo la custodia de los padres, de un representante legal o de cualquier otra persona que lo tenga a su cargo³; asimismo, en el artículo 34 de este mismo documento, los países miembro se comprometen a proteger al niño contra todas las formas de explotación y abuso sexuales; mientras que en el artículo 35 se estipula que se tomarán todas las medidas de carácter nacional, bilateral y multilateral que sean necesarias para impedir el secuestro, la venta

3. ONU, Convención sobre los Derechos del Niño. Documento electrónico.

o la trata de niños para cualquier fin o en cualquier forma. Son estos tres artículos los que conforman el marco legal internacional que busca proteger a los infantes y adolescentes a escala global de una problemática que cobra la libertad y vidas de miles y miles de niños anualmente.

La práctica de la trata de niños y niñas para prostitución infantil y pornografía es, tristemente, el pan de cada día en México debido a que este delito junto con el narcotráfico y el tráfico de armas son los negocios más redituables del mundo, generan un gran incentivo para que mucha gente y grupos delictivos se aventuren en la participación y la comisión de tales actos.

La preocupación internacional sobre este tema es tal que la misma Convención tiene un Protocolo Facultativo (PFPI) sobre la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía, en el cual se establecen las definiciones de los delitos relacionados con esta problemática como la venta de niños, prostitución infantil y pornografía infantil y los derechos de las víctimas infantiles. Se estipulan las obligaciones que tienen los Estados de prevenir que los menores caigan en estas redes; de proteger y reparar los daños causados a las víctimas y de enjuiciar a los responsables; todo ello mediante la cooperación con otros países.

En el ir y venir de los exámenes periódicos que se le hacen al Estado mexicano, durante los cuales éste entrega su informe, al mismo tiempo que la sociedad civil proporciona sus propios informes sombra y el Comité lee y analiza la información proporcionada para después emitir sus recomendaciones sobre el tema, hay muchas voces que intentan ser escuchadas y develar qué es lo que sucede en México en torno a esta problemática. A continuación presentaremos la visión que cada agente tiene sobre la problemática, en esta lucha por la imposición de la visión legítima de la trata de menores con fines de explotación sexual y pornografía infantil en México.

A diferencia de otras problemáticas en las que diversas organizaciones de la sociedad civil eran las que proporcionaban información acerca de la problemática y se pronunciaban al respecto mediante la emisión de informes sombra, en el caso particular de la trata de menores con fines de explotación sexual y pornografía encontramos que son contadas las organizaciones que trabajan este tema en particular y, por lo tanto, hay poca información con respecto a él. Una posible explicación de esta situación puede ser que hay pocas organizaciones en México que defienden los derechos de los menores y, al existir una gran cantidad de problemáticas en torno a la niñez y la adolescencia, no tienen la capacidad para abordar cada una de éstas de manera individual y a conciencia; otra explicación puede ser el temor, ya que el investigar este tema significa exponerse a muchos riesgos, puesto que en este crimen confluye un conjunto de intereses políticos y económicos en el que están involucrados diversos actores como políticos, jueces, policías, empresarios y miembros del crimen organizado; de igual manera, se enfrentan ante una problemática de talla internacional, lo cual genera que el estudio y el combate de esta problemática sean difíciles y complejos.

Ante esta situación, quienes hacen periodismo de investigación se convierten en las principales fuentes de consulta. Sin duda alguna, una de las periodistas que más ha investigado sobre el tema es Lydia Cacho, la cual no solamente ha difundido la información en periódicos y blogs, sino que elaboró dos libros en los que se abordan estos temas; el primero de ellos, titulado *Los demonios del Edén: El Poder que protege a la pornografía infantil*, expone la red de prostitución y pornografía infantil que existe en Cancún y que en 2005 estaba liderada por el empresario Jean Succar Curi. Este caso es de suma relevancia debido a que destapó toda una red de corrupción en la que estaban involucrados políticos, jueces, servidores del Instituto Nacional de Migración (INM), etc., pero además mostró la complicidad del Estado con los perpetradores de los crímenes. Impacta la cantidad de represalias de

las que fue víctima Lydia Cacho, como detención arbitraria, tortura y difamación. Además, la sentencia emitida en contra del líder de esta red fue la primera sentencia que se dictó en México por pornografía infantil, a pesar de que es el país de América Latina en donde circula la mayor cantidad de este tipo de material.

