

Xipe tottek

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO
VOL. XXV-4 / No. 100 / 31 DE DICIEMBRE DE 2016 / 60 PESOS



EN TORNO A LA VIOLENCIA:
RAZÓN, ECONOMÍA, CONVIVENCIA Y PERDÓN

DIRECTORIO GENERAL

Dr. José Morales Orozco SJ, Rector
Mtro. Guillermo Martínez Conte, Presidente de ITESO AC
Mtra. Gisel Hernández Chávez, Directora General Académica
Dr. Arturo Reynoso Bolaños SJ, Jefe 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. Juana Ramírez Vázquez, asistencia y secretaría

CONSEJO ASESOR

Brenda Mariana Méndez Gallardo, Jaime Federico Porras Fernández SJ, Martín Torres Sauchett SJ, Alfonso Alfaro Barreto, Teófilo Guzmán Anell SJ, Miguel Fernández y Membrive, Luis García Orso SJ, Alexander Paul Zatyryka Pacheco SJ, Juan Carlos Henríquez Mendoza SJ, Diego Martínez Martínez SJ, Luis Arriaga Valenzuela SJ.

CONSEJO EDITORIAL

Arturo Reynoso Bolaños SJ, Cristina Cárdenas Castillo, Marta Petersen Farah, Carlos Sánchez Romero, Demetrio Zavala Scherer.

COORDINACIÓN DE LA REVISTA: Carlos Sánchez Romero

DISEÑO ORIGINAL: Danilo Design

DISEÑO DE PORTADA: Alejandro Figueroa

ILUSTRACIÓN: Alberto Carrasco

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 tottek Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Año 25, No. 100, Octubre-Diciembre 2016, 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.xiptotek.iteso.mx Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso Bolaños SJ. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102. ISSN: 1870-2894. Licitud de Título No. 16031 Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa por Pandora Impresores, S.A. de C.V. Caña 3657, Guadalajara, Jalisco, México, C.P. 44470. Este número se terminó de imprimir el 31 de diciembre de 2016 con un tiraje de 1000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Xipe tottek

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO
VOL. XXV-4 / No. 100 / 31 DE DICIEMBRE DE 2016 / 60 PESOS



EN TORNO A LA VIOLENCIA:
RAZÓN, ECONOMÍA, CONVIVENCIA Y PERDÓN



Kipe tottek

Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO (antes ILFC),
Tlaquepaque, Jal. / Vol. XXV / No.4 / No. de Publicación 100 / 31 de diciembre de 2016

| | |
|---|-----|
| ● PRESENTACIÓN | 306 |
| ● IN MEMORIAM JORGE MANZANO | |
| CAPÍTULO QUINTO: LAS SOLUCIONES DE LA VIDA/ <i>Dr. Jorge Manzano Vargas, sj (+)</i> | 309 |
| ● SOBRE LA VIOLENCIA. | |
| AUTO-SUFICIENCIA, AUTO-NOMÍA, ABSOLUTIZACIÓN: LA VIOLENCIA DE LA MODERNIDAD/ <i>Dr. Pedro J. de Velasco y Rivero, sj</i> | 328 |
| LA ECONOMÍA DE PLUTO... Y DE SU QUERIDO KRATOS/ <i>Dr. Luis Ignacio Román Morales</i> | 354 |
| VIOLENCIA, SUFRIMIENTO, PERDÓN/ <i>Dr. Pedro Antonio Reyes Linares, sj</i> | 375 |
| ● CINE | |
| EL CLUB/ DR. LUIS GARCÍA ORSO, SJ | 392 |
| ● DERECHOS HUMANOS | |
| ¿ESTADO DE EXCEPCIÓN PERMANENTE? EL INQUIETANTE DESMORONAMIENTO DE LOS DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS EN MÉXICO/ <i>Dr. David Velasco Yáñez, sj (Coordinador)</i> | 395 |

Presentación

Al cumplir veinticinco años la revista *Xipe totok*, presentamos con gran satisfacción el número 100 de este proyecto editorial iniciado por Jorge Manzano. A lo largo de estos veinticinco años en *Xipe totok* se han expresado muchas voces en diversos campos del saber: filosofía, antropología, historia, teología, religiones, ecumenismo, psicología, sociología, política, economía, literatura, danza, pintura, música, cine...



Haciendo un balance de la publicación durante este tiempo, podemos afirmar que el deseo de buscar y promover en nuestra sociedad la vida digna, justa, solidaria y plena del ser humano ha sido la inspiración y el telón de fondo en los análisis, opiniones, informaciones, controversias y relatos de experiencias que se han editado en nuestra revista. Muchos hemos sido testigos de la pasión y del esfuerzo constante que el padre Manzano consagró para consolidar en la revista esa apuesta editorial a favor de la plenitud humana por medio de la difusión de la experiencia y del saber, especialmente —aunque no exclusivamente— del filosófico.

Evidentemente, tanto en vida de Jorge Manzano como ahora, el interés, el cariño y la fidelidad de todos nuestros colaboradores y lectores han sido fundamentales para la creación y continuidad de este proyecto, desde sus comienzos en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias hasta el presente, en el Departamento del Filosofía y Humanidades del ITESO, ambas instituciones dirigidas por la Compañía de Jesús.

En este centésimo número continuamos con la quinta parte del estudio que el Dr. Manzano hizo del pensamiento de Henri Bergson, ahora con el análisis de las “soluciones de la vida” que el filósofo francés plantea al explicar la inteligencia, la intuición y el instinto en el ser humano. Estos tres procesos de la corriente vital se plantearán como diversos, pero nunca separados, pues “están juntos”. Para Bergson, anota Manzano, la intuición —el instinto específicamente humano— podrá revelar los más difíciles secretos de la realidad, “pero para ello ha de ser sacudida por la inteligencia, pues por sí sola no lo haría”. Y además, “si la intuición ha de expresarse, de comunicarse, tendrá que hacerlo a través de la inteligencia”.

En la segunda sección de este número presentamos tres análisis sobre una situación, lamentablemente muy presente, que atenta contra la vida humana: la violencia. Pedro de Velasco escudriña varias de las máximas del modelo de modernidad y hace patente que la autosuficiencia, la autonomía y la absolutización de la racionalidad occidental moderna son fuente “e, incluso, justificación de las formas más destructivas de la violencia que padecemos en la actualidad”. Lo anterior conduce en la modernidad a una negación de la alteridad, de la convivencia, de la comunidad y de la comunión, factores indispensables para generar “posibles futuros humanos”. También en relación con los prejuicios que entraña la propuesta de progreso de la modernidad occidental, pero esta vez desde una crítica a la plutocracia generada por el modelo económico del libre mercado, Luis Ignacio Román señala las graves dimensiones de la violencia generada por tal estructura. A final de cuentas, ¿quién decide al poseedor de la riqueza y el poder? El mercado, enfatiza Román, quien además señala cómo “nuestro sistema es un gran fabricante de ilegalidades”, por lo que la violencia generada no se puede enfrentar “reproduciendo el sistema al infinito”, sino anteponiendo la sociedad al mercado, la sustentabilidad al desgaste programado, la distribución equitativa al éxito económico individual y la cooperación a la competitividad. Por su parte, y a partir de una perspectiva que toca el drama de quienes enfrentan la muerte por violencia de un ser

querido, Pedro Reyes analiza y cuestiona el argumento de que tales situaciones inevitablemente generen en los seres queridos del difunto un “movimiento natural” hacia la venganza. El duelo por el ser querido asesinado genera dolor y también la posibilidad de la rabia contra los causantes del asesinato. No obstante, como asegura Reyes desde un análisis fenomenológico del cuerpo asesinado, “la rabia no exige necesariamente ser incorporada en violencia”, en venganza, sino que más allá de esta respuesta puede abrirse una posibilidad inédita “que empiece por no querer que la vida se resuelva en ese destino violento”.

En nuestra sección de cine, Luis García Orso nos ofrece su comentario sobre *El club* (2015), película dirigida por el chileno Pablo Larraín, un drama que aborda un tema delicado y complejo: la pederastia, “una realidad en la Iglesia que no se puede ocultar más”. Como señala García Orso, el cineasta chileno consigue plasmar una historia perturbadora y confrontante en la que confluyen una dirección magistral, una “fotografía perfecta”, la “música nostálgica” de Benjamín Britten y “las admirables actuaciones del reparto”.

Finalmente, cierra nuestra edición el texto coordinado por David Velasco en el que se abordan las evaluaciones que en materia de Derechos Humanos hacen a México organismos internacionales como el Comité de los Derechos Civiles y Políticos, instancia encargada de examinar a los Estados miembros de la ONU sobre el cumplimiento del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

No nos queda sino agradecer tanto al ITESO, por el interés en fortalecer y continuar este proyecto académico editorial iniciado por el querido y recordado Jorge Manzano, como también —y de manera muy especial— a todos ustedes, nuestros colaboradores y lectores, que durante veinticinco años han hecho posible la publicación de *Xipe totek*. En nuestros próximos números esperamos seguir contando con su apoyo y amistad. Nuevamente, gracias.

Capítulo quinto: las soluciones de la vida

DR. JORGE MANZANO VARGAS, SJ (+)

Resumen. Manzano, Jorge. *Capítulo quinto: Las soluciones de la vida*. Este capítulo se divide en tres partes. La primera se dedica a esclarecer las diferencias y las relaciones entre la inteligencia, el instinto y la intuición. Bergson parte del supuesto de que la corriente vital se enfrenta a una corriente inversa: la materia. La evolución logró un *modus vivendi* entre las dos corrientes que desembocó en los seres vivos y que privilegió dos soluciones, la del instinto (cerrado) y la de la inteligencia (abierta). En el ser humano la intuición es el instinto específicamente humano, es decir espiritual. La segunda parte gira en torno al esclarecimiento del anti-intelectualismo de Bergson, quien, en efecto, critica al racionalismo, al asociacionismo, al dogmatismo, a Kant y, en muchos momentos, a la inteligencia (como puro manejo de conceptos) y al concepto (reducido a vistas parciales e inmóviles de lo real). Pero, sostiene Manzano, ideas y conceptos tienen para Bergson un valor exacto y preciso, son útiles de la inteligencia concebida como facultad fabricadora que actúa sobre la materia. La tercera parte analiza y derrumba dos objeciones que se hicieron repetidamente a Bergson; la de enunciar sus intelecciones como conjeturas y la de abandonar su propio método basado en la experiencia y la reflexión.



Abstract. Manzano, Jorge. *Chapter Five: Life Solutions*. This chapter is divided into three parts. The first clarifies the differences and relationships between intelligence, instinct and intuition. Bergson takes as his starting point the assumption that the life current confronts an inverse current: matter. Evolution managed to reach a *modus vivendi* between the two currents, giving rise to living creatures and to two preferred solutions: instinct (closed) and intelligence (open). In human beings, intuition is the specifically human instinct, i.e.

spiritual. The second part looks at Bergson's anti-intellectualism: he did in fact criticize rationalism, associationism, dogmatism, Kant, and often, intelligence (as pure concept-mongering) and the concept (reduced to partial and immovable views of what is real). However, Manzano contends that for Bergson ideas and concepts have an exact and precise value inasmuch as they are useful for intelligence, conceived as a creative power that acts on matter. The third part analyzes and refutes two objections repeatedly lodged against Bergson: that he articulated his intellections as conjectures, and that he abandoned his own method based in the experience and the reflection.

I. INTELIGENCIA, INSTINTO E INTUICIÓN

En "L'évolution créatrice" aparece la corriente vital. Es una corriente que en los principios se enfrenta, como veremos, a una corriente inversa, esto es, a la materia. Si no se diera la materia, la corriente vital produciría de golpe todos sus efectos, se realizaría del todo en un momento; pero la materia es un obstáculo, detiene y dificulta la acción vital que avanza. La acción vital logrará franquear estos obstáculos, pero no eludiéndolos, sino aceptándolos, organizándose con la materia y llegando a un *modus vivendi*, que son los seres vivos.¹ Y ahí tenemos a los vivientes, a manera de pausa y descanso; a modo de congelación y solidificación del movimiento, del movimiento vital, que se va haciendo, realizando, pero que es detenido y obstaculizado por la materia.² Pero también hay solidificación y congelación del movimiento inverso que es la materialidad; porque la materialidad es también un movimiento, pero en sentido inverso. En efecto, el principio de Carnot, o de la entropía, establece la degradación irreversible de la energía. La materialidad se va des-haciendo. La corriente vital logra, si no impedir, al menos detener y retardar esta disolución: los seres vivos almacenan energía, para canalizarla, no dejan que se gaste de golpe.³ Y la materialidad logra también, si no impedir, al menos detener y retardar el impulso de la vida. No

1. Henri Bergson, "L'évolution créatrice" en *Œuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2ª edición, p. 706. En adelante, esta obra se cita como OC. Ver también Henri Bergson, "L'énergie spirituelle" en OC, p. 824.
2. Henri Bergson, "L'évolution...", pp. 578, 649, 704.
3. *Ibidem*, pp. 591-592, 704, 709-780.

se llega a un cero de movimiento, a una estabilización absoluta, pues los dos movimientos siguen su camino: la vida haciéndose, la materia degradándose, pero a un ritmo más lento que se llama evolución.

La vida —libre, consciente de derecho— intentó y encontró sin duda muchas soluciones ante el problema que le ofrecía la materia sujeta a la necesidad, inconsciente al menos de hecho, pero Bergson descubre en la evolución dos grandes soluciones, igualmente elegantes: el impulso vital intentó solucionar el problema por un lado a base de instinto; por otro, a base de inteligencia.⁴

Y es que estos seres vivos no son un compromiso pasajero con la materia; el compromiso es definitivo: vida y materia difieren por naturaleza, no meramente en grado, pero están sin embargo irremediabilmente juntas: los seres vivos participan del impulso vital y de la materia; en ellos se presenta en forma concreta el problema de la convivencia de estos movimientos y van a necesitar instrumentos para actuar sobre la materia. La vida intentó una solución dotando a los vivientes de instrumentos ya hechos, organizados, que forman parte de su propio cuerpo, y de la aptitud para utilizarlos: es el instinto. Son instrumentos de gran perfección, pero muy especializados: para un objeto, un instrumento. El instinto conoce muy bien su instrumento y el objeto al que se aplica. En realidad el instinto no necesita conocer objetos, sino que le basta distinguir propiedades.⁵ Es un conocimiento lleno, orgánico, pero automático, y que no puede variar ni extenderse. Pero hubo otra solución, la de dotar a los vivientes de la facultad de hacerse instrumentos, e instrumentos artificiales: es la inteligencia. Los instrumentos podrán ser inicialmente imperfectos, pero tienen la ventaja de poder hacer más instrumentos, de variar, de irse perfeccionando, de actuar en formas muy diversas sobre la materia. No es conocimiento de una cosa, sino

4. *Ibidem*, p. 616.

5. *Ibidem*, p. 655.

facultad de establecer relaciones. El trabajo de la inteligencia es de tipo mecánico, mientras que el del instinto es orgánico.⁶ Por eso el instinto parece identificarse más con la corriente vital, pero tiene un inconveniente enorme: que se cierra sobre sí mismo; la inteligencia puede exteriorizarse y dominar la materia, pero es incapaz de comprender la vida.⁷ Es verdad que quiere e intenta explicarla, pero para lograrlo necesitaría ser una facultad de interioridad, y no lo es. De modo que la respuesta a los problemas de la vida podría encontrarla solamente el instinto, pero él no la buscará. La inteligencia puede buscarla —y busca— pero no la encontrará.⁸

Es de notar que Bergson pone la diferencia esencial entre instinto e inteligencia, no en la conciencia, sino en que la inteligencia, en lo que tiene de innato, es conocimiento de una forma; mientras que el instinto implica el conocimiento de una materia. Ambos tienen grandes ventajas y grandes inconvenientes: la inteligencia, dado que establece relaciones, puede conocer muchísimas cosas, pero será formalista; el instinto está más cerca de la vida, pero es sonámbulo, se limita sólo al objeto vital que le interesa.⁹

¿Hay una escisión en lo “lleno-móvil-compenetrado” de Bergson? Tal parece indicarlo su observación de que sólo el instinto puede encontrar, pero no buscar; de que sólo la inteligencia busca, pero no encuentra. Instinto e inteligencia son distintos, y más distintos mientras más se trate de explicarlos. Pero en la realidad, dice Bergson, nunca se dan en estado puro; es más, primero estaban compenetrados¹⁰ en el impulso vital, que se escindió precisamente en instinto e inteligencia

6. *Ibidem*, pp. 612-613.

7. “L’intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie”. *Ibidem*, p. 635. Debido a su función fabricadora, la inteligencia no se representa claramente sino lo discontinuo, lo sólido, las inmovilidades, *Ibidem*, pp. 626, 624, 156. Bergson afirma que la inteligencia, más que unificar, descompone y divide. *Ibidem*, p. 628.

8. *Ibidem*, pp. 623, 635, 644-645.

9. *Ibidem*, pp. 621-622.

10. *Ibidem*, p. 610, 645; Henri Bergson, “L’énergie...”, p. 828.

y que se ha escindido de tal suerte que ahí donde hay instinto, hay algo también —poquísimo sin duda, un rudimento si se quiere— de inteligencia; y donde hay inteligencia también se ha conservado una nebulosidad vaga de instinto.¹¹

Podría parecer que esta concepción comprensiva de instinto e inteligencia iguala animales y hombres, materia y espíritu. Porque para Bergson la línea evolutiva que prefirió el instinto culminó, en la serie animal, con los himenópteros; mientras que la línea evolutiva que prefirió la inteligencia condujo a los hombres.¹² No hay que olvidar el sentido que dio Bergson a la palabra inteligencia. Cuando habla de inteligencia precisivamente, y lo hace aquí expresamente, indica una de aquellas facultades que dejamos establecidas. Aquí entiende la facultad fabricadora que actúa sobre la materia. Habíamos dicho que la inteligencia era la mirada del espíritu sobre la materia, pero eso era en el caso del hombre; en el animal se reduce, casi nada más “de derecho”, a un rudimento de poder fabricador. Tampoco el instinto humano es sin más el instinto animal. Porque ahí donde la vida progresó sólo en el sentido del instinto animal, se quedó corta. Sólo en el hombre se libera la conciencia: entre hombre y animal no hay diferencia de grado, sino de naturaleza; sólo el hombre es libertad; sólo el hombre es espíritu.¹³

Hemos visto las diferencias entre instinto e inteligencia, entre instinto animal e instinto humano. Pero Bergson parece asimilar instinto e intuición. ¿Es lo mismo? Indudablemente el hombre tiene también instintos animales, pero éstos se cierran sobre sí mismos —ya lo vimos—. En cambio, la intuición es el instinto específicamente humano, esto es, espiritual. Lo que pasa es que en el origen todo estaba compenetrado.