A pesar de que toda esta red fue expuesta ante el público hace más de 10 años, la situación no ha cambiado mucho, ya que en México siguen existiendo redes de trata de menores que cuentan con diversos destinos turísticos sexuales muy conocidos en el plano mundial como Cancún, Puerto Vallarta y Acapulco, lugares que además cuentan con la protección de funcionarios estatales. Es inadmisibles que a tantos años de que fue revelada la red de trata en Cancún, algunos de los involucrados en ella no sólo no han sido sancionados sino que, por el contrario, siguen ocupando puestos políticos importantes, como es el caso de Miguel Ángel Yunes, quien es actualmente el gobernador de Veracruz, o el caso de Emilio Gamboa Patrón, líder del Partido Revolucionario Institucional y que además ocupa el cargo de presidente de la Comisión de Puntos Constitucionales del Senado de la República. Esto es una muestra clara de la impunidad que existe dentro de nuestro país, la causante de solapar y permitir que estos delitos se sigan cometiendo y que miles de menores sigan sufriendo las terribles consecuencias de estos brutales actos.

Por otro lado, el libro *Esclavas del poder: un viaje al corazón de la trata sexual de mujeres y niñas en el mundo*, también elaborado por Lydia Cacho, da cuenta de que, independientemente de que el fenómeno ocurra en distintos países, se utilizan las mismas estrategias de cooptación de las menores, a las cuales se les engaña, seduce y se les infunde la falsa creencia de que la comisión de estas prácticas es normal, y que es el único “oficio” al que se pueden dedicar; además de asegurarles que no hay forma en la que puedan salir de este negocio ilícito, puesto que nadie les va a creer y, en el caso de que llegaran a huir, su fami-

lia pagaría las consecuencias de sus acciones. Es así como, desde muy temprana edad, son entrenadas para ser las víctimas perfectas de esta grave violación a los derechos humanos.

Este libro también expone la realidad a la que se enfrentan los hombres que se dedican a la trata con fines de explotación sexual, mejor conocidos como “padrotes”, “chulos” o proxenetas, quienes también son entrenados desde pequeños para que sepan cuáles son las tácticas de seducción más efectivas para reclutar a un mayor número de mujeres; además se les infunde la idea de que este “oficio” los convierte en verdaderos hombres. Cabe destacar que en México existen pueblos enteros, como el caso de Tenancingo, Tlaxcala, donde familias completas se dedican a este negocio, donde la práctica de este delito se ha normalizado y socializado, de tal manera que, aunque esta situación es sabida tanto por la sociedad como por las autoridades, no se han puesto en marcha acciones concretas para erradicar esta práctica.

En estos textos, Lydia Cacho también nos muestra la importancia y la urgencia de implementar medidas encaminadas a la reparación, debido a que de esta manera tanto las víctimas como los padrotes podrán salir adelante y darse cuenta de que la trata de menores con fines de explotación sexual y pornografía infantil no es una práctica normal, sino al contrario, que constituye un delito y así poder ir eliminando todas esas falsas creencias y poder empezar una nueva vida. Asimismo, resalta la importancia de implementar medidas de prevención con el fin de evitar que más menores caigan en manos de estas redes y de erradicar aquellas prácticas culturales que normalizan la explotación y el abuso contra la infancia y adolescencia. Cabe señalar que ésta es una de las tantas recomendaciones que el Comité le ha hecho al Estado mexicano sin que éste las haya atendido debidamente.

Otro de los actores que participan en esta lucha por imponer su verdad con respecto a la situación de la trata y explotación infantil en

México es el mismo Estado. Y hay que reconocer que, a diferencia de otras problemáticas como el feminicidio, o el reclutamiento de menores por parte de grupos del crimen organizado, el gobierno mexicano sí reconoce que esta práctica ocurre en su territorio, sin embargo no ha implementado las medidas necesarias encaminadas a prevenir, sancionar y erradicar la comisión de estas prácticas, hecho señalado por el Comité durante el último proceso de examinación al que sometió al Estado mexicano.

Los expertos realizan esa observación debido a que el Estado mexicano, en su informe respecto de las medidas que implementó en la materia de la explotación sexual, señala la Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar los delitos en materia de trata de Personas (2012) como uno de los logros para combatir esta situación. También enarbola el Plan de Acción Nacional para Prevenir, Atender y Erradicar la Explotación Sexual Infantil, la cual cuenta con dos ejes de acción: la Coordinación Nacional para Prevenir, Atender y Erradicar la Explotación Sexual Comercial Infantil, y los Planes de Acción para la Prevención, Atención y Erradicación de la Explotación Sexual Infantil en las Entidades Federativas. Sin embargo, tanto los expertos como la sociedad civil constatan que los resultados que se obtuvieron a raíz de la ley y el plan son escasos, por no decir nulos.

El gobierno mexicano también hace gala de la creación del Protocolo de Atención a Niñas, Niños y Adolescentes Víctimas de Explotación Sexual; así como de los foros de sensibilización sobre la trata de personas y la explotación sexual comercial de NNA, dirigido a prestadores de servicios turísticos, y de la Estrategia de Denuncia Segura en materia de violencia contra las mujeres y trata de personas, que se implementa a través de la Fiscalía Especial para los Delitos de Violencia Contra las Mujeres y Trata de Personas (FEVIMTRA) con colaboración de la Procuraduría General de la República (en adelante PGR).

Pero tal como lo han expresado tanto el Comité como diversas organizaciones que pertenecen a la REDIM, estas acciones no han sido suficientes, por lo que recomiendan que se lleven a cabo todas aquellas medidas legislativas, administrativas y judiciales que sean necesarias para combatir esta problemática; además, hacen hincapié en que el Estado aumente las asignaciones del presupuesto para prevenir, promover, proteger, investigar y procesar los actos cubiertos en el PFPI, incluyendo los recursos humanos y financieros adecuados para la puesta en práctica de todas estas acciones. Asimismo, lamenta la carencia de un sistema de acopio de análisis y supervisión de datos de todas las áreas cubiertas por el PF.

Finalmente, el Comité expresa su preocupación sobre el hecho de que la venta de niños no está tipificada y recuerda al gobierno mexicano que está obligado bajo el PF a prohibir la venta de niños en la Ley y en la práctica, un concepto que es similar a la trata de personas pero no idéntico. Y urge al Estado a que todos los delitos cubiertos por el PF sean incorporados completamente en el Código Penal federal, y que todos los estados realicen lo mismo en sus Códigos Penales Estatales. Asimismo, insta a las autoridades a adoptar un plan de acción integral en coordinación con los agentes relevantes asegurándose de que el plan cubra todos los delitos del PF, además de buscar la cooperación de las organizaciones de la sociedad civil, así como el apoyo de organismos internacionales como UNICEF y OHCHR.

Por lo antes anotado podemos argüir que esta problemática no sólo incluye la comisión de actos sumamente deshumanizantes, sino que esos abusos se perpetúan contra uno de los sectores más vulnerables de la población. Es deprimente ver el poco empeño e importancia que tanto el Estado como la sociedad en general otorgan a la problemática en sí y al combate y erradicación de ésta.

Impacta ver que el Estado no solamente no implementa los programas adecuados, ni destina los fondos necesarios para que los refugios que atienden a las víctimas se mantengan en funcionamiento sino que, además, participa en estos actos ultrajantes y salvajes, mientras, aparentemente, la sociedad normaliza estos atropellos. Sin embargo, todavía hay un rayo de esperanza, mientras sigan existiendo periodistas como Lydia Cacho y centros como el Centro Integral de Atención a la Mujer (CIAM), el Centro Fray Julián Garcés, y las organizaciones que integran la REDIM, personas y organismos que se encargan no sólo de evidenciar la problemática sino también de combatirla y de proporcionar apoyo, atención y protección a las víctimas. Aunque no son copiosos esfuerzos, son los que han causado impacto en la vida de menores que han sufrido actos inhumanos, y son la prueba viva de que existen personas luchando por erradicar estas prácticas, por cambiar y construir un país y una sociedad donde sea inadmisible concebir este crimen.