11. “[...] une nébulosité vague”, Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 492, 645.

12. *Ibidem*, p. 580. Ver también Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en OC, p. 1155.

13. *Ibidem*, p. 1123; Henri Bergson, “L'énergie...”, p. 829. Acerca de esta diferencia de naturaleza entre hombre y animal, ver Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 649-650, 652, 718-719, 722; Henri Bergson, “Les deux sources...”, pp. 1081-1083.

La corriente vital, atravesando la materia, o fijaba la atención sobre su propio movimiento (intuición) o sobre la materia que atravesaba (inteligencia).¹⁴ La evolución muestra que por el primer camino no se llegó muy lejos, pues la intuición se redujo a instinto, se redujo sólo a la pequeña porción de vida que le interesaba, quedó sonámbula en el animal (y del todo adormecida en el vegetal). Pero triunfó en la línea de la inteligencia, al exteriorizarse en la lucha por la vida. Ahí se liberó la vida en plena conciencia.¹⁵ Ahora bien, en torno a esta inteligencia, hay una “nebulosidad vaga” de intuición, “un farol casi extinguido”,¹⁶ que ella podrá reavivar, pues inteligencia e intuición estaban compenetradas indistintamente en el mismo impulso vital.

Esa intuición, comparada con el instinto, es un instinto capaz de desinterés. De modo que el instinto, culminación del ímpetu vital en la línea animal, y la inteligencia, culminación del ímpetu vital en la línea humana, son facultades interesadas. La intuición es desinterés.¹⁷ Es la mirada del espíritu sobre el espíritu, de la vida sobre la vida.

Entonces vemos que, aunque Bergson distinguió para explicar —pero sin establecer abismos— no corta todos los puentes. Intuición, inteligencia, instinto, son diversos, pero están juntos. Y el problema aquél de que sólo la intuición podría encontrar, pero no buscar y sólo la inteligencia buscar, pero no encontrar, no es un callejón sin salida. Notemos que la intuición humana no es algo sobrehumano, de tipo angélico o divino, no es ninguna visión beatífica, sino algo muy limitado. En el hombre, en torno a la inteligencia, hay sólo una franja de intuición, una vaga nebulosidad. Por eso esta intuición por sí misma no busca, pero ve y puede revelar los secretos de la vida. Y los revelará, pero para ello necesitará una sacudida: pues bien, “de la inteligencia ha de venir la

14. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 649.

15. *Ibidem*, p. 648-649.

16. “[...] une lampe presque éteinte”. *Ibidem*, p. 722.

17. *Ibidem*, p. 178; Henri Bergson, “Les deux sources...”, pp. 1074, 1077.

sacudida”.¹⁸ A no ser por la inteligencia, la intuición quedaría simplemente encogida como instinto, aplicada a este objeto que le interesa. Sacudida por la inteligencia, podrá revelarnos los secretos de la vida. Por lo demás, que no nos desconcierte aquello de la vaga nebulosidad, y del farol casi extinguido. Son metáforas. Instinto, intuición e inteligencia no son cosas, sino tendencias o funciones.¹⁹

Entonces tampoco tiene por qué escandalizar aquel texto de Bergson,²⁰ en el que afirma que la inteligencia no tiene por función ver las vanas sombras de la caverna platónica sino que la lleva a un campo de labor, ahí donde uncidos al yugo experimentamos la resistencia de la tierra y el peso del arado. El papel de la inteligencia es actuar, sentirse actuado, tomar contacto con la realidad, y desde luego vivirla, pero sólo en el surco que interesa. Sin embargo, experimentamos también un refrigerio en ese áspero trabajo, pues “un fluido bienhechor nos baña”, estamos inmersos en un “océano de vida”²¹ y de ahí sacamos fuerzas para trabajar, para vivir. Y aquí viene la piedra de escándalo, pues la inteligencia se formó de ahí, “por una especie de solidificación local”.²² Considero que las principales dificultades se desvanecen si no pronunciamos la palabra inteligencia y nos remitimos a nuestra facultad de actuar sobre la materia. Volveremos sobre el proceso de “solidificación” en el capítulo octavo.

II. EL ANTI-INTELECTUALISMO DE BERGSON

Es comprensible que los críticos de Bergson se hayan escandalizado con éstas y otras expresiones. Desde su posición, Bergson vería siempre peyorativamente la inteligencia, querría renunciar a ella, sustituirla

18. “[...] c’est de l’intelligence que sera venue la secousse”. *Ibidem*, p. 119.

19. *Ibidem*, p. 1086; Edouard Le Roy hace notar que no se trata de abandonarse al instinto, sino de que el instinto venga a enriquecer la inteligencia. Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, pp. 195, 122, 107, 108.

20. Henri Bergson, “L’évolution...”, pp. 657-658.

21. “[...] un fluide bienfaisant nous baigne [...] océan de vie”. *Ibidem*, p. 657.

22. “[...] par une espèce de solidification locale”. *Ibidem*, p. 658.

por el instinto. Pero, primero, no vieron que cada uno estaba hablando de realidades diferentes; segundo, aunque hubieran comprendido el sentido utilizado por Bergson, no vieron que Bergson no renegaba ni siquiera de ésta “su inteligencia”. Por extraña que pueda parecer nuestra aserción, Bergson tenía muy en alto la inteligencia.²³ Si no se ha visto qué entiende Bergson por inteligencia, podría incluso parecer cínico cuando escribe que si la inteligencia hubiera hablado, habría dicho que Bergson no quería sino su bien.²⁴

Por lo pronto, este poder dominar la materia en orden a las necesidades vitales es algo positivo, es algo que tiene su bondad, porque para filosofar es necesario vivir.²⁵ Bergson no peca de angelismo; él no habla peyorativamente de las necesidades vitales. Además, en esta acción sobre la materia, la inteligencia entra en contacto con la realidad, la vive, toca un absoluto, el absoluto materia. De modo que no debe escandalizar que para Bergson la inteligencia sea en nosotros lo que el instinto es a la abeja;²⁶ ni que el terreno propicio para la inteligencia sea el espacio.²⁷

Por otro lado, gracias a la inteligencia no se adormeció la intuición, no se redujo a mero instinto animal: en el hombre se libera la conciencia, la libertad; y todo esto se debe a la inteligencia, tal vez porque es una facultad de exteriorizarse, de establecer relaciones, no de ceñirse a un solo objeto y, así, puede dirigir muy lejos su mirada. Es verdad que Bergson atribuye a la intuición el más alto conocimiento, pero le rehúsa la capacidad de buscar. Como dice Jeanne Delhomme, la inteligencia tiene “esa incomparable ventaja de saber que hay problemas, de saber

23. Henri Bergson, “Introductions à La pensée et le mouvant” en *OC*, p. 1323.

24. *Ibidem*, p. 1318.

25. *Ibidem*, pp. 34, 54; Henri Bergson, “La perception du changement” en *OC*, p. 1372.

26. *Ibidem*, p. 1318.

27. Y también que su elemento natural sea el sólido in-organizado. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 624, 627 y 666.

por tanto que los objetos de la acción no son el todo de la realidad, que el conocimiento utilitario no es todo el conocimiento”.²⁸

La intuición, ya lo vimos, podrá revelar los más difíciles secretos, pero para ello ha de ser sacudida por la inteligencia, pues por sí sola no lo haría. Es más: si la intuición ha de expresarse, de comunicarse, tendrá que hacerlo a través de la inteligencia.²⁹ La intuición desborda el pensamiento, y el pensamiento desborda el lenguaje.³⁰ La intuición es más que idea, pero para comunicarse tendrá que hacerlo a través de las ideas de la inteligencia. Bergson afirma, sin dudar, que la conceptualización es necesaria para la educación;³¹ que sólo en el plano de la inteligencia es posible discutir,³² y no lo dice aquí en sentido peyorativo. Es más, si el misticismo quiere comunicarse, ha de cristalizar en doctrina.³³ De modo que Bergson considera muy buenas todas estas actividades de la inteligencia; no le quita nada, ni la disminuye, al contrario.³⁴ Lo que sí critica Bergson es al “hombre inteligente”,³⁵ hábil en manejar conceptos, y que confía tanto en esta habilidad que cree ser competente en cualquier terreno aunque le sea desconocido. Critica también el uso que se hace de la inteligencia, cuando este uso no es alguna de sus funciones propias como el querer emplear los conceptos hechos para la práctica en la especulación filosófica. Y critica también fuertemente un racionalismo que quiere arreglar todo a base de discurso, sin base en la realidad. Así, considera Chevalier que el anti-intelectualismo de Bergson es un accidente; que se explica por su oposición al fal-

28. “[...] cet incomparable avantage de savoir qu’il y a des problèmes, de savoir par suite que les objets de l’action ne sont pas le tout de la réalité, que la connaissance utilitaire n’est pas toute la connaissance”. Jeanne Delhomme, “Durée et vie dans la philosophie de Bergson” en *Les Etudes bergsonniennes*, II, Albin Michel, París, 1949, p.149.

29. Henri Bergson, “L’évolution...”, p. 697; Henri Bergson. “Introductions à La pensée...”, p. 1285.

30. Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience” en *OC*, p. 109.

31. Henri Bergson, “Les deux sources...”, p. 1057.

32. *Idem*.

33. *Ibidem*, pp. 1177-1178.

34. Henri Bergson, “Matière et mémoire” en *OC*, p. 320; Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, pp. 1319-1320.

35. Henri Bergson, “Introductions à La pensée ...”, pp. 1323-1324.

so intelectualismo que restringía la inteligencia al discurso³⁶ y que, como dice Bergson, reducía el conocimiento a esta inteligencia discursiva. Chevalier nota también que Bergson llamó intuición a los más altos poderes del espíritu, los que la gran escolástica llamaba *intellectus*, y que consideró que ese conocimiento de los escolásticos es intuitivo, que la abstracción tiene una base intuitiva.³⁷

Es importante conocer la dirección del anti-intelectualismo de Bergson, que colorea mucho su crítica. Al asociacionismo y al “dogmatismo” opuestos,³⁸ les criticaba que hicieran compartimientos netos en la realidad, que aplicaran sin más los conceptos estáticos e incomunicados a una realidad móvil y sumamente comunicada. A los griegos reprochaba lo mismo, bajo el aspecto de que hacían consistir la realidad auténtica en la inmovilidad y que para explicar el *feri* tuvieran que acudir a esa nada traviesa que va a turbar el sereno equilibrio de las hieráticas Ideas y a provocar un eterno movimiento. Al racionalismo le reprochaba que sólo se atenga a un discurso formalista, vacío de realidad. Y a Kant, que había visto todos estos callejones sin salida, que se había dado cuenta de que una metafísica válida tendría que ser intuitiva, le reprocha el haber creído que no podíamos tener esta intuición y que, por tanto, la metafísica era imposible.

Hay que entender bien su crítica del concepto. Es verdad que Bergson habla de conceptos que sólo son vistas parciales e inmóviles de lo real, que uno se hace la ilusión de que yuxtaponiendo conceptos obtendremos un equivalente intelectual del objeto. Bergson explica de dónde viene esta ilusión: el concepto extrae una semejanza; la semejanza es una propiedad del objeto y como una propiedad parece ser parte del objeto, de ahí la ilusión de querer encontrar el equivalente del objeto

36. Jacques Chevalier, *Bergson*, Plon, París, 1948, p. 324.

37. *Ibidem*, pp. 294 y 277.

38. Parece que Bergson se refiere siempre a los sucesores de Kant cuando emplea este término de “dogmatismo”. Cfr. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique” en *OC*, p. 1392, nota 1.

sumando conceptos. Pero no sólo eso. Los conceptos, al extenderse por la abstracción a muchos objetos, al hacer común una propiedad, la deforman.³⁹ Y a Bergson le parece una gran imprecisión el poner muchas cosas tan diversas bajo un mismo concepto.⁴⁰

Bergson parece además despreciar el concepto pues prefiere usar imágenes:⁴¹ una lluvia de imágenes y metáforas para que no se atreva una, aislada, a usurpar el puesto de lo real. Un intelectualismo que da un valor exactísimo y preciso a la idea no puede soportar tal método bergsoniano. Pero Bergson no niega que la idea en sí tenga un valor exacto y preciso. Lo que dice es que no por querer manejar un cómodo concepto exactísimo y preciso, o mejor, muchos de esos conceptos, se abarca la realidad; y sostiene que es un espejismo creer que con sólo malabarismo intelectual se maneja toda la realidad. Bergson no niega ciertamente la utilidad de los conceptos; al contrario, para él son eso ante todo, útiles. Lo que dice es que habrá que manejarlos muy cuidadosamente si se quiere emplearlos ya no para la práctica de la vida, sino para filosofar sobre la realidad, cuando han abstraído sólo algo de ella. Es más, acepta explícitamente que se dan ideas generales objetivas, aun entre las que se usan en la especulación, aunque eso sí, sostiene que las ideas originariamente objetivas son pocas.⁴² El que diga que los conceptos son aspectos de la realidad, que deforman la realidad, etc., no quiere decir forzosamente que ningún concepto, bajo ningún punto de vista pueda ser objetivo, como le han hecho decir. Bergson sabe que necesita los conceptos, pero sabe también que no es fácil llegar a conceptos representativos. Quienes no estaban de acuerdo con Bergson recortaron sus afirmaciones y les cortaron toda comunicación con otros elementos fundamentales del bergsonismo: obtuvieron así proposiciones rígidas, sin matices. No tuvieron en cuenta el intento fundamental de Bergson,

39. *Ibidem*, p. 1400.

40. Henri Bergson, "Introductions à La pensée ...", p. 1270.

41. *Ibidem*, p. 1284; Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique...", pp. 1399-1400.

42. *Ibidem*, pp. 1292, 1297, 1301-1302.

de captar la realidad entera, en su movimiento real. Y no se crea que este modo de ver comprensivo es ilegítimo. Nadie acusa a san Juan de la Cruz de anti-intelectualismo cuando prefiere dejar “en su anchura” los dichos de amor para que cada uno pueda aprovecharse “según su modo y caudal de espíritu” antes que “abreviarlos a un solo sentido”.⁴³

Para la escolástica misma *omne individuum ineffabile*,⁴⁴ y hablamos de la escolástica porque ella se sintió ofendida (en la persona de algunos escolásticos) por el anti-intelectualismo de Bergson. La escolástica sabe que los conceptos son incapaces de agotar la realidad. Y considera que el universal no es una expresión completa del individuo, aunque para expresarlo se sumen muchos universales. Que el concepto esté realizado a parte *rei*,⁴⁵ sí, pero “de otro modo”, no en abstracto, sino en concreto. Esa *quidditas communis*⁴⁶ no se verifica de hecho a parte *rei* desnuda y abandonada de las mil particularidades individuales. Y cuando la escolástica usa conceptos universales tiene cuidado de distinguir aquellos que provienen de la realidad de los que son puramente formales. Sólo los primeros son objetivos. Estos conceptos no agotan toda la realidad, todo el ser de esta realidad; pero lo que representan se encuentra todo ello en la realidad, pues fueron extraídos de ella. Y sabe también que hay que manejarlos con cuidado. No intento identificar los métodos bergsoniano y “escolástico”. Bergson se fijó en la deficiencia del concepto que no podía agotar toda la realidad, frente a una expresión integral. Quizá exageró su desconfianza, pero entonces la crítica y el diálogo se le debió haber hecho en esta línea, y no simplificar las afirmaciones bergsonianas hasta atribuirle la negación absoluta del valor de los conceptos.

43. San Juan de la Cruz, “Cántico espiritual” en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1955 (Prólogo) p. 902. El subrayado es de Jorge Manzano.

44. N. E: el individuo es inefable.

45. N. E: en la realidad.

46. N. E: entidad común.

Muy interesante hubiera sido, por ejemplo, la discusión de los puntos de partida. Según Bergson, tanto el nominalismo como el conceptualismo parten del supuesto de que el punto de arranque es la percepción de los objetos individuales. El nominalismo obtiene el género por enumeración; el conceptualismo, por análisis.⁴⁷ De haber conocido Bergson la alternativa dentro de la escolástica, entre el tomismo estricto, que considera el universal como lo primero que se conoce, y el suarezianismo, que afirma el individual, también hubiera rechazado semejante alternativa. Porque para Bergson el punto de partida es “un sentimiento confuso de cualidad notable o de semejanza”.⁴⁸ De ahí saldrán lo individual y lo general.

Se hubiera podido preguntar a Bergson si en realidad “los juegos dialécticos” carecen de todo valor, como parece suponer, ¿no podrían éstos disfrutar de validez interna, aunque haya momentos en que pierdan pie y no tengan en cuenta la experiencia, (al menos en ocasiones y con ciertos prerrequisitos)? De hecho ciencia y filosofía deben mucho a los procesos deductivos, aunque hubieron de corregirse no pocas veces las conclusiones ante una realidad que se imponía despóticamente. La falla, con todo, no era interna al proceso deductivo en sí, sino a un abuso de los datos, al no tener cuidado con los conceptos realmente representativos. Se sabe, por ejemplo, el formidable método de avance que representa en ciencias la Termodinámica formal, que parece triturar, ignorar, deformar la realidad con el simbolismo matemático y, sin embargo, ella está ahí, ávida de ser captada, interpretada, puesta en la luz; algunas fórmulas en los pasos del proceso podrán ser meros símbolos, que no corresponden a una de nuestras realidades, pero conducen al fin a una fórmula verdaderamente objetiva. *Mutatis mutandis*,⁴⁹ ¿no podría pasar lo mismo en filosofía con esos “juegos dialécticos”?

47. Henri Bergson, “Matière et...”, p. 297.

48. “[...] un sentiment confus de *qualité marquante* ou de ressemblance”. Henri Bergson, “Matière et...”, p. 298. El subrayado es de Bergson.

49. N. E: cambiando lo que haya que cambiar.

No presupongo ninguna respuesta, simplemente indico que por aquí se hubiera, tal vez, llegado a un diálogo fecundo con el bergsonismo, pero sus críticos aislaron sus afirmaciones, ultra-simplificándolas.