NIÑOS Y NIÑAS MIGRANTES NO ACOMPAÑADOS

En la Lista de Cuestiones relativa a los informes periódicos cuarto y quinto, el Comité cuestiona a México con respecto a niños, niñas y adolescentes migrantes no acompañados (NNAMNA) y pide saber qué medidas ha tomado para protegerlos de la violencia por parte de grupos criminales y del abuso de las autoridades del Estado, así como para combatir la impunidad. Además, el Comité pide información para establecer un proceso que determine el interés superior del niño en situaciones de migración y asilo; sobre la implementación del artículo 112 de la Ley de Migración; para determinar el procedimiento para recibir NNA cuando se ponen a disposición del INM y para realizar las detenciones administrativas de NNA.

Cabe resaltar que respecto a este grupo no existe un Protocolo Facultativo que complemente la Convención sobre los Derechos del

Niño. Sin embargo, al Comité le preocupan los asesinatos, secuestros, desapariciones, violencia sexual, explotación y abuso de los que son víctimas y pide al Estado mexicano redoblar esfuerzos para prevenir esos casos y para juzgar y sancionar a los culpables. A la vez, el Comité está alarmado de que los NNA sean expulsados en procesos que no respetan su interés superior. El Comité recomienda que a la niñez migrante se le informe sobre su condición jurídica y se le ofrezcan servicios públicos de defensa. Además, es importante que los trabajadores que los atiendan estén capacitados y hablen su lengua materna, velen por su acceso a la educación y servicios de salud y los protejan de todo tipo de violencia.

Por su parte, organismos de la sociedad civil, especialmente Human Rights Watch, en su informe *Puertas cerradas: El fracaso de México en la protección de niños refugiados y migrantes de América Central*, señala que los miles de NNA que huyen de El Salvador, Guatemala y Honduras suelen hacerlo por presión para unirse a las pandillas; acoso, abuso y violación sexual; amenazas de secuestro, de ellos o de sus familiares; demandas de extorsión demasiado altas, imposibles de pagar; violencia e inseguridad; violencia intrafamiliar o la falta de tutores, lo que los deja sin otra alternativa que la migración.

Una vez que emprenden el viaje, los NNA son susceptibles de convertirse en blanco de pandillas, criminales y personas que exigen pagos para guiarlos al destino. Por lo general, son víctimas de extorsión, robo a mano armada, secuestro, desaparición forzada y, en el caso de las niñas, violencia sexual, aunque hay cada vez mayor incidencia de violación de varones.

La razón principal de que los NNA no reciban protección no es la falta de leyes, sino su aplicación inadecuada. Una muestra clara es que, hasta el 2014, el INM no tenía procedimientos establecidos para la toma de decisión con base en el interés superior del niño. Por otro

lado, son muy pocos los funcionarios especializados para atender los temas de infancia y, a pesar de ello, a estos funcionarios se les asignan otras responsabilidades no relacionadas que les dejan muy poco tiempo para llevar a cabo su misión. En el mismo sentido, el hecho de que los agentes de protección a la infancia sean también agentes del INM limita su capacidad para llevar a cabo su función.

A pesar de que la Ley General sobre los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (LGDNNA, artículo 92) establece que los NNA tienen derecho a ser informados de sus derechos en los procedimientos de migración y que los agentes tienen la obligación de informarlos, eso casi nunca sucede. A los NNAMNA se les informa de sus obligaciones mas no de sus derechos, y son muchos los que ni siquiera tienen contacto con oficiales de protección a la infancia.

A numerosos menores que han presentado su solicitud de asilo o protección se les ha respondido con indiferencia. A algunos se les señala que no han presentado suficientes pruebas, a otros se les sugiere no presentar la solicitud para no prolongar el tiempo de la detención y a otros se les proporciona información incompleta o incorrecta. Además, en otros casos, el propio INM fue la instancia que analizó las solicitudes, a pesar de que no es competente para prejuzgar solicitudes, sino que su facultad radica en recibirlas y remitirlas inmediatamente a la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), la cual es la institución facultada para analizarlas y contestarlas.

Muchas veces los menores no reciben asistencia legal y los NNAMNA deben llenar solos las solicitudes, que son confusas y no están diseñadas para que sean completadas por niños sin supervisión. Por su parte, los funcionarios del INM dicen que no reciben solicitudes de niñez no acompañada o sin representación.