Siempre es interesante situarse en el ángulo de cada comentador. Barthélemy-Madaule hace notar que Bergson no tuvo en cuenta para nada el materialismo dialéctico.⁵⁰ Un representante de éste, sin embargo, ve en la teoría bergsoniana del conocimiento una “defensa del idealismo y de la religión, y una lucha contra la filosofía materialista, por medio del descrédito de la razón humana, a la que se contrapone la intuición”.⁵¹

Podríamos resumir en estos puntos el anti-intelectualismo de Bergson: 1º. Rechaza los juegos dialécticos en los que no hay contacto con la realidad, sobre todo si se extreman hasta querer hablar aun de lo que no se conoce, dando por supuesto que se es “inteligente”. Ante todo, lo que rechaza Bergson es el extremo del *homo loquax*. 2º. Tiene desconfianza ante el concepto. Pero no ante el concepto verdaderamente objetivo, sino ante el abuso que puede hacerse en el uso de los conceptos. Primer abuso: creer que todo concepto es objetivo por el sólo hecho de ser concepto. Segundo abuso: creer que el concepto —supuesto ya que es objetivo— es capaz no sólo de presentar algún aspecto de la realidad, sino toda la realidad. Tercer abuso: usar los conceptos que naturalmente formamos para las necesidades de la vida, sin más ni más, también para la especulación filosófica.

50. Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963, p. 634.

51. “Die Grundrichtung der Philosophie Bergson bedeutet Verteidigung des Idealismus und der Religion und Kampf gegen die materialistische Philosophie mit Hilfe der Diskreditierung der menschlichen Vernunft, indem ihr die mystische Intuition entgegengestellt wird”. Mikhail Alexandrovich Dynnik *et al. Geschichte der Philosophie. Band V. 6 Vols.* VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften: Berlín, 1963, p. 564.

III. DOS PROBLEMAS EN TORNO A LAS “SOLUCIONES DE LA VIDA”

Todavía se impone tocar dos puntos del más alto interés para la comprensión del bergsonismo. Primero, ¿cómo sabe Bergson que inteligencia e instinto estaban originariamente compenetrados? Esto no se lo enseñó la experiencia. Citemos con exactitud lo que dice Bergson: “Se puede conjeturar que comenzaron por estar implicados uno en otro”.⁵² No se trata aquí, por tanto, de la certeza de alguien que vio, de alguien que tocó, de alguien que sabe. Es una conjetura. No es la única ocasión en que Bergson matiza su pensamiento y proporciona una “censura” a sus afirmaciones. Algunos críticos ironizaron mucho sobre frases como éstas: “se puede conjeturar”, “todo pasa como si”, etcétera, y tildaron a Bergson de imprecisión e inseguridad. Pero simplemente se trata de que no todo tiene el mismo grado de certeza en la filosofía bergsoniana, como tampoco en otras filosofías. Nadie protesta cuando un filósofo “censura” una tesis nada más como probable. Lo honesto es indicar este grado relativo de certeza. En otras ocasiones, las condicionales en las que usa: “si...”, son condicionales de cortesía. Aunque convencido personalmente, sabe que no todo mundo estaría de acuerdo con él, pero no son condicionales de inseguridad o timidez; tanto que dijo expresamente que si solamente en este sentido se le habría de comprender, haría desaparecer esas condicionales.⁵³

Podría insistirse todavía contra Bergson, afirmando que aquella conjetura va más allá de las consideraciones empíricas y que así abandona él su propio método. Y es que esto no es tan raro en la filosofía. Ya lo había indicado Péguy⁵⁴ a propósito de Descartes, que si bien Descartes y el

52. “On peut conjecturer qu'ils commencèrent par être impliqués l'un dans l'autre”. Henri Bergson, “L'évolution...”, p. 239; Henri Bergson, “Les deux sources...”, p. 1072.

53. Henri Bergson, *Écrits et Paroles. Vol. I*, Presses Universitaires de France, París, 1957, p. 140.

54. Charles Péguy, “Note conjointe sur Bergson et la philosophie bergsonienne” en Charles Péguy, *Œuvres complètes en prose, 1909-14*, Pléiade, París, 1961, p.1337. Péguy hace notar que Bergson fue buen bergsoniano y que Descartes no fue tan buen cartesiano, *Ibidem*, p. 1324.

mundo habían experimentado la conmoción cartesiana, el mundo no había seguido el método cartesiano, ni Descartes mismo. Ya vimos que el método de Bergson es de experiencia y reflexión, no simplemente constatación empírica. Pero hay que tener en cuenta sobre todo un rasgo muy importante del método de Bergson. Precisamente porque sigue siempre a la experiencia, y sabe que un solo dato o sólo una serie de datos no puede, por regla general, dar una certeza, usa mucho el método de convergencia: si varias líneas de hechos representativos⁵⁵ van apuntando hacia la misma dirección, se puede obtener una muy alta probabilidad equivalente a la certeza. Naturalmente esta convergencia no es de tipo mecánico; por ejemplo, no es suficiente el hecho de que tres o cuatro líneas de datos parezcan converger, habrá que juzgar, habrá que sopesar, que interpretar, repensar y verificar y, sobre todo, valorar cada línea de datos. En el punto que nos ocupa, ¿cuáles son esas líneas de datos? Por una parte, la consideración empírica de los datos de la evolución de que disponía Bergson.⁵⁶ Por otra, sus adquisiciones de la duración interior, del espíritu, de la inteligencia, basados igualmente en hechos empíricos; pero ante todo me parece, como lo he venido indicando, una mirada o contacto comprensivo, que si por varios puntos ha podido encontrar la realidad, tiene también en este caso la esperanza de poder encontrar la simplicidad de lo compenetrado, de lo lleno en movimiento. Se trata de una hipótesis, pero fundada.

Segundo. ¿Por qué tuvo la vida que encontrar varias soluciones, y entre ellas las dos más importantes que Bergson ha señalado, y no unificarlas en una? Bergson mismo considera esta hipótesis no realizada, de seres vivientes en que inteligencia e instinto se hubieran dado simultáneamente en el mismo grado, de modo que se contara con las ventajas de ambos, y sin sus desventajas, pues uno anularía las del otro. La solución hubiera sido más simple, todavía más elegante. Pero Bergson no parte

55. Henri Bergson, "L'énergie...", p. 817; Henri Bergson, *Écrits et...*, p. 149.

56. Remitimos a los capítulos 1 y 2 de *L'évolution créatrice*.

de esta hipótesis; él parte de lo que realmente encuentra: de hecho, en las extremidades evolutivas que conocemos, se encuentran esas dos soluciones diversas. Y para explicar el porqué de esta escisión dice que la corriente vital, esa corriente vital que se organiza con la materia, es finita. Y para citarlo con exactitud: “Todo parece indicar que esta fuerza es finita, y que se agota rápidamente cuando se manifiesta”.⁵⁷ O se da mucha interioridad, y se pierde en extensión, como en el instinto; o se gana mucho en extensión, pero se pierde en interioridad, como en la inteligencia.

No creo que deba llamar la atención esta especie de principio económico de la vida. Lo vemos realizarse, despiadadamente, en nuestra experiencia común y corriente en la que no podemos obtener de golpe todos y cada uno de nuestros diferentes objetivos y deseos, en la que uno impone la renuncia del otro. Todo lo finito trabaja con déficit. Por todo éxito hay que pagar un impuesto a la vida. Bergson mismo pudo ser un gran matemático, y sólo fue un filósofo.⁵⁸

De modo que estamos ante una realidad muy rica y de muchas virtualidades, pero limitada y finita. No hay por qué extrañarse de que Bergson —habiendo sostenido que si se sigue con toda fidelidad la experiencia no hay nada absoluto ni nada parcial— tenga una filosofía en que la “nada parcial” desempeñe un papel tan importante. No hay en lo absoluto ninguna contradicción, pues se trata de muy diversas nada parciales. La nada parcial entendida como equivalente del ser limitado y finito, del ser contingente, es básica en el bergsonismo. Pero Bergson no la llamó así, sin duda por los equívocos a que podría prestarse. La nada parcial que exorciza es una ausencia tipo hueco, tipo vacío que la realidad dejara de sí misma. En este sentido tenía mucha razón

57. “Mais tout paraît indiquer que cette force est finie, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant”. Henri Bergson, “L'évolution...”, pp. 497, 602 y 710.

58. *Cfr.* Jean Guittou. “La vocation de Bergson” en *Œuvres complètes, portraits*. Desclée: Bruges, 1966, p. 595.

Hyppolite, cuando preguntaba una y otra vez, en el Congreso Bergson de 1959, si Bergson se había planteado los problemas en términos de ser, nada parcial, no-ser, a que algunos de los congresistas trataban de reducir el pensamiento bergsoniano.⁵⁹

BIBLIOGRAFÍA

Barthélemy-Madaule, Madeleine, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963.

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

___ *Écrits et paroles, Vol. II*, Presses Universitaires de France, París, 1959.

___ *Écrits et paroles, Vol. III*, Presses Universitaires de France, París, 1959.

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

___ *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.

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

Delhomme, Jeanne, «Durée et vie dans la philosophie de Bergson» en *Les Etudes bergsoniennes II*, Albin Michel, París, 1949.

59. Société Française de Philosophie, *Bergson et nous : Discussions. Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, París, 17-19 mayo 1959, 54º año, Número Especial, Librairie Armand Colin, París, 1961, pp. 149-150.

- Dynnik, Miguel Alexandrovich *et al.* *Geschichte der Philosophie*. Band V, 6 Volúmenes. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlín, 1963.
- Guillon, Jean, “La vocation de Bergson” en *Œuvres complètes*, portraits. Desclée: Bruges, 1966.
- Le Roy, Edouard, *Une philosophie nouvelle*, Alcan, París, 1913, 2a. edición.
- Péguy, Charles, *Œuvres complètes en prose*, 1909-1914, Pléiade, París, 1961.
- San Juan de la Cruz, “Cántico espiritual” en *Obras completas*. Biblioteca de Autores Católicos: Madrid, 1955.
- Société Française de Philosophie, *Bergson et nous : Discussions. Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, París, 17-19 mayo 1959, 54° año, Número Especial, Librairie Armand Colin, París, 1961.

Auto-suficiencia, auto-nomía, absolutización: la violencia de la modernidad

DR. PEDRO JUAN DE VELASCO Y RIVERO, SJ*



Resumen. Velasco, Pedro Juan de. *Auto-suficiencia, auto-nomía, absolutización: la violencia de la modernidad.* En la primera parte, el artículo señala la violencia original de la *razón occidental moderna*, diseñada y justificada mediante la elevación filosófica de un tipo de sociedad a *naturaleza humana*, y la construcción de un modelo de racionalidad que establece la autonomía, autosuficiencia e independencia como criterios y proyecto único de humanidad. De ahí derivarán la consagración político-social del individualismo y la acumulación privada y su imposición universal como criterios e ideales de vida, de relación y bienestar —mediante la colonización, guerras, el mercado o los medios de comunicación— y como justificación de su violencia. En la segunda parte señala la implosión de esa razón ilustrada que se reduce, primero, a razón científica, luego a razón tecnológica y, por fin, a razón tecno-mercantil. Razones cada vez más limitadas y limitantes que han hecho de sus presupuestos, proyectos, esquemas de funcionamiento y sistemas de control criterios universales de inclusión o exclusión de la vida social.

Abstract. Velasco, Pedro Juan de. *Self-sufficiency, Auto-nomy, Absolutization: The Violence of Modernity.* In the first part, the article underscores the original violence of *modern Western reason*, defined and justified through the philosophical elevation of a certain type of society to the status of *human nature*, and the construction of a model of rationality that establishes autonomy, self-sufficiency and independence as the criteria and sole project for humanity.

* Profesor del ITESO y de la UIA. Email: pvelasco@iteso.mx

This led to the political-social anointment of individualism and private accumulation and their universal imposition as criteria and ideals of life, relations and well-being — by way of colonization, wars, the market or communication media — and as justification for their violence. In the second part he points to the implosion of enlightened reason, which is reduced first to scientific reason, then to technological reason, and finally to techno-mercantile reason. Reason has thus become more and more limited and limiting, as its assumptions, projects, functional formats and control systems are put forward as universal criteria for inclusion or exclusion from social life.

INTRODUCCIÓN

La violencia es irracional. Esto quiere decir que no hay explicación racional, satisfactoria, para la violencia. Porque, aunque el racionalismo postule lo contrario, la razón no puede explicar todo y, probablemente, lo que menos puede explicar es la violencia; mucho menos la causada por el mismo racionalismo moderno y sus diversas facetas.

Mucho antes de esa racionalidad, prácticamente todos los mitos fundacionales de los pueblos antiguos, además de contestar a la pregunta sobre el sitio que ocupan esos pueblos en el universo, intentaron responder a la inquietud y escándalo que suscita la experiencia del mal y, concretamente, la violencia. Pero la gran mayoría acaba atribuyéndola a criaturas o fuerzas para o sobre-humanas. En nuestra mitología moderna, solemos atribuir la violencia humana a los instintos —que, en realidad, “no tenemos”—; al animal —o restos de animal— que suponemos somos o tenemos en la base; o directamente a la estructura y leyes de la misma naturaleza. Pareciera que, gracias a esa mitología antro-po-ética, la razón moderna ha podido declararse inocente de cualquier complicidad —o autoría—, en cuanto al origen, dinamisimos, institucionalizaciones y resultados de las violencias del mundo actual.

El que, de diversas formas, pongamos el origen de la violencia en fuerzas extrañas y externas al ser humano simboliza, precisamente, que la maldad no es humana; aunque desde luego seamos los seres huma-

nos los que la perpetramos, instauramos y establecemos en nuestros mundos. Por ello, mi reflexión no pretende explicar la violencia sino, simplemente, apuntar y analizar algunos factores y formas más fundamentales que la dinamizan, instalan, difunden y pretenden justificarla en el mundo actual. En concreto, la reflexión versa sobre el papel que desempeña no sólo el pensamiento sino la comprensión misma de la razón —moderna/occidental— en la violencia actual.

La reflexión consta de tres partes:

1- La primera intenta esclarecer cómo la absolutización de la racionalidad occidental moderna, en sus diversas variantes y el consecuente intento de imponerlas universalmente, es fuente/raíz, resulta causa directa e, incluso, justificación de las formas más destructivas de violencia que padecemos en la actualidad.

2- La segunda reflexiona sobre la correlación —necesaria— que se establece entre la progresiva implosión de la razón occidental moderna y la agudización y diversificación de las formas de violencia.

3- La tercera, por el contrario, apunta —a partir de la caracterización de esos dinamismos destructivos— algunas líneas fundamentales por donde podrían buscarse alternativas a la violencia fundamental de la racionalidad moderna.

PENSAMIENTO ÚNICO O IMPERIO DE LA RAZÓN MODERNA

La crítica post-moderna —a partir de epistemologías alternativas— está poniendo de relieve el papel que tiene como generador de la violencia actual el llamado *pensamiento único*. Efectivamente, la absolutización de un pensamiento no sólo único sino uniformador —igualador— no sólo establece, sino que justifica —teóricamente, claro— la negación/

exclusión de los otros/lo otro y es factor fundamental de violencia. Es muy cierto que la absolutización de cualquier realidad/realización humana desemboca en alguna forma de violencia; ya los escritos bíblicos —con su anatematización radical de la idolatría— nos lo revelan simbólicamente: los ídolos son absolutizaciones de *las obras de nuestras manos*, cualesquiera que sean, y nos revelan la consecuencia necesaria de esas absolutizaciones: *todos los ídolos exigen sacrificios humanos*.

Paradójicamente, una parte de la crítica actual suele atribuir el origen de ese pensamiento único al monoteísmo de las tres grandes religiones que privan actualmente en el llamado *mundo occidental*: judaísmo, cristianismo, islam. Pero, ¿es realmente el monoteísmo religioso —estructuralmente descalificador de cualquier absolutización intramundana, incluidas las religiones— el que ha inducido a y se mantiene como factor clave de la fuerza de ese pensamiento absolutizador/uniformador en el mundo actual? Más aún, ¿son el pensamiento y las creencias los que determinan efectivamente esos dinamismos? ¿O es, más bien, la razón moderna la que por su misma estructura e impositividad —y, sobre todo, por sus materializaciones concretas— ha inducido la violencia absolutizadora de lo único-uniforme-acaparador-excluyente en todos los campos de la vida y, también, claro, en las religiones?

Evidentemente, desde mucho antes de la modernidad, ha habido violencias conectadas con las religiones; sin embargo, la absolutización e imposición de la razón moderna —y, concretamente, de sus sucesivas reducciones histórico-sociales— exceden con mucho el campo no sólo de la religión sino del pensamiento como tal, aunque incidan fundamentalmente en ellos. No fue el monoteísmo de la religión católica el que propuso y desató la conquista de las Indias Occidentales, fue la economía de importación de bienes rentables —concretamente de las especias— aunada a las políticas expansionistas de Castilla y Aragón, la que in-vocó (llamó a entrar) a la religión católica como justificación

de esa *empresa*. ¿No será que, parafraseando a Zygmunt Bauman,¹ no se trata tanto de una absolutización de lo religioso único sino de la *religiónización* de la razón y de sus diversas fases o facetas en la modernidad y post-modernidad política, científica y, sobre todo, económico-financiera? La entronización litúrgico-mítica que se hace ya desde la primera Ilustración —concretamente al final de la Revolución francesa— de la diosa razón, no sólo es muy reveladora sino profética.

Lo curioso es que seguimos pensando que el pensamiento o las creencias son la causa fundamental de todo, bienes y males. Lo único que no solemos poner en cuestión —¿no podemos o no nos atrevemos?— es la misma absolutización de la razón —pretendidamente universal y, por lo mismo, única—² porque nuestro monolitismo racionalista nos impide cualquier cuestionamiento que ponga en crisis la razón misma.

La razón moderna y sus concreciones históricas van mucho más allá que el monoteísmo como factores de uniformización/exclusión/absolutización. Primero, porque —como todo ídolo— han revestido un carácter religioso que, en los hechos, ha ido desplazando en ese papel a las religiones tradicionales. No es casualidad que la modernidad, ya desde el triunfo de la Revolución francesa, haya establecido el culto a la diosa razón. Segundo, porque su dinamismo absolutizado —uniformador/excluyente— abarca todo, se inviste y se materializa en todas las distintas dimensiones de la llamada *cultura occidental* —lo político, lo económico, lo tecno-científico o lo religioso—, es decir, en la misma concepción/vivencia de lo social en cuanto tal.

1. Zygmunt Bauman, "Terrorismo y Religión" en Lanceros y Díez Velasco (Eds), *Religión y Violencia*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, p. 233.
2. Desde luego jamás pensamos —y menos aceptamos— que esa razón/racionalidad pretendidamente universal y característica indispensable de humanidad es un *invento* humano, acotado por el espacio y tiempo de las llamadas *culturas occidentales* y, si le apuramos un poco, por el espacio tiempo —y tecnociencia— de la modernidad europeo-americana.

LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA RAZÓN-RACIONALIDAD COMO ORIGEN Y JUSTIFICACIÓN DE LA VIOLENCIA

Quiero señalar que la misma comprensión filosófica de la modernidad implica necesariamente la absolutización e imposición universal de la racionalidad-razón moderna occidental y, como veremos adelante, de sus sucesivas reducciones. Por ello será origen-fundamento-justificación de esa violencia que podríamos llamar *epocal*. Aunque, evidentemente, la razón no sea su única fuente, ni sólo haya sido fuente de violencia.

Planteado desde situaciones y hechos concretos: si comparamos el número de muertos que —en la historia de la humanidad— han causado las guerras consideradas como religiosas con el número de muertos que han causado las guerras resultado de los intereses y del diseño de la economía y la política modernas, nos será evidente que estas últimas han sido, con mucho, las más mortíferas. Y eso sólo pensando los muertos por la violencia armada; mucho más si consideramos otras violencias como la ecológica, la alimentaria, la migratoria, la del tráfico de personas o drogas, y aún más si consideramos sus consecuencias de desarraigo, explotación, discriminación, etc. Lo que ya no nos parece evidente es la conexión de estos fenómenos con el planteamiento mismo de la razón moderna y sus diversas encarnaciones.

HOBBS: DE LOS ÁTOMOS QUE CHOCAN EN EL VACÍO Y LAS MÓNADAS DE LA ARMONÍA PRE-ESTABLECIDA

Cómo señala Dardo Scavino,³ Hobbes, en su intento de fundamentar racionalmente la ciencia política —concretamente la sociedad democrática— y su funcionamiento, establece como presupuesto filosófico que los seres humanos son átomos que se mueven en el vacío y que

3. Dardo Scavino, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 94.

chocan constantemente para defenderse de los otros que amenazan su integridad y sus intereses personales. Ése es, en el fondo, el paradójico punto de partida de una razón que se proclama radicalmente humanista: el ser humano, por naturaleza, está separado de todos los otros individuos, en guerra con ellos y es egoísta y violento. La formulación popularizada llega hasta nuestra época: *el hombre es el lobo del hombre*.

Subrayo la importancia y la mutua implicación de esos dos presupuestos fundamentales: son átomos que *chocan* y, sobre todo, en el *vacío*.

El definir al ser humano como individuo que lucha con todos los otros por la propiedad privada —acaparadora/excluyente— y suponer que ése es también el origen y el sentido de lo social, coloca al individuo egoísta y su propiedad exclusiva-excluyente como fundamento y criterio último del funcionamiento humano y de la humanidad misma. Naturaliza el acaparamiento y la exclusión —consecuentemente el despojo y la violencia—; los pone por encima de las necesidades, de la convivencia, de la vida y realidad de cualquier grupo o personas humanas. Esta formulación, más que una mera propuesta filosófica es, en realidad, un diagnóstico del proyecto y funcionamiento económico de ciertos grupos sociales, pero elevado a principio antropológico; proyectado como naturaleza humana, utilizado como convalidación —justificación— de esos mismos comportamientos, grupos y situaciones. Desde ese presupuesto —en realidad planteamiento programático— el otro, de entrada, es un enemigo porque amenaza mi propiedad privada. Propiedad establecida como objetivo fundamental de cada individuo, radicalmente egoísta. Este supuesto fundamental de que los otros son una *amenaza* se sigue transmitiendo, de diversas maneras —supuestamente morales y aun religiosas—, e inficiona nuestra mentalidad actual. Cuando, desde el cristianismo, consideramos el amor al prójimo como un *mandamiento*, estamos implicando que el prójimo no es amable/aceptable si no es por la fuerza de la ley y so pena de castigo. Desde el punto de vista de la filosofía actual —y también, aunque su-

brepticamente, de la política y la economía— cuando aceptamos como criterio moral la frase de Jean Paul Sartre *mi libertad termina donde la del otro comienza*, estamos diciendo exactamente lo mismo: el otro y su libertad son una amenaza contra mi libertad y contra mí mismo.

En ambos casos, *los otros* —en el fondo, *todo lo otro*— se conciben como enemigos o, al menos, como una carga/estorbo de los cuales nos tenemos que desembarazar para poder realizar nuestros propósitos y, en el fondo, nuestra humanidad.

Posteriormente, esos átomos que chocan en el vacío ¿virtual? de Hobbes serán caracterizados, atinada y proféticamente, por Leibniz como mónadas: individualidades ab-solutas, obviamente incomunicadas y sin ninguna interacción mutua, puesto que no requieren de nadie ni de nada, se bastan a sí mismas: son su propio origen, sustento, motivo y finalidad; idealizadas, en términos actuales, en el *self-made-man*.

Pero es importante caer en la cuenta de que sus movimientos y aparentes intercambios se realizan en un espacio indiferente —vacío— que, sin embargo, implica y oculta una armonía preestablecida que pueda organizar y legislar la compatibilidad de todos esos movimientos, una voluntad necesariamente omnipotente, omnisciente, absoluta. Ese poder invisible que llena el vacío y armoniza los átomos será, para Leibniz, Dios mismo; pero rápidamente degenerará, se reducirá —en el ámbito económico— a la mano invisible de Adam Smith y —en el político— a la legalidad/autoridad del Estado ilustrado; meros marcos de la autonomía, azarosa e irrestricta, de los intercambios económicos individuales.

El vacío —la exclusión de todo contexto y toda compañía—, además de condición metafísica, es el presupuesto necesario para la existencia del individuo económica, política y culturalmente in-dependiente, auto-suficiente, autó-nomo; es decir, ab-soluto. Ese individuo requiere

y pretende no sólo la exclusión o desaparición de los otros, sino de todo lo otro, todo lo que no sea él mismo: comunidades, tradiciones, contextos ecológicos, mundos...

DESCARTES: EL *COGITO*, (*ERGO*) *SUM* Y LA AUTOSUFICIENCIA ABSOLUTA

El intento cartesiano de encontrar el fundamento indubitable y último de la verdad y la certeza de la racionalidad/humanidad consiste en la mera auto-introspección de la razón; comienza y termina —significativamente— en ella misma, constituyéndose en fundamento y norma de toda otra realidad. Descartes pretende dudar y prescindir de todo lo que no sea el pensar mismo, en el fondo de todo lo que no venga de la razón en cuanto razón: de las verdades y pensamiento ajenos, de todo lo recibido en las tradiciones, de lo aportado por los otros seres humanos, de la realidad del mundo, de los demás seres humanos —por supuesto— en el fondo, de todo lo que venga *de fuera*, de *todo lo otro*. La razón se funda y sostiene sobre la pura razón de sí misma, es decir, se vuelve *ab-soluta*. El racionalismo nace como desconfianza y como exclusión, y con la pretensión de ser auto-suficiente: la razón da razón de sí, se sustenta, se justifica y se da la existencia a sí misma desde la nada y el nadie, desde el vacío; se considera autónoma e independiente; fundarse, legislarse a sí misma y no depender de nadie es su ideal y proyecto y concibe al ser humano a su imagen y semejanza.

La razón moderna está suelta de todo contexto, de toda realidad, de toda realización, de todo proceso. En el fondo está suelta de los seres humanos, ya que es esa razón —racionalidad— la que los constituye como humanos y, en cierto sentido, la que funda toda la realidad. La modernidad, su razón y sus diversas racionalidades se han constituido como lo absoluto: desembocamos en la diosa razón y en su constitución como salvadora y humanizadora, a condición de una fe y entrega absolutas.

KANT, LA AUTONOMÍA ABSOLUTA COMO RAZÓN MORAL

Si Descartes pretende fundar la razón en sí misma, Kant intenta hacer lo mismo con la voluntad y, consecuentemente, fundar en ella la humanidad. Para él, lo que nos hace personas es la conciencia/voluntad moral que cumple el deber por el deber mismo. La estructura de la razón (práctica) en cada individuo es ley absoluta para él mismo; de ella puede no sólo concluir lo que lo hace humano, sino fundar y realizar su propia humanidad por su propia voluntad —por el cumplimiento del deber por el deber mismo— a condición de que sus preceptos sean universalizables y, en consecuencia, pueda establecerlos así. La voluntad se da su propia ley y exige y vigila su cumplimiento. Tenemos incorporado, en nuestra propia estructura, al legislador-policia-juez-verdugo de nosotros mismos y de todos los demás. Kant —Hegel *dixit*— es el terror.

Desde luego, Kant no piensa que se trata simplemente de que el individuo se dicte a sí mismo las leyes. En el fondo, la voluntad moral consiste en la coherencia del individuo con la estructura misma de la razón (práctica). Estructura trascendental que, por ello, es la misma para todos los seres humanos. Ser moral, para Kant, sería ser coherente con la propia razón práctica. Lo que pasa, de nuevo, es que esa *estructura de la razón pura* —estrictamente europea y moderna— se proclama a sí misma como **la razón**, única-última y universal y se impone como imperativo categórico, absolutamente.

Todavía en la actualidad seguimos pretendiendo fundar una moral universal y única —al menos en los mínimos— según diversas metodologías y presupuestos *racionales* —como las éticas procedimentales del diálogo— unos y otros igualmente eurocéntricos o, si acaso, con matices norteamericanos.

LA ABSOLUTIZACIÓN —MORTÍFERA— DEL DESEO INDIVIDUAL ¿PROMETEO Y NARCISO?

Un siguiente momento de esa voluntad autosuficiente y autónoma — prometeica en cuanto fundada en su propia audacia y esfuerzo— es la absolutización del deseo individual, ya prefigurado por la absolutización de la propiedad privada, que termina en Narciso.

A partir de Freud y Lacan, del auge de la psicología y del psicoanálisis, se ha formulado un conjunto de éticas —y sobre todo de pragmáticas— que postulan el deseo y su satisfacción individual como fundamento último de la moral y de la plena libertad. Yo puedo desear cualquier cosa, puedo desear todo absolutamente, yo puedo desear en contra de los demás y del mundo, puedo desear incluso contra otros deseos míos.⁴ Parafraseando nuevamente a Hegel, podríamos decir que el deseo como fundamento absoluto es el terror, porque el deseo no tiene límites y, por lo mismo, no reconoce alteridades. Al ser independiente estructuralmente de la realidad concreta, el deseo se constituye automáticamente como absoluto.

Pero la absolutización de mi deseo es, en el fondo, la absolutización de mí mismo. Narciso es la imagen y profecía de esa absolutización y de sus resultados. Al yo individual absolutizado corresponde, necesariamente, la anulación total del otro que o existe simplemente como imagen mía, o no existe; pero se le siguen, también necesariamente, la soledad y la muerte por inanición del mismo Narciso.

4. Cfr. el diagnóstico del narcisismo y la eliminación de la alteridad en Carlos Domínguez Morano, “La alteridad difuminada. Reflexiones en los tiempos de los «vínculos.com»” en *Proyección: Teología y mundo actual*, Facultad de Teología, Universidad de Granada, No. 215, año 2004, pp. 347-367.

LA ABSOLUTIZACIÓN DEL CORRELATO LIBERAL INDIVIDUO-SOCIEDAD Y LA CORRESPONDIENTE DESTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD

La absolutización/divinización del individuo y su propiedad se corresponde necesariamente con el establecimiento de la sociedad, liberal-demócrata-nacional, como único espacio de interacción, armonía y delimitación humana. La sociedad liberal-demócrata se concibe fundamentalmente como el espacio político del ciudadano, establecido y regido por leyes, las cuales corresponden a la naturaleza y situación de competitividad originales, y son decretadas para proteger los derechos económicos de los poseedores de riqueza y sus derechos individuales de expresión, particularmente, el de opinar mediante votaciones.

El liberalismo moderno no sólo prescinde teóricamente de los contextos, de la tradición y aun del mundo real, sino que los va destruyendo. Comienza con la destrucción de las comunidades, pero termina con la destrucción de los contextos concretos, con la disgregación y movilidad desenfrenada de los individuos y con la explotación del mundo. Abundan los ejemplos, incluso actuales, de esa determinación político-económica de destrucción de las comunidades de todo tipo. Van desde una Revolución francesa triunfante —una de sus primeras determinaciones fue erradicar las lenguas y las tradiciones autóctonas, en pro de la unificación y uniformización nacional, o la destrucción de las comunidades religiosas— hasta el intento de eliminar las comunidades étnicas por parte de los diversos regímenes (república, dictadura, monarquía) de la España en el siglo xx. Como ejemplo mexicano, podemos recordar que, a partir de Juárez y el triunfo del liberalismo, se destruyeron más comunidades indígenas que en toda la conquista española.

Me llamó mucho la atención —porque de alguna manera fundamenta históricamente lo que acabo de decir— que, en la conferencia que pro-

nunció en este mismo foro⁵, el Dr. Alfonso Alfaro nos hizo ver cómo los grandes periodos de violencia en México han tenido lugar después de algún intento de las élites de *modernizar* a la nación.

MARX, LA REVOLUCIÓN Y EL COMIENZO DESDE LA NADA

Conviene señalar que, paradójicamente, encontramos el mismo fenómeno en los planteamientos marxistas y en las experiencias de los socialismos reales. Para quienes los vivieron, o conocen su historia, no resulta difícil conectar esa otra versión de la razón ilustrada con la misma violencia uniformadora y destructora de las formas de convivencia, trabajo, organización y celebración tradicionales de comunidades y grupos étnicos. Resulta simbólica la uniformización hasta del vestido, en su versión china, eliminadora de toda disidencia y alteridad, de todos los *otros*. Scavino proporciona una pista interesante para esta reflexión cuando señala que toda revolución, en el fondo, es totalitaria, porque pretende partir de cero, Hobbes diría del vacío.⁶ Pretende reducir todo lo anterior a nada, prescindir de todo lo que no sea ella misma y establecer una nueva realidad fundada en sí misma, absoluta.

Históricamente, es muy simbólico el hecho de que, tanto en la modernidad liberal como en la socialista, el imperio de *la razón* —teóricamente liberadora y salvífica, pero siempre única/universal, impuesta, absoluta y totalitaria— comienza con y como una revolución.

LA MODERNIDAD COMO NEGACIÓN DE LA ALTERIDAD

El origen de la violencia de nuestra época-mundo radica en el propósito y el esfuerzo por erradicar toda alteridad, todo aquello que represente una alternativa a las razones y creaciones *culturales*, a la política

5. N. del E. El autor se refiere al III Congreso Jalisciense de Filosofía Nuestras violencias, pasado y presente: ¿labyrintho sin salida?, Guadalajara, Jalisco, 18 a 20 de febrero de 2016.

6. Dardo Scavino, *La filosofía actual...*, pp. 98 y 99.

y —sobre todo— a la economía de esa modernidad. Esa suposición-pretensión (¿filosófica?) de fundarse a sí mismo resulta mero reflejo del supuesto, capitalista y socialista, de que el sujeto —Prometeo individual o social— se funda y genera a sí mismo —se gana la vida— gracias a su conciencia y esfuerzo propios, gracias a su capital o a su trabajo.

Esa pretensión moderna de fundarse a sí misma haciendo abstracción de todo lo otro es ya violencia. Pero esa abstracción se concreta en el intento de arrancar a las personas de su comunidad y cultura, de los contextos y pre-supuestos humanos que nos dan apoyo, de lo que nos ha ido constituyendo como seres humanos, de lo que da inteligencia a nuestro actuar. Hay un esfuerzo deliberado por e-radicarnos de los mundos que nos han sido *dados* —y esto es fundamental— *gratuitamente* por quienes nos precedieron; erradicarnos de las comunidades humanas que, a su vez, recibieron, hicieron suyos y construyeron esos mundos, y nos los han entregado junto con las formas de con-vivirlos. La violencia radical reside en la negación, teórica y práctica, de la co-dependencia/con-vivencia humana y de la gratuidad fundamental de esa convivencia.

Esto nos permite vislumbrar por qué la modernidad no sólo es, de hecho, destructora y destructiva de las comunidades, sino que se concibe y proyecta como tal. Sólo en el momento en que la modernidad —incluida la nuestra— elimina la comunidad y la tradición y su radical gratuidad, puede instaurar al individuo como el origen y fin de todo, como criterio último y absoluto, como dios.

Como sabemos, desde las antropologías no esencialistas o naturalistas, los seres humanos nos vamos haciendo lo que hacemos. Si actuamos humanamente nos hacemos humanos, pero si actuamos inhumanamente, nos hacemos inhumanos y eso nos configura cada vez más entera y definitivamente, y nos configura no sólo personalmente sino como sociedades y, supuestas, *civilizaciones*. Por ello, el presupuesto

de Hobbes y de la modernidad liberal-capitalista, aunque falso en su origen, llega a hacerse verdadero. A lo largo del imperio de la *diosa razón* y de *occidente*, su creación cultural —la racionalidad reducida y reductora, absolutizada— ha logrado crear —constituir, popularizar— al individuo absoluto, pretendidamente independiente, autosuficiente y autónomo —fusión de Prometeo, Narciso y Sísifo— y, por eso mismo, impositivo-violento, solitario-excluyente y, al final, desencantado y aplastado por su misma autosuficiencia.

La razón antropológica/filosófica ilustrada —en principio utópica, libertaria, igualitaria y fraternal— empieza siendo herramienta, sentido e impulso de un humanismo moderno, factor de libertad frente a tradiciones esclerotizadas y autoritarismos incuestionables, muchas veces justificadas so pretexto de religión y filosofía o de costumbres y pertenencias étnicas, regionales o de vasallaje. Razón que originalmente se constituyó como liberadora de una comprensión naturalista y fatalista del ser humano, exclusivamente orientada y alentada —al menos aparentemente— por la experiencia y criterios del pasado, necesariamente repetitiva, lo que le impedía la creatividad, el diseño y la disposición de sus propias vidas. Así, la lucha contra el poder que ejercían las tradiciones y autoridades sobre los individuos era fundamental. Por eso surge —aunque no de la nada— y tiene unas razones válidas, la afirmación del sujeto, que no es lo mismo que individuo. Pero esa razón, al preterir tanto sus presupuestos originales como su acotamiento local, temporal y cultural, acaba siendo absolutizada e impuesta como propuesta/proyecto, criterio único, universal y absoluto no sólo de verdad sino de humanidad para todos. Ser humano es someterse a esa Razón moderna/occidental, erigida en y por sí misma en *la diosa Razón*.