Sobre las detenciones de las que son víctimas miles de menores, Human Rights Watch destaca que esta medida debe ser evitada y debería ser utilizada estrictamente como último recurso. Al entrar al centro de detención las familias son separadas, lo que deja expuestos a los menores. De esta forma, menores no acompañados y separados se encuentran hacinados en lugares en terribles condiciones carentes de servicios básicos como agua potable, sanitarios o colchones, entre otros.

Finalmente, destaca la problemática de los menores que son devueltos a sus países de origen y señalan que en lugar de asumir que la devolución al país de origen es en general el interés superior del niño, se debe trabajar en soluciones individuales. Hasta el momento se ha operado bajo el supuesto no comprobado de que la reunificación familiar es el interés superior, aunque el regreso al país de origen pueda suponer violaciones a los derechos humanos del menor. La sociedad civil apunta también que las familias suelen ser separadas durante el regreso al país de origen a pesar de que la Ley de Migración dice que se privilegiarán los principios de preservación de la unidad familiar (Artículo 10).

Con base en lo anterior, Human Rights Watch recomienda puntualmente que el Estado mexicano desarrolle e implemente medidas alternativas a la detención basadas en modelos de atención en la comunidad que prevengan y eviten la detención migratoria de NNA; esta atención se proporcionaría fundamentalmente en familias hospitalarias que pudieran recibir a este tipo de niños, a quienes, además, se pudiera ofrecer educación y salud. Por otro lado, piden la eliminación de la práctica de la separación familiar y que se garantice a los niños acceso efectivo a los procedimientos de reconocimiento de la condición de refugiado, incluyendo la provisión de asesoría y asistencia jurídica para la adecuada presentación de sus solicitudes. Para ello, se debe ampliar la capacidad de la COMAR, incluyendo su establecimiento en la frontera sur.

Asimismo, es vital que los NNA en México bajo ninguna circunstancia permanezcan en detención. México debe hacer mejor uso de las alternativas a la detención, ampliando la capacidad de los centros del Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y otorgándole discreción para colocar a los NNA en instalaciones más adecuadas, según las necesidades particulares de cada menor. En caso de que se realicen devoluciones, deben hacerse con respeto y dignidad. En ese aspecto, es necesario que el Estado mexicano trabaje con las autoridades de otros países para determinar si el regreso responde al interés superior del niño. No obstante, se recomienda al Estado mexicano reforzar la política de asilo con recursos suficientes, capacitación —tanto al personal de Migración como a los mismos niños para que puedan llenar su solicitud— y acceso adecuado al proceso de solicitud de reconocimiento de refugiado armonizado con la Declaración de Cartagena.

A las víctimas de violencia deben proporcionárseles servicios de salud y psicosociales, y anticoncepción de emergencia e interrupción legal del embarazo para las víctimas de violencia sexual. En este tema, el Estado mexicano se ha pronunciado al destacar la creación de la Ley sobre Refugiados y Protección Complementaria y de los “Oficiales de Protección a la Infancia”, de lineamientos Regionales para la Protección Especial en Casos de Repatriación de Niños, Niñas y Adolescentes Víctimas de Trata de Personas, así como la firma del Convenio General de Colaboración entre el INM y el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (SNDIF).

Respecto de las recomendaciones del Comité sobre la atención especial que deben tener los infantes que buscan asilo o que tienen un estatus de migración ilegal, México sostiene que el SNDIF ofrece atención mediante la “Estrategia de Prevención y Atención a Niños, Niñas y Adolescentes Migrantes y Repatriados No Acompañados” que opera en tres ámbitos geográficos: frontera norte, frontera sur y lugares de

origen. El proceso consiste en atenderlos en los Módulos DIF ubicados dentro de las estaciones migratorias.

Otro de los logros que reivindica el Estado mexicano es la reintegración entre enero de 2012 y febrero de 2014 de 175 menores albergados en centros asistenciales a su familia nuclear o extensa a través de un programa de regularización jurídica de menores de edad. Por otro lado, el Programa Especial de Migración 2014–2018 busca articular políticas públicas que faciliten la integración de los migrantes a través de un mejor acceso a servicios de salud, prestaciones laborales con empleo asalariado y seguridad jurídica. Actualmente también se está desarrollando el Protocolo de Atención a niñas, niños y adolescentes migrantes no acompañados, que tiene como objetivo establecer estándares en la atención a este grupo.

México ha declarado que es su prioridad velar por los derechos humanos de NNA migrantes acompañados o no acompañados. Por eso, la valoración y determinación del interés superior del menor migrante debe prevalecer en todas las decisiones relativas a su tratamiento. Ese sector vulnerable y otros migrantes extranjeros deberán ser detectados como posibles víctimas de delito y, por lo tanto, ser atendidos por personal del INM especializado en derechos de NNA y canalizados a los SEDIF (Sistema Estatal para el Desarrollo Integral de la Familia) o cualquier institución pública o privada que vele por su bienestar durante la resolución de su situación migratoria.

Según la Ley de Migración (Artículo 11), los migrantes tienen derechos y por lo tanto pueden presentar quejas para sancionar a los responsables. Para ese propósito el INM debe facilitar la denuncia de extorsión, corrupción o fraude. En caso de que el INM incumpla sus obligaciones, las quejas pertinentes serán recibidas por la Comisión Nacional de Derechos Humanos que deberá ordenar una visita del Órgano Interno de Control para iniciar procedimientos.

México tiene alianzas con Estados Unidos, Guatemala y Honduras para prevenir y sancionar delitos cometidos contra migrantes y para perseguir a las organizaciones vinculadas con la trata y el tráfico. Por otro lado, debido al incremento de las solicitudes de refugio, la legislación vigente les autoriza a establecerse en México como residentes permanentes. Mientras tanto, la LGDNNA prevé la habilitación de espacios de alojamiento o albergues para recibir a NNAMNA y verificar los estándares mínimos para que se les atienda de manera adecuada.

Es claro que el Estado mexicano procura el interés superior de la niña, niño y adolescente migrante... ¡en la legislación! La Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes y la Ley de Migración están diseñados con base en el pleno respeto y garantía de los derechos humanos y, efectivamente, en consideración del interés superior de la niñez. Es un gran avance que México haya logrado desarrollar leyes, programas, proyectos e instituciones cuyo objetivo principal sea proteger a personas en situaciones de vulnerabilidad, como es ejemplo claro la niñez migrante acompañada y no acompañada. Sin embargo, aunque los NNAMNA tengan todo el respaldo de la ley para un trato justo y humanitario durante su paso por el territorio nacional, nada los prepara para la verdadera realidad que deben enfrentar.

Muchos de los mecanismos para proteger a la niñez migrante fallan al momento de ponerse en práctica, lo que evidencia tanto falta de voluntad para implementarlos como fallas esenciales en su diseño. Las consecuencias son crudas y son los NNA migrantes, acompañados y no acompañados, los que tienen que pagar los platos rotos.

CONCLUSIONES

No está por demás destacar que los NNAMNA son la población más vulnerable. El Estado mexicano no sólo no alcanza a dar toda la protección necesaria, sino que, en algunos casos —documentados con alto riesgo de activistas, defensores y periodistas— sus representantes participan en redes de tráfico de NNA. Por otro lado, el Comité alcanza a constatar que, en México, las campañas de difusión de los derechos de los niños y niñas reciben menor publicidad que campañas como el Teletón —en las que se hace de los NNA objetos de beneficencia y no, como señala la Convención, sujetos de derecho—, sin entrar en el fondo de tales campañas que, además, son mecanismos de evasión fiscal.

No podemos dejar de señalar que México tiene las mejores leyes del mundo, incluyendo la recientemente aprobada Ley de Protección de los Derechos del Niño. Sin embargo, no se ve un cambio, porque son leyes que no se aplican, en buena medida por falta de voluntad, mal diseño de políticas públicas y la no evaluación de su impacto, carencia de presupuesto, o beneficios que obtienen agentes estatales, en particular, todos aquellos beneficiarios de las redes de prostitución y pornografía infantil.

Ante este panorama escandaloso, es clara la gran necesidad de que haya más organismos de la sociedad civil que, como la REDIM, trabajen las problemáticas de la niñez; de que la sociedad civil reaccione, y de que los periodistas hagan más trabajos como el realizado, con riesgo de su vida, por Lydia Cacho. Comparativamente con el examen de otros comités, en este caso se requiere de un mayor número de informes sombra, quizá especializados en alguna problemática.