Por ella no sólo se justificarán, sino que se considerarán civilizadores, humanizadores y salvíficos, todos los despojos, imposiciones y *empresas* —primero europeos y luego norteamericanos— que logren

o pretendan establecer su racionalidad, sus intereses y beneficios, las formas de pensar, producir, comerciar e incluso las formas de proceder, comunicarse o interactuar entre sí. Y esto tanto dentro de sus mismos mundos y poblaciones, según los diversos estratos, como en otros países, regiones y culturas; desde luego a expensas de las formas, comprensiones y criterios de estos últimos.

SEGUNDA PARTE

Muy brevemente señalo un segundo aspecto de este proceso de imposición violenta de la razón moderna: su progresiva reducción y la conversión de esas razones cada vez más estrechas en *Razón* absoluta que establece y rige nuestra vida y humanidad y —en el fondo— nuestra realidad-realizaciones y nuestros mundos.

LA IMPLOSIÓN DE LA RAZÓN Y LA VIOLENCIA QUE ENGENDRAN SUS REDUCCIONES

La autoproclamada omnipotente y omniabarcadora razón occidental sufre una verdadera *im-plosión*, un proceso de reducción, sujeción y uniformización progresiva de sí misma que termina en la llamada posmodernidad que, como señala Patxi Lanceros,⁷ parece no ser sino esa misma modernidad, pero ya desencantada de la propia razón y despojada de su pasión utópica. Nuestro supuesto mundo globalizado acaba siendo impulsado, regido y configurado por un remedo ridículo de razón, atomizada-automatizada —y por ello terriblemente destructora— que se llama las leyes del capital, el mercado y las finanzas.

Concomitantemente, es proceso en las violencias de una razón cada vez más reducida/reductora, aunque siempre absolutizada, que logrará

7. Patxi Lanceros, *La modernidad cansada y otras fatigas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 34-35, 39, 40.

hacer reales sus prejuicios/presupuestos iniciales: la naturalización/absolutización del individuo autosuficiente, autónomo e independiente —es decir, egoísta y prepotente— como origen, sustento, sentido y fin de todo, sustentado y justificado, en y por sí mismo. La elección de Donald Trump como presidente de la Unión Americana resulta simbólica en este contexto, pues es un síntoma revelador de la miseria tanto de nuestros sistemas político-económicos como de los racismos y fundamentalismos que brotan de sus presupuestos y planteamientos.

LA REDUCCIÓN DE LA RAZÓN A CIENCIA

Ya Spinoza, a mediados del siglo XVII, propone, en su *Ethica more geometrico demonstrata*, el sometimiento y la primera reducción de la razón filosófica a la ciencia. Sin embargo, será Kant quien, deslumbrado por los logros de las ciencias, se dedicará a buscar la estructura y justificación de los juicios sintéticos *a priori* que puedan proporcionar a la filosofía la herramienta para lograr la efectividad, acumulación de conocimientos, coherencia y progresos lineales de las recién estrenadas ciencias inductivas/experimentales.

El gran proyecto de la modernidad es establecer una ciencia exacta, unívoca, uniforme, universal y acumulativa, que pueda explicar absolutamente todo; por eso, no es casualidad que la matemática sea la matriz y el modelo de la ciencia e incluso, para Kant, de la filosofía moderna: y no es casualidad que se unja y proclame como lenguaje único, unívoco, universal, eterno... el único digno de tal nombre. Tampoco lo es su cualidad radicalmente especulativa, idealización última —*more greco*— que se concretará *virtualmente*, tres siglos después, en la racionalidad ciber-financiera. La razón ilustrada se concibe a sí misma a la medida de los instrumentos del nuevo poder; la razón se reduce a ciencia. Lo grave del asunto es que esa reducción establece a la ciencia como única y omnipresente razón de todo. Ser científico no sólo será sinónimo de tener la razón, sino de cultura y humanidad.

La razón —filosófica, teológica o metafísica— universal, única y absoluta e incuestionable que denunció y combatió la misma modernidad, sobre todo a partir de Kant, simplemente se transformó y redujo a razón científica, pero igualmente última y absoluta. Aunque establezca que sus teorías están todavía incompletas y siempre tendrán que ser *falsables*, la ciencia está absolutamente segura de ser ella misma no sólo la explicación última de todo, sino la posibilidad única de vida humana, de salvación de todos los males. La ciencia se irá convirtiendo, a lo largo de los siglos XVIII y XIX y parte del XX, en *La Razón*, el sentido, motivo y aun fin último de la vida humana. También el *hombre ilustrado* quedará reducido a ser *hombre de ciencia*.

Incluso hoy, sometidos al pragmatismo tecno-económico y padeciendo consecuencias gravísimas de su imperio irrestricto, seguimos confiando en que la (tecno)ciencia-razón será la salvación, la explicación —y la solución definitiva y universal— de toda posible situación, ignorancia, problema, mal, deseo o proyecto de los individuos. Basta ver la propaganda mediática alrededor de la detección del Bosón de Higgs o de las ondas gravitacionales, que nos suponen a punto de elaborar —ahora sí— la gran teoría de todo, la que nos va a explicar toda la realidad de una manera definitiva y universal. O ver la filantropía de Mark Zuckerberg que promete financiar la investigación médica que, para 2080, liberará a la humanidad de toda enfermedad y tal vez hasta de las necesidades y los males.

Para probar pragmáticamente la absolutización e incuestionabilidad radical de la razón científica basta sostener, ante un auditorio de médicos, economistas, sociólogos, biólogos o físicos que hay ciencia mala; no que hay científicos, médicos o sociólogos malos o inmorales, ni que hay malas aplicaciones de la ciencia sino que hay ciencia que —como tal y por su misma estructura— es mala..., y ver la reacción. Es automática: es prácticamente una blasfemia; la ciencia es intrínsecamente buena; se admiten algunas fallas o limitaciones, malos usos, ciertos

daños llamados colaterales; pero las ciencias como tales, y con ellas las tecnologías, son incuestionablemente buenas, independientemente de sus resultados; son ab-solutas.

SIGLO XX. LA RAZÓN CIENTÍFICA REDUCIDA Y CONSTITUIDA EN TECNO-CIENCIA Y CIBER-FINANZA

La vida humana no existiría sin tecnología. La historia de la cultura nos muestra hasta qué punto somos seres radicalmente tecnológicos: nuestra humanidad ha sido configurada, como tal, por la tecnología, empezando por el fuego y, todavía antes, por las herramientas, como esas piedras talladas de diversas formas, que nos parecen tan primitivas y que, sin embargo, resultan ser el fundamento de algo tan específicamente humano como el lenguaje y el pensamiento.

Sin embargo, al absolutizarla, hemos hecho de la tecnociencia la razón única, última y justificadora de todo. Por un lado, las cosas son buenas simplemente porque funcionan, porque son controlables, manipulables y repetibles; pero, luego, el que todo sea funcional —programable, controlable, medible y repetible— se convierte en razón, criterio y fin de todas las dimensiones de la vida humana. Por otro lado, la tecnociencia va pasando de ser instrumento a ser fin de la vida humana. Se vive y se trabaja para obtener los últimos gadgets y las apps que requieren esos gadgets y, por supuesto, las fundas, teclados, conexiones, seguros, claves, etcétera, que los visten, protegen, les dan categoría, independientemente de nuestras necesidades. No se fabrican ni se desean, ni se obtienen para facilitar y disminuir el trabajo, o la comunicación, o permitir el disfrute o el descanso; se desean simplemente para tener los últimos productos y se trabaja para ello. Basta ver las colas que se hacen ante el *lanzamiento* de un nuevo teléfono inteligente o una tableta electrónica. Esa *Razón-imperativo categórico* de la tecnociencia se ha ido imponiendo universalmente mediante el modelo económico imperante de producción, consumo, ganancia y su mercado-tecnia.

Y esto nos lleva a la última etapa de la implosión racionalista: la razón de la tecnociencia es, en el fondo, la acumulación financiera. Las cosas se inventan, se financian y realizan porque producen ganancias, permiten la acumulación de capital y lo protegen. Estamos más allá de la problemática de la razón instrumental a fuerza de convertir los instrumentos en fines e, inmediatamente, establecer las finanzas como fin de los instrumentos. Los dinamismos e intereses del llamado *mundo desarrollado* han convertido las finanzas en razón última de la tecnociencia y hemos terminado por hacer de ellas el sentido único-último y el criterio universal de la actividad humana y de la relación con la naturaleza, la razón última, única, absoluta, fincada en sí misma, de todo.

De ahí deriva el que los criterios y métodos ciber-financieros de programación y control se hayan impuesto en todos los ámbitos de nuestra acción y convivencia humana. No podemos detallar en este espacio toda esa imposición, pero es muy fácil detectar la huella de todo esto en campos tan diversos como la educación, el arte, el deporte; en el control y vigilancia de una legalidad fractalizada al infinito, de las certificaciones y evaluaciones, en la primacía de las administraciones y burocracias, en la conversión —aun en el campo de la moral— de los bienes en valores.⁸

A manera de ejemplo, podemos señalar la realidad y los efectos de este proceso en la cotidianidad de nuestras instituciones —académicas, para los que somos profesores o investigadores— y en nuestras mismas vidas. Basta preguntarnos cómo y por qué hemos llegado a estas persecutorias *evaluacionitis* y *certificacionitis* que nos tienen constantemente bajo amenaza y que constantemente están calificándonos en términos contractuales o contables; (des)calificando nuestra productividad, nuestra eficiencia, nuestro tiempo, nuestra capacitación —no

8. Se pueden ver algunos ejemplos y análisis de este proceso en Patxi Lanceros, *La modernidad cansada...*, pp. 52-60.

nuestra capacidad— so pretexto de promover/evaluar la educación y su calidad. Es el sometimiento de la vida, de las personas, a la razón económica; porque la educación, como todo, tiene que ser eficaz, rápida, productiva —de ganancias, no de bienes—, para que sea competitiva y mercable, con el consiguiente sometimiento a la prisa, la tensión, la sobrecarga de trabajo, características epidémicas de nuestra sociedad.

LA MALDICIÓN DE LA MODERNIDAD ES HABER LOGRADO SU UTOPIA

La modernidad ha logrado establecer su proyecto de un mundo desencantado de las imágenes, los mitos, el arte y la religión, y su consecuencia inevitable es una (in)humanidad desencantada del mundo y de sí misma.

Hace unos 40 años, Franz Hinkelammert⁹ profetizó que en el futuro la metafísica sería establecida por el mercado. Y, efectivamente, la razón que domina todo, que justifica todo, que es criterio de todo, actualmente es la de ese mercado: razón total y totalitaria, por supuesto. Esto tendrá como correlato necesario, por un lado, la exclusión y destrucción de todo aquello que no se ajuste y sirva a esos campos o no se someta a sus leyes; la exclusión de más seres humanos de cada vez más ámbitos de realización; el someterlos a esclavitudes más acotadas, controlables. Implica poner la humanidad y la humanización en dimensiones cada vez más limitadas, mecánicas y excluir como inhumano a todo aquel que no entra dentro de los intereses, límites, funcionamientos y leyes de esos microcosmos. Por otro lado, implica y efectúa la reducción correlativa del individuo a mera pieza del engranaje social: a mero ciudadano, a mano de obra, capital humano, consumidor, mero instrumento tecnológicamente manejable; insumo-*interfaz* humana,

9. Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches, capitalismo y cristianismo*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José, Costa Rica, 1977.

modificable, intercambiable y desechable en función de la tecnología, el rendimiento o la ganancia. Según Francis Fukuyama, uno de sus últimos profetas, el futuro al que apunta esta modernidad consiste en el funcionamiento, pre-programado e infinitamente repetido, de una post-humanidad robótica reducida a meros respaldos cibernéticos de los últimos contenidos y conectividades cerebrales de unos cuantos privilegiados capaces de comprar su propia eternidad. La ciber-tecnología como eliminación/sustitución de una humanidad no rentable.

Cito, por simbólica, la aseveración y exigencia —¿también vaticinio?— del rector de una universidad “humanista”: *cada día tenemos que hacer más con menos*, lo que esconde el ideal y la exigencia de *llegar a hacer todo con nada* o, mejor dicho, *sin necesidad de nadie*. Otra vez, se refleja el proyecto asintótico de nuestra sociedad: *hacer todo sin necesidad de nadie*, lo que nos llevará a prescindir de los seres humanos para garantizar la *sustentabilidad financiera*. La autosuficiencia, la autonomía y la independencia del individuo capitalista implican la pretensión de prescindir de todo lo que no sea yo: del mundo, de la comunidad, del prójimo, de toda alteridad; pero, en último término, del mismo individuo. No en balde las imágenes míticas de nuestra sociedad son Narciso y Prometeo. Lo que se nos olvida es la terrorífica violencia que vehiculan esos mitos: Narciso, el que se bastaba a sí mismo, se muere de hambre; Prometeo queda perpetuamente desgarrado, atormentado, encadenado por su propia audacia, por su propia autosuficiencia y autonomía, por querer apoderarse de los dones de los dioses.

Se cierra el círculo abierto por los presupuestos de Hobbes: el acaparamiento financiero ha sido constituido en la razón, origen, impulso y fin último de todo. Es lo que, en *El fin de la historia*, también predice Fukuyama: para esta modernidad capitalista, individualista y acaparadora, no hay más que más de esto mismo. No hay futuro para esta modernidad capitalista/individualista y, por lo mismo, tampoco hay

esperanza de humanidad en sus diversas racionalidades reducidas y reductoras, ni tampoco en sus productos.

PISTAS PARA POSIBLES FUTUROS HUMANOS

Empezamos a comprender que la sociedad, aunque necesaria, no es realmente el fundamento, sentido, sustento o fin de nuestra vida-humanidad; porque no genera convivencia-comunión, no genera tradición (entrega de mundos y formas de vivirlos humanamente). Mucho menos las sociedades liberales que se redujeron al mero estar agrupados los átomos en ese espacio social, vacío pero regulado por la legalidad, supuestamente democrática, realmente tecno-financiera.

Sabemos que las personas no son átomos, tampoco surgen ni se mueven en el vacío. Lo sabemos desde nuestras tradiciones y experiencia. Antes de ser individuos, antes de ser nosotros, previamente a toda razón y lenguaje, a todo deseo, a toda posesión, cualidad, mérito o derecho, todas y cada una de las personas han sido llamadas a ser parte de una comunidad y de un mundo humanos; una y otro se nos han compartido gratuitamente y hemos sido acogidos y humanizados por ellos. Desde ahí nos damos cuenta de que la comunidad-comunión es el origen-fundamento de donde surgen realmente —física y psíquicamente— y se sostienen nuestras humanidades, y es el fin al que aspiramos llegar. Como personas y como culturas somos radicalmente creación comunitaria, por eso la destrucción de las comunidades es violencia original.

Cada vez hay más conciencia de que la misma estructura y dinámicas de esta racionalidad moderna, reducida y absolutizada, son causa del desajuste y la destrucción de los entornos humano-ecológicos, de la in-justicia global. Por eso me parece muy interesante, como una posible alternativa actual al tecno-financierismo individualista, la preocupación por la construcción-cuidado, común, de la casa común; por ajustar

nuestros entornos humano-ecológicos, nuestros mundos desajustados. El papa Francisco, en su *Encíclica Laudato Si*, ha subrayado no sólo la importancia de la crisis ecológica sino su conexión intrínseca con la injusticia social y la urgencia de una búsqueda de acciones y procesos que no se reduzca/someta a la trampa de usar los mismos mecanismos políticos, económicos, tecnocientíficos. Éste sería el verdadero sentido de una *oikonomía* humana: el cuidar/construir, poner y disfrutar en común el mundo o, mejor, los mundos que nos han sido dados, gratuitamente, previos a cualquiera de nosotros, previos a cualquier esfuerzo, derecho o adquisición; previos a nuestra misma humanidad.

Por otra parte, se empieza a considerar que la ¿única? alternativa al endiosamiento del individuo —y de su contraparte necesaria, la sociedad— estriba en la reinención de ese común humano (convivencia-comunión-comunidades) fundamento, sustento y fin de nuestras vidas y personas. Ya se oyen voces alternativas que consideran como única posibilidad de impedir un desastre humanitario el re-asumir nuestros mundos comunes como tales y no como botín *primi-capiensis*,¹⁰ el recrearlos comunitariamente y así crear nuevas formas de comunidad. No se trata de sacarse de la manga un modelo único de comunidad concreta, ni de reproducir modelos pertenecientes a otras culturas, tiempos o mundos, por más que puedan ser inspiración para nuestro propósito.

En esa dirección, quizá, hay una pista de reconstrucción de esa realidad humana que tiene que estar fincada, más allá de la razón, en aquellos que nos preceden y en aquellos que nos impulsan. Más allá de las tecnociencias y finanzas —aunque no sin tecnociencias y economías humanas—, en todo aquello y todos aquellos (“los otros”) que nos dan la vida, nos protegen, nos dan sentidos y esperanzas: las comunidades, las personas y los mundos humanos que se nos comparten gratuitamente; aquí sí absolutamente; es decir: no atados a ninguna condición (mé-

10. *Primi-capiensis*. Significa que una propiedad es del primero que la toma.

ritos o esfuerzos, riqueza, educación, similitudes, derechos, etcétera), simplemente porque (nos) queremos.

Eso no puede venir ni de los individuos ni de las sociedades, sino de la realidad y realizaciones de las comunidades-mundos-prójimos que se fundan en y fundan el amor, que comunicándonos todo eso nos fundan como personas, como pueblos, como mundos para disfrutar y compartir, para con-vivir.