Por el trabajo realizado hasta ahora en este proyecto de investigación, constatamos que el examen de este Comité es uno de los más incisivos, pues sus observaciones y recomendaciones al Estado mexicano

cuestionan a la misma sociedad que permite que haya estas gravísimas violaciones a los derechos fundamentales de NNA.

FUENTES DOCUMENTALES

Cacho, Lydia, *Los demonios del Edén. El Poder que protege a la pornografía infantil*, Grijalbo, México, 2005.

Cacho, Lydia, *Esclavas del poder: Un viaje al corazón de la trata sexual de mujeres y niñas en el mundo*, Grijalbo, México, 2010.

Chávez, Axel, “El Rostro Infantil del Narco” en *Newsweek en español*, 19 de enero de 2015. <http://nwnoticias.com/#!/noticias/el-rostro-infantil-del-narco> Consultado el 2/10/2016.

Comité de Derechos del Niño, 69º periodo de sesiones, 25 de mayo a 12 de junio de 2015, Lista de cuestiones relativa a los informes periódicos cuarto y quinto combinados de México. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CRC%2fC%2fMEX%2fQ%2f4-5&Lang=es Consultado el 4/10/2016.

Comité de Derechos del Niño, Observaciones finales sobre los informes periódicos cuarto y quinto combinados de México, 3 de julio de 2015. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CRC%2fC%2fMEX%2fCO%2f4-5&Lang=es Consultado el 5/10/2016.

Emmerich, Norberto, *Cruce de fuego: niños, niñas y adolescentes en el narcotráfico mexicano*. (Documentos de trabajo). Universidad de Belgrano, Buenos Aires, 2011.

Gobierno Federal, Addendum al cuarto y quinto informe consolidado sobre el cumplimiento de la convención sobre los derechos del niño (CDN), Estados Unidos Mexicanos, junio 2014. HTTP://TBINTERNET.OHCHR.ORG/_LAYOUTS/TREATYBODYEXTERNAL/DOWNLOAD.ASPX?SYMBOLNO=INT%2FCRC%2FADD%2FMEX%2F17815&LANG=EN

- Gobierno Federal, Cuarto y quinto informes periódicos que los Estados partes debían presentar en 2011, México, 19 de julio de 2012. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CRC%2fC%2fMEX%2f4-5&Lang=en
- Gobierno Federal, Respuestas de México a la lista de cuestiones, 9 de abril de 2015. <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G15/080/96/PDF/G1508096.pdf?OpenElement> Consultado el 4/11/2016.
- Islas, Alejandra, *et al.* “Los Demonios del Edén: La Cruzada de Lydia Cacho”. México, 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=aWzxJ42yXWo> Consultado el 4/11/2016.
- Macías, Verónica, “México, sin atención para niños en grupos armados” en *El Economista*, México, 2014. <http://eleconomista.com.mx/sociedad/2014/02/19/mexico-sin-atencion-ninos-grupos-armados> Consultado el 3/10/2016.
- Martínez, Paris, “Esclavos del Narco: los niños del hampa” en *Animal Político*, México, 2012. <http://www.animalpolitico.com/2012/10/esclavos-del-narco-los-ninos-del-hampa/> Consultado el 5/10/2016.
- Martínez, Paris, “Tras 12 años de desacato, México acepta norma sobre niños sicarios” en *Animal Político*, México, 2013. <http://www.animalpolitico.com/2013/02/tras-12-anos-de-desacato-mexico-acepta-norma-sobre-ninos-sicarios/> Consultado el 2/10/2016.
- Montalvo, Tania L., “México, sin datos sobre cómo el crimen organizado afecta a la infancia en el país” en *Animal Político*, México, 2015. <http://www.animalpolitico.com/2015/05/mexico-sin-datos-sobre-como-el-crimen-organizado-afecta-a-la-infancia-del-pais/> Consultado el 1/10/2016.
- Nájar, Alberto, “¿Por qué el narco recluta a miles de menores en México?” en *BBC Mundo*, México, 2013. http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/12/131217_mexico_menores_adolescentes_recluta_narcotrafico_chapo_guzman_zetas_sinaloa_an Consultado el 3/11/2016.

ONU, Convención sobre los Derechos del Niño. <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CRC.aspx>. Consultado el 25/I/2017.

Red por los Derechos de la Infancia en México, “Infancia y Conflicto Armado en México. Informe alternativo sobre el Protocolo Facultativo de la Convención sobre los Derechos del Niño relativo a la participación de niños en los conflictos armados”. México, 2011. <http://derechosinfancia.org.mx/documentos/iaespanol.pdf> Consultado el 8/10/2016.

Soto, Angélica J., “A 10 años de *Los demonios del Edén*, redes de trata siguen impunes: Lydia Cacho” en *Proceso*, México, 2015. <http://www.proceso.com.mx/416205/a-10-anos-de-los-demonios-del-edén-redes-de-trata-siguen-impunes-lydia-cacho> Consultado el 14/11/2016.

•Nuestros representantes

Apizaco, Tlax.
Enrique Cacho
Tel. (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) 5251-0728
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
Tel. (273) 734-0219

Jacona, Mich.
Roberto Govea
Tel. (351) 516-49-80
soloyorobert@hotmail.com
soloyorobert@gmail.com

León, Gto.
Federico Zermeño
Tel. (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
Tel. (81) 8388-2096 / 8388-2217

José de Jesús Rodríguez
Col. Las Torres
Tel. (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.
Tel. (322) 224-6575

Querétaro, Qro.
Víctor García Babb
Fracc. Arboledas
Tel. (442) 217-4941

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

Rosario, Sin.
Laura Peña Rendón
Col. Centro
Tel. (694) 952-0345

San Luis Potosí, SLP.
Rodolfo Torres
U.H. Rancho Pavón
(Tel. 444) 831-0167

Tampico, Tamps.
Roberto Guzmán Quintero
Col. del Bosque
Tel/fax (833) 226-1019
guzmanasa@hotmail.com

Tehuacán, Pue.
Ángel González López
Col. Jacarandas
Tel. (238) 382-0877

Torreón, Coah.
Urbano González Navarro
Col. Los Ángeles
Tel. (871) 713-4059
papeleria_modelo@yahoo.
com.mx

Extranjero

USA
Maritza De Arrigunaga C.
Arlington, Texas, USA
Tel. (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 2017

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

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totek*
Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585, Colonia ITESO.
45604 Tlaquepaque, Jal. México
Tel. (33) 3134-2974
revistaxipetotek@iteso.mx

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

Horario: lunes a viernes 10:00 a 13:00 horas.

Suscripciones nacionales:
Depositar directamente a la cuenta
de Héctor Garza Saldívar,
Guadalajara, Santander (Sucursal La Paz): 60-56168060-7,
para transferencia interbancaria: Clabe 014320605616806073
Enviar un Email con la fecha del depósito
y el 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 poesías) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaca 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 *currículum 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

ÍNDICE

◆ PRESENTACIÓN

◆ IN MEMORIAM JORGE MANZANO

CAPÍTULO SEXTO: DURACIONES DE TENSIÓN DIFERENTE

Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (+)

◆ NIHILISMO, PASIÓN E HISTORIA

EL PATHOS EN KIERKEGAARD Y EN NIETZSCHE COMO UNA
RESPUESTA AL NIHILISMO

Irving Josaphat Montes Espinoza

APUNTES PARA LA CRÍTICA CONTEXTUALISTA DE LA METAFÍSICA

Lic. Diego Martínez Zarzúa

◆ CINE

SILENCIO / *Dr. Luis García Orso, SJ*

SILENCE / *Dra. Sandra Corona*

◆ SOBRE CONSTITUCIONES Y PACTOS SOCIALES

UNA CONSTITUCIÓN POLÍTICA AL SERVICIO DE UN
CONTRATO SOCIAL: LA SITUACIÓN DE FRANCIA

Dr. François Boëdec, SJ

◆ DERECHOS HUMANOS

EL SACRIFICIO DE LOS INOCENTES EN MÉXICO

Dr. David Velasco Yáñez, SJ (coordinador)

ISSN 1870-2694 **60 pesos**