Porque hay algo más fundamental que la razón: un *ethos*, un *daimon* — insólito, no programable e incontrolable, en cuanto anterior a la razón y a la voluntad—, una *locura/libertad* fundamental que nos impulsa a vivir/con-vivir, a imaginar y crear, a comprender y transformar, a proyectar y con-struir (estructurar con otros), a querer mundos compartidos; una *locura/libertad* fundamental que nos hace humanos, que nos convida a agradecer, disfrutar y celebrar. Eso, en el fondo, es lo que se llama el amor, y eso es lo único que puede fundar una verdadera convivencia, comunidad-comunión humana, y, algo que se nos olvida en la filosofía occidental, que nos impulsa a disfrutar, agradecer y festejar en común.

¿Hay salida por allí? Yo pienso, personalmente, que si no es por allí no hay salida. ¿Somos capaces de destruirnos como humanidad? Sí, pero también, como decía el Dr. Alfaro, tenemos la experiencia de que, después de periodos muy violentos, nuestros pueblos lograron reconstruirse, reconstruir sus identidades-diversidades y sus mundos, fundamentalmente en ese querer ser o, si quieren, en ese querer no *ex-sistir* sino *con-sistir*.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt, “Terrorismo y Religión”, en Lanceros, Patxi y Díez Velasco, Francisco (Eds), *Religión y Violencia*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 229-250.
- Domínguez Morano, Carlos, “La alteridad difuminada. Reflexiones en los tiempos de los «vínculos.com»” en *Proyección: Teología y mundo actual*, Facultad de Teología, Universidad de Granada, No. 215, año 2004, pp. 347-367.
- Hinkelammert, Franz, *Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches, capitalismo y cristianismo*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José, Costa Rica, 1977.
- Lanceros, Patxi, *La modernidad cansada y otras fatigas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- Scavino, Dardo, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Paidós, Buenos Aires, 1999.

La economía de *Pluto...* y de su querido *Kratos*

DR. LUIS IGNACIO ROMÁN MORALES*

*La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más
en un inmenso depósito de porquería.*

PAPA FRANCISCO, LAUDATO SI, p. 20.

Resumen. Román Morales, Luis Ignacio. *La economía de Pluto... y de su querido Kratos*. En la competencia para determinar quién es el campeón de la violencia no triunfan los misiles, los fundamentalismos religiosos ni los narcos con sus cuernos de chivo, sino el manejo de la moneda y del libre mercado en condiciones de un proceso de creciente concentración del poder económico. En el presente artículo se aborda la violencia económica como un mecanismo de asignación de recursos que obstaculiza la cohesión social y atenta contra la sustentabilidad.



Abstract. Román Morales, Luis Ignacio. *The Economy of Pluto... and of His Dear Kratos*. In the competition for determining who is the champion of violence, the winner is not missiles, or religious fundamentalism, or drug runners with their AK-40's; it's the manipulation of money and the free market in conditions of growing concentration of economic power. This article looks at economic violence as a mechanism for allocating resources that undercuts social cohesion and puts sustainability at risk.

Kratos es en la mitología griega la personificación masculina del poder y la fuerza. Junto con *Bia* (representación femenina de la fuerza y la violencia), lleva a Prometeo ante Hefestos, hijo de *Zeus*, para encadenarlo y castigarlo eternamente por haber robado el fuego a los dioses y habérselo dado a los hombres.

FUERZA. Hemos alcanzado la región más extrema de la Tierra, el último rincón de Escitia, en un desierto nunca encontrado. A ti te corresponde, Hefestos, cumplir las órdenes de tu padre. Debes fijar a este malhechor en estas abruptas rocas, utilizando irrompibles grilletes de bronce, porque robó el resplandor del fuego, origen de todas las artes, entregándoselo a los hombres. ¡Debe pagar a los dioses por esa falta! Y así aprenderá a sufrir la tiranía de *Zeus* y renunciar a sus humanitarios sentimientos.

HEFESTOS. Fuerza y Violencia, ya habéis cumplido el mandato de *Zeus* y nada os retiene. Pero yo no me atrevo a encadenar a un dios hermano en esta tormentosa cima. [...] es necesario tener coraje para eso, ya que es muy grave no cumplir con las órdenes de un padre.

(Dirigiéndose a Prometeo) Magnánimo hijo de la consejera Temis, contra tu voluntad y la mía voy a clavarte con fuertes lazos de bronce en esta inhóspita roca, donde no volverás a escuchar la voz ni podrás ver la figura de un mortal, ya que, quemado por la resplandeciente llama del Sol, tu piel se estremecerá. Con alegría, darás la bienvenida a la noche que con su manto estrellado atenuará los sufrientes efectos de la potentísima llama del Sol; pero el amanecer se convertirá de nuevo en el inicio de tu angustia y sufrimiento y siempre te alumbrará la carga del mal presente, pues todavía no ha nacido tu libertador.

¡Esto es lo que has ganado con tus humanitarios sentimientos! ¡Tú, un dios que no teme la cólera de los dioses, has otorgado incomprensibles honores a los mortales! ¡He aquí, pues, la causa por la que habrás de permanecer atado a esta roca, montando ingrata guardia, eternamente de pie, sin poder hincarte ni sentarte, sin dormir. Mucho habrás de lamentarte, mucho

habrás de gemir, pero todo será inútil, porque el corazón de mi padre Zeus es inflexible!¹

¿Quién decide quién debe tener el fuego?, ¿quién es, en la economía contemporánea, el que decide quién puede poseer la luz y el calor?, ¿quién es el Zeus del siglo XXI? Si nos atenemos al discurso predominante, ese Dios es el mercado. Es él quien contiene las leyes ineludibles de la oferta y la demanda y hace que se cumplan. Para lograrlo recurre a *Kratos*, es decir, al poder, la fuerza y la violencia. *Kratos* puede aparentar estar dotado de poder por su propio pueblo (*Demo-kratos*, democracia), pero en el mercado las decisiones se toman en función de la fijación de un precio y quien tiene el dinero para pagarlo es quien decide. Quien manda directamente es *Pluto*, el Dios de los ricos, el que tiene el dinero. El poder es plutocrático.² *Pluto*, en consonancia con *Zeus*, puede recurrir a *Kratos* y *Bia* para imponer su voluntad. La riqueza, como el fuego, se debe quedar con los dioses. Lo que hizo Prometeo fue un sacrilegio y desde la óptica del poder debía ser castigado... pero finalmente los hombres se quedaron con el fuego y Heracles liberó a Prometeo. El dinero y el poder no son infinitos.

EL MERCADO Y LA VIOLENCIA. EL PODER DEL “VOTO MONETARIO”

El diccionario francés *Petit Robert* define un acto violento como una acción sobre alguien contra su voluntad, empleando la fuerza o la intimidación, brutalizándolo y oprimiéndolo.³

Una economía de mercado define lo que se produce (a partir de la disponibilidad de recursos existentes) y el destino de esa producción

1. Esquilo, *Prometeo encadenado*, Biblioteca Virtual Antorcha, 2005. Las direcciones de los documentos electrónicos citados a lo largo del documento se especifican al final en las Fuentes documentales.
2. Cfr. Plutocracia en diccionario de etimologías.
3. *Petit Robert, Dictionnaire de la langue française*, Le Robert, París, 1986.

mediante transacciones mediadas por dinero. Los bienes y servicios se mercan, se convierten en mercancías. La satisfacción de los deseos y necesidades humanas se sufraga crecientemente mediante adquisiciones logradas a través de un pago monetario. El precio es el monto acordado para toda acción de compra-venta entre quien ofrece un bien o servicio y quien lo adquiere. La riqueza económica de que disponemos se mide en función de cuánto dinero tengamos y de en cuánto se cuantifique en dinero lo que tenemos.

¿Qué se produce en una economía? Paul A. Samuelson explica que lo decidimos por votación, pero que la elección es un tanto distinta a la que efectuamos al elegir autoridades gubernamentales:

Qué bienes y servicios se producirán, se determina por los *votos monetarios* de los consumidores, no cada seis o cuatro años en las urnas, sino todos los días cuando éstos deciden comprar. El dinero que pagan en las cajas registradoras constituye, en última instancia, las nóminas, los ingresos y los dividendos que reciben como ingreso los consumidores en calidad de trabajadores.⁴

La unidad monetaria se convierte en un símil de boleta electoral. Tanto dinero tengo, de tantos votos dispongo. Si con el dinero adquiero un cierto modelo de teléfono celular, estoy votando para que ese teléfono se siga produciendo. Si es rarísimo que alguien compre una máquina de escribir, la producción de tales máquinas también se tornará excepcionalmente rara. Con el dinero decidimos qué hacemos con el planeta.

La cuestión es que, evidentemente, no todos tenemos la misma cantidad de “boletas electorales” llamadas dinero. En una economía de mercado sin contrapesos, a mayor disponibilidad de dinero se cuenta

4. Paul Samuelson, *Macroeconomía*, Mc Graw-Hill, México, 1998, p. 27.

con mayores recursos para atraerlo más aún —“dinero llama dinero”—. La concentración de los ingresos y del patrimonio juega una suerte de fuerza centrípeta que atrae la riqueza hacia el centro de poder económico. Esta fuerza no es ineludible (también existe la centrífuga), pero entonces la economía no juega sólo con las fuerzas centrípetas del mercado, sino con otras que evitarían la formación de agujeros negros económicos que engullan toda la riqueza a su paso. En un mercado sin restricciones, la disponibilidad de riqueza de unos absorbe la de los demás, despoja violenta y crecientemente a una parte creciente de la población de la riqueza que produce, polariza y, en consecuencia, desgarrar el tejido social. Finalmente impide que podamos seguir viviendo juntos.

Evidentemente, si la riqueza crece, el enriquecimiento de unos no necesariamente implica el empobrecimiento de los demás. La riqueza no es estática. Sin embargo, si el aumento en la rentabilidad de las ganancias de quienes detentan el poder económico es superior al aumento en la producción de riqueza, entonces la fuerza centrípeta se vuelve predominante, con sus consecuencias sociales, humanas y ambientales. Esta tendencia es la que Thomas Piketty ha encontrado para el largo plazo en el plano internacional.⁵

¿Cómo está repartido el voto monetario en la actualidad? La organización Oxfam,⁶ con base en datos del grupo financiero Crédit Suisse,⁷ señala:

La desigualdad extrema en el mundo está alcanzando cotas insoportables. Actualmente, el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el 99% restante de las personas del planeta. El poder y los privilegios se están utilizando para manipular el sistema económico y así ampliar la

5. Thomas Piketty, *El Capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, pp. 5-47.

6. Oxfam, *21o informe de Oxfam. Una economía al servicio del 1%*, 18 de enero de 2016, p. 1.

7. Credit Suisse, Research Institute, *Global Wealth Report 2015*, Zurich, octubre 2015.

brecha, dejando sin esperanza a cientos de millones de personas pobres. El entramado mundial de paraísos fiscales permite que una minoría privilegiada oculte en ellos 7,6 billones de dólares.⁸

Lo señalado por Oxfam y el Crédit Suisse muestra la polarización del “voto monetario”. Haciendo una analogía con el voto político, es como si de los 83.8 millones de mexicanos inscritos en el padrón electoral,⁹ el voto de 838,000 (cifra similar a los que se apellidan González, sea por apellido materno, paterno o ambos, o un poco más del padrón de Nayarit) pesara tanto como el del resto de los ciudadanos del país.

Oxfam, con cálculos propios, alerta aún más sobre la polarización económica:

En 2015, sólo 62 personas poseían la misma riqueza que 3,600 millones (la mitad más pobre de la humanidad). No hace mucho, en 2010, eran 388 personas.

La riqueza en manos de las 62 personas más ricas del mundo se ha incrementado en un 44% en apenas cinco años, algo más de medio billón de dólares (542,000 millones) desde 2010, hasta alcanzar 1.76 billones de dólares. Mientras tanto, la riqueza en manos de la mitad más pobre de la población se redujo en más de un billón de dólares en el mismo periodo, un desplome del 41%.

Desde el inicio del presente siglo, la mitad más pobre de la población mundial sólo ha recibido el 1% del incremento total de la riqueza mundial, mientras que el 50% de esa “nueva riqueza” ha ido a parar a los bolsillos del 1% más rico.¹⁰

8. Oxfam, *21o informe de Oxfam...*, p.1.

9. Instituto Nacional Electoral, México, 2016.

10. Oxfam, *21o informe de Oxfam...*, p. 2.

Los datos de Oxfam ilustran una concentración del poder económico que posiblemente sea inédita. El que 62 personas dispongan de un monto de riqueza similar al de 3,600 millones implica una relación de una a 58.1 millones de personas. Llevando esa relación a México, es como si dos personas tuvieran la misma cantidad de recursos económicos que el resto del país completo. Además, la tendencia crece rápidamente hacia niveles de concentración aún más extremos.

A lo largo de la historia del pensamiento económico han resaltado dos áreas de preguntas fundamentales: las relativas a la generación de riqueza (¿Qué producir, cómo producir, cuánto producir, para quién producir?) y las relativas a su distribución (¿Qué parte de la riqueza le debe de tocar a los trabajadores, a los rentistas, a los empresarios, al Estado, a los excluidos del sistema, etcétera?; ¿cómo repartirla por regiones, sectores, o grupos sociales específicos?).

En el discurso predominante se establece una falsa secuencia en la que la distribución queda relegada y subordinada a la producción: “no se puede repartir lo que no existe”, “para elevar los salarios mínimos primero hay que aumentar la productividad”, “el salario depende de la productividad del trabajador”, etcétera. Bajo esta lógica lo fundamental es insertarse plenamente en la lógica de mercado, siendo: (i) más competitivos (atractivos para la inversión privada), lo que a su vez implica generar mejores condiciones para la rentabilidad de los grandes corporativos; (ii) generadores de confianza para que permanezcan o se incrementen las inversiones en los mercados de dinero y de capitales (especulativos); (iii) flexibles para la contratación de trabajadores y para asegurar la paz laboral (subcontratación, trabajo eventual, sindicatos dóciles, pobre y cuestionada inspección laboral, elusión de prestaciones a los trabajadores); (iv) bajando carga fiscal, y aumentando créditos fiscales y subsidios para las empresas más poderosas; (v) más permisivos, desreguladores y moderados en cuanto al cuidado del medio ambiente y la sustentabilidad.

En esa misma lógica, Viviane Forrester se plantea la paradoja de “vivir en un mundo que no existe”, en el que la economía de mercado obliga a tener dinero para acceder a los satisfactores, en tanto que el medio fundamental para obtener ese dinero es el empleo. El ser “empleable” pasa por ser rentable y es la condición básica para tener ingreso. Si no se tiene ingreso no se accede al mercado; si no se tiene acceso al mercado, no se tiene acceso a los medios para vivir.

En este sistema sobrenada una pregunta esencial, jamás formulada: “¿Es necesario ‘merecer’ el derecho de vivir?” Una ínfima minoría, provista de poderes excepcionales, propiedades y derechos considerados naturales, posee de oficio ese derecho. En cambio, el resto de la humanidad, para “merecer” el derecho de vivir, debe demostrar que es “útil” para la sociedad, es decir, para aquellos que la rigen y la dominan: la economía [está] confundida más que nunca con los negocios, la economía de mercado. Para ella, ‘útil’ significa casi siempre “rentable”, es decir, que le dé ganancias a las ganancias. En una palabra, significa “empleable”. “Exploitable” sería de mal gusto.¹¹

Lo paradójico de la situación que describe Forrester es que quienes jamás han tenido la necesidad de demostrar que son rentables, son quienes exigen a los demás que demuestren que lo son o se atengan a las consecuencias. La violencia de la soberbia, del desprecio y de la ignorancia se ejerce sistemáticamente sobre quienes tienen que sobrevivir en el día a día.

¿Pero qué pasa cuando los cambios tecnológicos, los organizacionales o las crisis afectan significativamente la demanda de trabajo, cuando la obligación de trabajar para vivir no se puede cumplir porque no hay empleos? El consumidor se transforma en un excluido del mercado, en un habitante de la frontera de la supervivencia.

11. Viviane Forrester, *El Horror económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 15.

En el mismo sentido planteado por Forrester, Zygmunt Bauman aborda la ética del trabajo en la economía de mercado.¹² La define como una norma de vida con dos premisas y tres presunciones:

Premisas:

- Si se quiere conseguir lo necesario para vivir y ser feliz, hay que hacer algo que los demás consideren valioso y digno de pago.
- Está mal, es necio y, moralmente, dañino conformarse con lo ya conseguido y quedarse con menos en lugar de buscar más.¹³

Presunciones:

- La mayoría de la gente tiene una capacidad de trabajo que vender y puede ganarse la vida ofreciéndola, a cambio de lo que merece.
- El trabajo es el estado normal de los seres humanos, no trabajar es anormal. La mayor parte de la gente cumple con sus obligaciones y sería injusto pedirle que compartiera sus beneficios o ganancias con los demás, que también pueden hacerlo, pero que por una u otra razón no lo hacen.
- Sólo el trabajo cuyo valor es reconocido por los demás (trabajo por el que hay que pagar salarios o jornales, que puede venderse y está en condiciones de ser comprado) tiene el valor moral consagrado por la ética del trabajo.¹⁴

Bauman muestra a la ética del trabajo como la sustitución del orgullo, el honor, el sentido de lo realizado y la búsqueda de una finalidad por el criterio predominante de la disciplina. La obediencia prima sobre el pensamiento, la “mano de obra” sobre el ser humano en su integralidad. Podríamos añadir que en la expandida teoría del capital

12. Zygmunt Bauman, *Trabajo, Consumismo y Nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 17-42.

13. *Ibidem*, pp. 17-18.

14. *Ibidem*, p. 18.

humano, el capital es lo sustantivo y el ser humano es sólo el adjetivo que caracteriza una forma de capital. El ser humano se vuelve un instrumento de su creación, el capital. El aprendiz de brujo es vencido por las escobas a las que dio vida con su hechizo.

Bajo tales condiciones, el que no trabaje y no sea rentable no merece vivir, al menos no como ser humano. En la Inglaterra de las *Workhouses* (siglos XVII al XIX) se recluía a los “pobres holgazanes” para hacer trabajos forzados y vivir en condiciones infrahumanas. Bauman denuncia el discurso de valoración del trabajo y cita la historia de Gertrude Himmelfarb:

Los mendigos, como las ratas, podían efectivamente ser eliminados con ese método: al menos, uno podía apartarlos de su vista. Sólo hacía falta decidirse a tratarlos como ratas, partiendo del supuesto de que “los pobres y desdichados están aquí sólo como una molestia a la que hay que limpiar hasta ponerle fin” [...]. Si un hombre se niega a trabajar no le queda otra cosa que hacer que roer su pan viejo y beber agua, sin un alma con quien hablar. Este aliciente es necesario para que dé lo mejor de sí.¹⁵

En suma, bajo el voto monetario subyace la violencia de la exclusión, la negación del ser humano como tal y su sustitución por el consumidor con poder adquisitivo. El lema implícito de los mercados contemporáneos, el que debería estar grabado en todas las monedas parecería ser “Tanto tienes, tanto vales”, la dignidad humana es en todo caso un residuo de la rentabilidad en el mercado. Los R-15 y los “cuernos de chivo” no son los íconos centrales de la violencia mundial, son ampliamente superados por la moneda, aquella que inocente o perversamente consideramos un mero instrumento técnico y neutro, que debe ser controlado por el ente autónomo de los gobiernos, el Banco Central,

15. *Ibidem*, p. 27.

a su vez dirigido por los financieros más exitosos y ortodoxos, como en el caso de México.

LA ECONOMÍA AL SERVICIO DE LA CREMATÍSTICA

Aristóteles distinguía en *La Política* entre las actividades económicas y las crematísticas. Las primeras, especialmente las agropecuarias, implicaban aprovechar la riqueza que genera la naturaleza y emplearla en beneficio tanto de la *Polis* como de la economía doméstica, es decir, de la Casa que da su sentido originalmente a la economía (administración de la casa) como espacio de articulación de procesos productivos, distributivos y de consumo. En cambio, las actividades crematísticas sólo implican la apropiación para sí de una riqueza preexistente, en la que no se agrega, en la interpretación de Aristóteles, un nuevo valor. Se trata particularmente del préstamo con interés y del comercio lucrativo.

Las interpretaciones antiguas se transformaron sustancialmente, en especial a partir de la escolástica, integrando paulatinamente al comercio lucrativo y al préstamo con interés a la economía. Parecería que hoy la fórmula se ha invertido: la economía se nos presenta preponderantemente como la suma de los juegos financieros y de mercado, en tanto que la producción y la distribución de la riqueza se advierten subordinadas a los primeros.

En efecto, los medios de comunicación, por lo general, ya no presentan secciones de economía sino de negocios (donde la noticia clave es el comportamiento de la bolsa de valores). Los objetivos nacionales de desarrollo se colocan en función de la inserción de los países en los mercados internacionales, la mejora en la distribución del ingreso o la reducción de la pobreza se ubican como residuales ante la importancia de mejorar nuestra posición competitiva, la sustentabilidad depende de un “mercado de servicios ambientales”, la disponibilidad de un ingreso suficiente para adquirir una canasta básica raquíca se

condiciona a un aumento de la productividad. Todo, a su vez, soportado por una malentendida “estabilidad macroeconómica” referida en realidad al sostenimiento de algunas variables financieras (inflación, paridad, déficit fiscal, déficit externo, reservas internacionales, tasa de interés) y desdeñando las relativas a la sustentabilidad ambiental, al crecimiento económico, a la distribución del ingreso y la riqueza o a la reducción de la pobreza.

La economía subordinada a la crematística privilegia el poder del dinero —o más bien el de sus principales detentores— por el dinero mismo, no en función del desarrollo de una capacidad de respuesta a las necesidades humanas. En la lógica financiera se supondría que los mercados financieros son un medio para captar el “ahorro del público” y canalizarlo hacia la inversión productiva; sin embargo, esto está lejos de ser empíricamente demostrable. Los mercados bursátiles pueden llegar a subir o bajar más de 3% en un solo día, en tanto que una economía como la mexicana rara vez crece más de 3% en un año. En una sola jornada, durante la crisis del 2008, la bolsa de valores de Nueva York perdió un monto nominal de recursos equivalente a la mayor parte del PIB anual de México.

El problema es que lo que se juega en los mercados financieros es finalmente dinero, que se crea o se destruye sin tener relación real alguna con la producción que ese dinero eventualmente puede adquirir. Es tal la cantidad de dinero que se juega en los mercados financieros que si los especuladores lo sacaran para adquirir bienes y servicios, ellos podrían comprar prácticamente todas las mercancías del planeta, pues los billetes, monedas e instrumentos de alta liquidez —posibilidad de ser intercambiados fácilmente por productos, incluidos también cheques y tarjetas de crédito— no representan más que una parte marginal del dinero total que circula, considerando lo que se intercambia en acciones y obligaciones en los mercados de valores. A nivel mundial

circulan entre 60,000 y 100,000 billones (millones de millones) de dólares,¹⁶ cuando el PIB mundial es de 73,434 billones.¹⁷

Sin embargo, tal cifra de dinero en circulación no incluye las inversiones recientes de grandes productos financieros, desde los mercados de derivados hasta las monedas virtuales (como el bitcoin).¹⁸ Al incluir un estimado del conjunto de instrumentos financieros, habría 13.6 veces más dinero en el mundo que en la suma del Producto Interno Bruto planetario.

Bajo esta situación, si los detentores de los instrumentos especulativos de alto riesgo quisieran sacar el dinero que tienen invertido para comprar bienes y servicios, la economía mundial simplemente colapsaría. Entonces, si algo es estratégico para la mayor parte de las autoridades financieras del mundo es “mantener la confianza de los inversionistas”, que el dinero no salga del inmenso espacio virtual especulativo. Para ello se otorga todo tipo de facilidades y búsqueda de garantías en favor de la especulación. La NO producción detenta el control de la economía mundial. En contraste, la satisfacción de las necesidades sociales, el empleo o el cuidado del planeta se confirman como secundarios, por no decir residuales. En última instancia, el uso del término “estabilidad macroeconómica” se remite a mantener la inercia de esta arquitectura financiera internacional.

Esta lógica financiera ya había sido advertida desde fines de la década de los setenta del siglo pasado. En 1982 Michel Aglietta publicó *La*

16. Excite. Red Europea de Información, *¿Cuánto dinero hay en el mundo?*, s/f.

17. Grupo Banco Mundial, *Datos. PIB*, 2016.

18. Sue Chang, *Here's all the money in the world, in one chart*, MarketWatch, 29 de enero de 2016. “For purists, who believe money refers only to currencies such as bank notes, coins, and money deposited in savings or checking accounts, the total is somewhere around \$80.9 trillion (de dólares). But for those preferring a broader interpretation, including digital currency bitcoin, above-ground gold supply, and funds invested in various financial products like derivatives, the amount is in the quadrillions”. Un cuatrillón en la terminología comúnmente utilizada en los países latinos (sistema decimal extendido), equivale a un millón de billones, donde un billón es un millón de millones, o un *trillion*, en el uso anglosajón.

violencia de la moneda.¹⁹ En el prólogo, escrito por Jacques Attali, se advierte la crítica a los sistemas financieros nacionales controlados por entes privados, anticipando los riesgos de gigantescas crisis, como la que a la postre vivimos a nivel mundial en el 2008-2009:

La administración de las crisis financieras no es más que un modo más o menos tolerable, más o menos civilizado, de la violencia esencial, la violencia pura.

[La violencia de la moneda...] muestra la nulidad trágica de las teorías que [...] han eliminado la moneda para construir una economía puramente cuantitativa [...]. El resultado es ridículo, deplorable, ingenuo, pero también perjudicial: cuando esa teoría conduce a las dogmáticas políticas monetarias autónomas que tanto daño hacen hoy en día a las naciones que las emplean, ya no sólo se trata de faltas teóricas, sino de cosas serias, muy serias. En los años que vienen van a desempeñar un papel determinante en la crisis de las economías occidentales.²⁰

Aglietta y Orlean explican puntualmente la relación mercado-finanzas-cohesión social:

El problema fundamental que plantea el análisis de las sociedades es el de su cohesión. ¿Cómo puede funcionar un universo en donde la producción material es tomada a su cargo por una multitud de agentes que gozan *a priori* de una autonomía absoluta de decisión? ¿Cómo es asegurada la cohesión de ese conjunto de estrategias individuales? [...] ¿Cómo un sistema de valores dominado por el individualismo logra aprehender la formación y la gestión de la sociedad en tanto que totalidad?

Concebir la finanza como un sistema integrado implica hacer uso de las nociones de diferenciación y jerarquía. Las crisis monetarias son procesos de

19. Michel Aglietta y André Orlean, *La violencia de la moneda*, Siglo XXI, México, 1990, p. 10.

20. Jacques Attali, "Prefacio" en Michel Aglietta, *La violencia de la moneda...*, p. 10.

desorganización de los sistemas integrados [...] una pérdida de capacidad de organización de las relaciones privadas.²¹

UN CASO EXTREMO: MÉXICO

La violencia económica, expresada en su enorme desigualdad, caracteriza estructuralmente a México desde sus orígenes. Desde los imperios prehispánicos hasta la actualidad se actúa desde el poder económico, militar, cultural y político contra la mayor parte de la población, empleando la fuerza o la intimidación, brutalizando y oprimiendo.

México es el país de la desigualdad. ¿Dónde existe una diferencia tan terrible en la distribución del cultivo de la fortuna, la civilización de la tierra y la población?²²

En 1996 quince mexicanos controlaban 25,600 Mdd; en el 2014, 16 controlaban 149,900 Mdd. En el 2002 la riqueza de cuatro mexicanos (Slim, Salinas, Bailleres y Larrea) equivalía a 2% del PIB. Hoy, equivale a 9% (El ingreso acumulado de 20 millones de mexicanos). En el 2014 (esos cuatro) hubieran podido contratar a tres millones de trabajadores a nivel de salario mínimo, sin perder un centavo de su riqueza.²³

El poder está asociado a la toma de decisiones económicas y se expresa con notoriedad. En una sociedad polarizada, como la mexicana, el poder económico concentrado y monopolizado es indisociable de la exclusión y la pobreza. Es una violencia extrema de diversas élites frente al resto de la sociedad que va desde el desdén a quien tenga un poder significativamente menor hasta la represión y la agresión directas.

21. *Ibidem*, p. 15.

22. Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Editorial Pedro Robredo, México, 1941.

23. Gerardo Esquivel, *Desigualdad extrema en México*, Oxfam, México, 2015, pp. 18-19.

Al asumirse como triunfante el discurso de la competencia individual, del libre mercado y del retiro del Estado como regulador —procurador de bienestar social y de equilibrio social—, la búsqueda del éxito o de la mera supervivencia pasa por demostrar que se es eficiente en la actividad que sea, incluyendo cualquier tipo de agresión o ilegalidad. Los narcos demuestran que son competitivos a nivel internacional, los *polleros* colocan eficientemente a los migrantes del otro lado de la frontera, los secuestradores, los proxenetas, los que roban y trafican con mercancía robada, los que se apropian de la biodiversidad, los que matan y trafican con órganos humanos, los que saquean las joyas arqueológicas para venderlas al mejor postor... todos ellos pueden ser premiados por el mercado y se convierten, se consolidan o se encumbran como consumidores activos.

Bajo ese discurso, el asesinato puede ser valorado como un éxito económico. Por ejemplo, de un niño en situación de calle que tal vez no tenga ni acta de nacimiento, podríamos decir que su costo de producción es ínfimo y que, como es muy poco productivo no es rentable, su valor en el mercado de trabajo es insignificante. En la misma lógica, un par de riñones, un par de córneas, un corazón, un hígado y muchos otros órganos son altamente apreciados en los mercados globales. Ante las acciones violentas del poder, las reacciones violentas pueden ser igual de brutales.

No es que los pobres o los perdedores, o que los ricos y los vencedores, sean los violentos *per se*. El asunto es estructural y todos formamos parte de él. La violencia se convierte en una forma clave de generación, asignación e intercambio de recursos económicos, es una relación importantísima entre los estratos socioeconómicos y al interior de ellos. Posiblemente no exista mercado más libre que el de la ilegalidad: frente a la falta de normas aplicables, el juego directo del poder se impone como la relación económica primaria.

“El que contamina paga”. No se trata entonces de evitar la contaminación sino sólo de fijar un precio, determinado discrecionalmente en función de las relaciones de poder existentes. Si por una parte se mide el progreso económico por la producción y venta de automóviles y de autopartes y, por la otra, se demanda un menor uso del automóvil y una mayor densidad de áreas verdes, simplemente estamos estableciendo un discurso bipolar.

“Igualdad de oportunidades”. Si las oportunidades, por ejemplo, de entrar al mercado de trabajo, son iguales en un entorno de profunda desigualdad, esa desigualdad puede simplemente reproducirse y extrapolarse. Aunque todos puedan acceder a una escuela primaria (igualdad de oportunidades), no todos llegan a una escuela con características similares, con la misma alimentación, con condiciones equiparables en sus hogares, con la misma calidad y posibilidad de acceso a la salud y al transporte, con el mismo capital social para ir creciendo en un mundo en el que las relaciones y los apellidos son clave, con un medio ambiente sano, con la misma posibilidad de sus padres para atenderlos. Es una igualdad de oportunidades bajo condiciones profundamente desiguales, que reproduce una polarización que amenaza con reventar.

“Los buenos somos más que los malos”. Bajo el criterio moralista y dicotómico de la bondad y la maldad evadimos el problema macroeconómico, histórico y estructural que se impone como determinante de nuestra violencia e inseguridad. Como refería Moro en su Utopía: *el sistema inglés crea ladrones para después castigarlos*. Si nuestro sistema es un gran fabricante de ilegalidades, la violencia no se podrá enfrentar reproduciendo el sistema al infinito.

“Vamos por el camino correcto”. ¿Hacia dónde? Podremos alterar la cuantificación de la pobreza para generar la percepción de que ésta se reduce —como lo hizo el INEGI en el módulo de condiciones socioeconómicas de la Encuesta Intercensal 2015—, pero eso no cambia la

situación real. Podemos decir que la inflación se ha controlado, pero si eso se traduce en la quiebra masiva de pequeñas unidades económicas, en la contratación y subcontratación de trabajadores bajo condiciones indignas, aun en la llamada economía formal, sólo estamos atizando la violencia económica.

En contraste, el discurso oficial pretende que México, como muchos países, tiene la oportunidad de insertarse de manera eficiente y competitiva en los mercados globales, aprovechando sus ventajas comparativas. Puede aprovechar la producción de mercancías que genera a un muy bajo costo y que son altamente cotizadas en los mercados internacionales. Con ello, lograría incrementar sustancialmente sus exportaciones, atraer divisas a nuestro país y favorecer el clima de negocios y la estabilidad macroeconómica.

¿QUÉ HACER? PROMETEO FUE LIBERADO

Las teorías son representaciones, no sustituciones de la realidad. Ningún país, ni el planeta entero, está condenado al fracaso o a su implosión, pero el logro de realidades diferentes a las inerciales implica la construcción de estrategias y arreglos sociales diferentes a los actuales.

El desencanto por el libre mercado y la ausencia de una estructura alternativa visible, bajo los actuales cánones, pasa por la salida de la Gran Bretaña de la Unión Europea, por el encumbramiento de los movimientos ultranacionalistas en Europa, por el descontento político norteamericano expresado en el triunfo de Donald Trump y por la gran insatisfacción mexicana con respecto a su gobierno.

El descrédito del libre mercado puede conducir a formas aún más abyectas de concentración de poder, culpando a “los de afuera” de los deterioros internos, como lo hizo Trump para vencer en las elecciones norteamericanas. Se puede culpar en Estados Unidos a los mexi-

canos, en México a los centroamericanos, en Europa a los árabes, en el Medio Oriente a los occidentales y así, sucesivamente. Si con el discurso del libre mercado nos dividimos como sociedad y nos refugiamos en un discurso de racionalidad individual o en la de los ascendentes discursos ultranacionalistas, nos refugiamos en la valoración de uno mismo a partir de la exclusión de los que no son como uno mismo. Uno y otro discurso implican un aislamiento, aunque en el mundo del libre mercado el aislamiento humano se disfraza de una integración de los mercados. En ambos casos, sea por la competencia o sea por el desprecio a lo externo, reafirmamos la exacerbación de la violencia como fuente de autoafirmación.

La construcción de alternativas pasa por la reversión de prioridades: la sociedad antes que el mercado, la sustentabilidad antes que el desgaste programado, la distribución equitativa antes que el éxito económico individual, la cooperación antes que la competitividad.

Si se trata de ser competitivo, José Martí efectuó una extraordinaria reflexión sobre los bebés y sus madres, sobre la que puede construirse una analogía. Martí se refería a la frecuente expresión materna de tener “al bebé más bello del mundo” y afirmaba que, en sentido estricto, solamente podía existir un solo bebé más bello del mundo. El poeta concluye que efectivamente sólo hay uno y ése es el que tiene cada madre de este planeta. El valor máximo que se le da a uno no va en detrimento de ningún otro, la eficiencia económica no implica necesariamente la exclusión social. La compatibilización de eficiencia con inclusión y cohesión social es el reto a construir en una estrategia alternativa, es la necesidad global de que la eficiencia global no sea para encumbrar a unos y hundir a todos los demás, sino para permitirnos vivir cohesionados y dignamente.

En términos de México, esto se traduciría en el deseo que expresó el papa Francisco para que en nuestro país

No se tenga que migrar para poder soñar
No se tenga que ser explotado para trabajar
No tengan que ser presa la mayoría para los intereses de unos pocos.²⁴

Eso sería construir paz.

BIBLIOGRAFÍA

- Aglietta, Michel y Orlean, André, *La violencia de la moneda*, Siglo XXI, México, 1990.
- Bauman, Zygmunt, *Trabajo, Consumismo y Nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Chang, Sue, *Here's all the money in the world, in one chart*, Market-Watch, 29 de enero de 2016. <http://www.marketwatch.com/story/this-is-how-much-money-exists-in-the-entire-world-in-one-chart-2015-12-18> Consultado 15/10/2016.
- Crédit Suisse, Research Institute, *Global Wealth Report 2015*, Zurich, octubre 2015.
- Esquilo, *Prometeo encadenado*, Biblioteca Virtual Antorcha, 2005. http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/literatura/prometeo/prometeo.html Consultado 30/10/2016.
- Esquivel, Gerardo, *Desigualdad extrema en México*, Oxfam, México, 2015.
- Excite. Red Europea de Información, *¿Cuánto dinero hay en el mundo?*, s/f. <http://finanzas.excite.es/cuanto-dinero-hay-en-el-mundo.html> Consultado 26/10/2016
- Forrester, Viviane, *El Horror económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

24. Papa Francisco, misa oficiada en Ecatepec, 14 de febrero de 2016.

- Grupo Banco Mundial, *Datos. PIB*, 2016. <http://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.MKTP.CD?view=chart> Consultado 26/10/2016
- Humboldt, Alexander von, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Editorial Pedro Robredo, México, 1941.
- Instituto Nacional Electoral, *Estadísticas Lista Nominal y Padrón Electoral*. http://www.ine.mx/archivos3/portal/historico/contenido/Estadisticas_Lista_Nominal_y_Padron_Electoral/ Consultado 30/10/2016.
- Oxfam, *210 informe de Oxfam. Una economía al servicio del 1%*, 2016. https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-es_o.pdf Consultado 30/10/2016.
- Papa Francisco, *Carta encíclica Laudato Si, sobre el cuidado de la casa común*, Librería Editrice Vaticana, Roma, 2015.
- Papa Francisco, misa oficiada en Ecatepec, 14 de febrero de 2016. http://internacional.elpais.com/internacional/2016/02/14/actualidad/1455479949_563879.html Consultado 30/10/2016.
- Petit Robert, Dictionnaire de la langue française*, Le Robert, París, 1986.
- Piketty, Thomas, *El Capital en el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Samuelson, Paul, *Macroeconomía*, Mc Graw-Hill, México, 1998.

Violencia, sufrimiento, perdón

DR. PEDRO ANTONIO REYES LINARES*

Resumen. Reyes Linares, Pedro Antonio. *Violencia, sufrimiento, perdón.* Se ha vuelto lugar común en nuestro sentido de vida argumentar que la situación de violencia sufrida trae un movimiento natural hacia la venganza. Ésta se pretende como el curso normal de quien ha sufrido la violencia, detenida sólo por la impotencia para responder con la misma fuerza, u otra mayor. Argumentos así se extienden a ámbitos personales, familiares, de grupo e incluso nacionales. A su vez, este sentido común toma al perdón como sobrenatural o como imposición de un orden superior que aumenta la injusticia sufrida. El autor intenta problematizar la naturalidad de la venganza y mostrar que el análisis del duelo, marcado por la realidad irreductible del cuerpo de quien ha sido asesinado, abre la posibilidad de ir del dolor y la rabia a la construcción de subjetividades no violentas, que revelan una superabundancia de realidad en la situación vivida, en la que la libertad no queda constreñida por un sentido común que ha naturalizado la venganza.



Abstract. Reyes Linares, Pedro Antonio. *Violence, Suffering, Forgiveness.* It has become a commonplace in our understanding of life to argue that the experience of suffering violence engenders a natural movement toward revenge. This is put forward as the normal course of events for someone who has suffered violence, held back only by the inability to hit back with the same or greater force. This kind of argument is applied to a wide range of contexts—personal relationships, families, groups, even nations. At the same time, this common sense sees forgiveness as something supernatural, or as an imposition from a higher order that only increases the injustice that has

* Profesor de Filosofía, ITESO. Email: parl@iteso.mx

been inflicted. The author attempts to problematize the naturalness of revenge and to show that the analysis of grief, marked by the irreducible reality of the body that has been murdered, opens up the possibility of moving from pain and rage to the construction on non-violent subjectivities that reveal an overabundance of reality in the lived situation, in which freedom is not constrained by a common sense that has naturalized revenge.

La escena se nos ha vuelto cotidiana: una madre que llora a su hijo muerto en un enfrentamiento entre bandas, con la policía o con los cuerpos de seguridad. Los amigos que lloran, el padre, los hermanos... Hay una comunidad reunida en torno al cadáver, al hijo muerto, al amigo muerto, al hermano muerto. Parecen fáciles las palabras de venganza, que el dolor tome ese curso. No sólo fáciles, parecen —dicen algunos— “naturales”, y lo contrario suena como poco digno de un ser humano.

Esa “naturalidad” de la venganza obliga a que la pongamos frente al análisis de la experiencia. Máxime si en el corazón de los que lloran, o de nosotros que atestiguamos la escena o que lloramos también con ellos, está una experiencia otra, vivida por otra comunidad, hace ya casi dos milenios, en la que la muerte del amigo, del hermano o del hijo, no se resolvió en venganza. Por el contrario, esa comunidad afirmó el perdón, el perdón a los enemigos. ¿Es esa comunidad inhumana o sobrehumana de manera que su recuerdo haya de constreñirse a lo sobrenatural, para no pedir a esta otra comunidad un perdón semejante? ¿O podemos creer humano el perdón que ahí se vive y entonces puede proponerse a esta otra comunidad como una posibilidad abierta a su humanidad?

Habrá, pues, que analizar la “naturalidad” de la venganza. Frente a esos conocimientos “naturales” se nos impone volver al análisis, dejando por descontado el saber que nos habla de esa “naturalidad” para dejar que la cosa se manifieste por sí misma. ¿Qué ha pasado en esta comunidad humana que hoy llora a su muerto, violentamente asesinado? Esto

nos llevará a dar cuenta de su situación de duelo, que ha de diferenciarse de otras formas de duelo, como la muerte por enfermedad, por desgaste propio del sistema orgánico, por alguna desgracia. También en estos casos se habla curiosamente de “naturalidad”, pero aquí lo natural es asumir esa muerte, y no la venganza que anuncia nuevas muertes.

Lo propio del duelo que vive esta familia es que la muerte surgida por la violencia no es natural. Ha sido provocada, y en el cadáver no sólo se lee la ausencia de quien está muerto, sino que se siente también la presencia de quien lo mató. El cadáver no es por eso símbolo solamente de la vida que partió; no trae solamente los recuerdos de las experiencias vividas que apuntan hacia el pasado compartido, ni tampoco puramente signo presente de la ausencia, que ya no puede remitir a la sorpresa de la persona viva. El cadáver, aquí, remite también más allá: hacia los asesinos, y no sólo como elementos en la memoria de quienes pueden recordar el asesinato, sino también, y es lo que más tensiona en la experiencia, a los que pudiera encontrar en el futuro, “afuera”.

Este duelo remite a ese futuro, al encuentro que pudiera darse con el asesino, pues éste está “afuera”, en el ámbito común. Donde encontró a la víctima, donde la mató, también podría ser que se le encuentre mañana. El duelo no sólo remite al pasado convivido con el muerto, que hace de la muerte un reino de memoria, siempre marcada por la imposibilidad de subversión. Este pasado pesa porque lo vivido con el muerto tiene también ese momento en que alguien le quitó la vida. Se hace una unidad entre el futuro y el pasado, en el cuerpo presente del asesinado, en el dolor que sienten sus deudos. Es esa unidad la que parece que se da por supuesta, pasando por alto la problematicidad del cuerpo presente en el dolor de los deudos, para afirmar la “naturalidad” de la venganza. A esto, pasado, se sigue venganza, futuro. El análisis del duelo nos obliga a centrarnos entonces en el punto problemático

del presente para ver si esta unidad se cumple como propone el saber de lo “natural”.

Al describir el duelo, el cadáver queda en un lugar inalienable. Es una presencia que no puede ser reducida a una forma de aprehenderla: no es ni su memoria, ni una mera cosa, ni sólo un signo. Antes que ser todo esto, el cuerpo queda como el punto de remisión de todo esto. Puede ser el cuerpo recordado, evocado en una palabra, escondido en una caja, etc., pero sigue haciéndose presente como la fuente de todo esto. El cuerpo está ahí, en el fondo, haciendo presente, precisamente en esa forma de brutalidad que es más que la mera ausencia, a la persona a quien pertenece.

El cuerpo no es, entonces, un puro residuo de la persona. Es la persona haciéndose presente en esa forma que no permite acceso a lo que antes podía darse con ella. La rigidez del cuerpo no permite ya la soltura que permitía cuando la persona estaba viva, y esa rigidez se impone en el dolor de los deudos.

Y la rigidez se encuentra en todo cuerpo muerto. El duelo por el asesinado no deja, por eso, de tener un punto de contacto con otros duelos, incluso puede recurrirse al modelo del asesinato para describir otras experiencias de muerte “natural”, como puede ser el caso de una larga enfermedad o de un desastre natural, personificando a una divinidad o a la naturaleza como su asesino. Pero, en el caso del asesinato, esa rigidez está dando un valor preciso al acto de su asesino: en esa rigidez ha quedado marcado ese acto como definitivo. Ha sido por el acto del asesino que se ha perdido la soltura personal, que le permitiría rehacerse una manera de estar en la realidad y le ha quedado solamente ésta, la que ostenta en su cuerpo, como una herida que se ha quedado marcada en su piel y en sus órganos internos.

La vista del cuerpo asesinado causa por eso, como propone Adriana Cavarero en su *Horrorismo*, horror.¹ Es el grito que se queda ahogado en la garganta cuando se ve el extremo al que puede llegar la violencia humana. El grito ahogado reproduce la rigidez del cadáver, de un cadáver lacerado o tal vez destrozado con violencia, también en la experiencia de los deudos. No pueden hacer nada. Ni pueden resolver la herida que también a ellos les ha quedado rígida, indeleble. Podrían intentar olvidarla, pero no escamotear la rigidez del cadáver y lograr que vuelva a estar suelto. Lo rígido lacerado se impone obligando a bajar la cabeza, a cerrar u ocultar la mirada, a mirarlo con reto, pero sabiendo que nadie va a responder porque es irremediable lo que ha pasado ahí. Es una afrenta a la capacidad humana, porque se tiene que confesar impotente si quiere tomar en serio el cuerpo rígido de la persona sin vida y, en todo caso, olvidarla, reducirla a un aspecto exterior, a un número, a una estadística, a un recuerdo, a un motivo para algo más, si quiere levantarse y salir de ahí. Y es una afrenta que ha venido por la libertad de alguien más, de otro ser humano, que ha hecho mucho daño, al grado de destruir lo más propio de la humanidad.

Me parece que con esto podemos empezar a vislumbrar qué es lo que nos ha convencido de la “naturalidad” de la venganza. El problema para resolver la realidad a la que quedamos remitidos, en el cuerpo asesinado, a ese “más” de realidad de lo que parece presentarse en él.² ¿Qué más puede haber en la rigidez del cuerpo? Inmediatamente vienen ahí a hacerse presentes memoria, rabia, dolor, ausencias, presencias que no acaban de ser lo que antes eran, etc. Es un “más” que no se agota en la misma rigidez. El cuerpo rígido, en ese “más” que se nos está imponiendo en su realidad, exige tomar distancia en él, expandirlo más

1. Adriana Cavarero, *Horrorismo*, Anthropos-UAB, Barcelona, 2009. Ver especialmente pp. 24-40.
2. Con base en Xavier Zubiri, uso este “más” en el sentido de lo impuesto de suyo por el carácter de alteridad del cuerpo personal asesinado; Xavier Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980, pp. 114-123. En el “más” se impone la realidad como ámbito en el que se va realizando toda su respectividad por la que activamente está abriendo el mundo para quien está sentientemente en esa realidad, un mundo en el que está dándose su realidad personal y posibilitándose diversos modos en los que pueda definir libremente su estar.

allá de su imposibilitante rigidez, para poder intentar vivir más allá del cuerpo asesinado, trascendiéndolo, pero sin abandonarlo. Y es que el cuerpo asesinado sigue siendo real y exige respuesta; pide una vida que pueda resolverse sin negarlo, tomando en cuenta su alteridad de alguna manera, aunque no sea de la forma más plena; pero también, en su realidad, este mismo cuerpo asesinado denunciará esa falta de plenitud, recordando, en las formas que tome la vida en el “más” (porque habrá de tomar alguna, y ésta no será plena), que no ha podido recoger en esa forma toda su desbordante realidad.

En el “más” que impone el cuerpo asesinado, en su ámbito de realidad, aparecen también sus asesinos (lo habíamos dicho ya). Aparecen bajo la luz de la denuncia que el mismo cuerpo asesinado hace de su acción. Con su acción, ellos han cortado lo que en el cuerpo permitía la fluidez y daba la belleza que se disfrutaba en la vida. Tal vez fuera sólo la belleza de la esperanza, de poder esperar que alguien que hacía sufrir podía cambiar y dar una nueva cualidad a su cuerpo, de compasión, de ternura. En momentos, tal vez, se había atisbado en el cuerpo esa posibilidad o se había mantenido en esperanza y en deseo, porque el cuerpo denunciaba la fluidez de la vida. Pero ahora denuncia rigidez y son otros, sus asesinos, quienes han cortado esa fluidez y, con ella, la esperanza que podía haberse tenido. El que llora es un deudo, uno que guardaba esa esperanza y ese deseo de ver la fluidez de la vida capaz de realizarse en plenitud. Y ahora no puede mantener esa esperanza y ese deseo porque otros, los asesinos, la han arrancado del cuerpo.

De ahí que una posibilidad en el duelo sea la rabia. Es el sentimiento de que me ha sido arrebatado, con violencia y sin ningún derecho, algo que no podría ser el cuerpo del muerto y su vida, sino la esperanza y el deseo que en ella podría yo haber tenido. Cuando se personifica como asesina a la divinidad o a la naturaleza (para tomar en cuenta las muertes por enfermedad o por un desastre), se siente esa misma rabia. Y es que entonces la rabia no encuentra dirección, sino tal vez queda

sólo como una proyección en el ámbito de lo simbólico, pero en un ámbito abierto: el término no se alcanza o no se puede asegurar que se alcanza. Pero aquí, en el dolor del asesinato, la rabia puede encontrar destino. Estamos en el orden de la posibilidad, no de la naturalidad.

La persona en rabia propone una dirección: interpreta su propia realidad como causada, provocada por quien le ha arrebatado lo que consideraba suyo, es decir, la esperanza y el deseo que había puesto en la vida de quien fue asesinado. Y entonces elige dirigir su propia realidad en rabia hacia ése que es la causa de su situación, que la ha llevado a ese destino. Esa direccionalidad de la rabia ha de decidirla la persona dándose una manera propia de incorporarla, de prestarle su propio cuerpo para que encuentre camino. Y ahí es que puede surgir, construirse, realizarse alguna forma violenta de dirigirla, pero también una que se realice en no-violencia.

La rabia no exige necesariamente ser incorporada en violencia. Solamente resulta así cuando se constituye en una determinación de buscar satisfacción en la anulación de la causa de su pérdida. Puede ser una determinación impotente, que acumulará rabia en una violencia que no puede acabar de resolverse. Y de ahí puede entenderse que se sienta una cierta liberación en poder llevar adelante la violencia avizorada. Pero la misma violencia, la realidad de haber sido constituida como una determinación posible de la rabia, denuncia también la reducción que se tuvo que hacer para constituirla así: el asesino ya no es visto como persona, sino que se ha reducido a causa, y toda la experiencia y la situación vivida tiene que ser contada en un esquema de causas y efectos que toma la rigidez del mismo esquema de interpretación que se ha propuesto. Un esquema que, por decirlo así, refiere metafóricamente a la rigidez del mismo cuerpo asesinado. Es esa metáfora la que puede

interpretarse como una naturalidad necesaria, rígida, que vincula el cuerpo, la causa del asesinato, y el efecto necesario: la venganza.³

Reconocer aquí un esquema de interpretación nos ayuda a contestar al argumento de que la venganza ha de seguirse como algo “natural” y nos impone empezar a pensar críticamente en una “naturalización” de la violencia, que podría llevarnos a una sociología crítica. ¿No podría ser la supuesta “naturalidad” más bien la construcción y el reforzamiento de subjetividades violentas en sociedades concretas e históricas? ¿No tendríamos, acaso, que desconfiar de nuestras rápidas equiparaciones de rabia y violencia? ¿No tendríamos que cargar con responsabilidad la posibilidad de disociarlas de su automaticidad y de dar otra dirección a nuestra rabia, y no definirnos únicamente por la potencia o impotencia de resolverla en violencia?

Esto no quiere decir que la respuesta a estas preguntas venga fácilmente a nuestros labios o que las preguntas en sí mismas no generen resistencias en puntos muy concretos de nuestra intimidad. La construcción de subjetividades es una construcción en la intimidad, como parece ya haber sido demostrado por diversas sociologías contemporáneas, pero lo que está aquí en juego es si verdaderamente hemos de dar por “natural” y, por tanto, irrenunciable, el esquema en el que se ha construido esa subjetividad, o si tenemos que reconocer que, aun en sentimientos tan intensos e íntimos como la rabia, hay todavía una distancia crítica que la persona puede imponer, una responsabilidad por el diseño de su subjetividad y la posibilidad de rediseñarla o de iniciar otras direcciones que hayan de resolverse por nuevos caminos.

3. Sobre esta metafórica se construyen mitos de violencia fatídica como, en su versión moderna, podría ser el caso del *Hamlet* shakespeariano: “ser o no ser” el que venga al padre, matando al tío y pruebe así la rectitud de su naturaleza. Más que una tarea libremente escogida o un deber resultado de la convención social, el de Hamlet es un mandato de la “naturaleza” filial que lo define como hijo y resulta irresistible.

Habíamos dicho que la rabia era una posibilidad que se había abierto en el “más” del cuerpo asesinado. Y es en ese mismo ámbito de posibilidades, que se abre desde el cuerpo asesinado, donde ha podido determinarse en una dirección violenta. ¿Qué “más” está pudiendo abrirse en el ámbito de ese mismo cuerpo, donde aparecen sus asesinos? No es una pregunta que convenga responderse como en una mostración de posibilidades neutras. Pero es que, como hemos visto en el caso de la violencia, ésta implica ya cargar de alguna manera con la realidad del asesino y modificar con ello, también, el contexto en el que queda y se interpreta el cuerpo del asesinado.

En la violencia, el asesino es convertido en causa, anulable para evitar tales efectos. Y el cuerpo del asesinado es convertido, precisamente, en uno de estos efectos. Uno más, entre otros cuerpos. Pierde su unicidad y queda reducido a ser proyectado como otro posible cuerpo asesinado en el futuro, por la misma causa. No extraña, por esto, que las justificaciones de la violencia, cuando quieren hacerse legales, hayan de recurrir a argumentaciones de “protección de la sociedad”, donde el asesino, el que ostenta esta conducta o estas características (físicas, de raza, de cultura, nivel social, de género, etc.), puede ser causa de efectos nocivos como éstos. El esquema de las causas y los efectos se impone así como la forma de la ley que pretende justificar la eliminación de la causa por medios violentos. Es un esquema en el que entendemos la protección general y, así, la “naturalización” de la violencia ayuda a “naturalizar” también esta interpretación, porque sostiene la misma reducción de los procesos personales a procesos de causas y efectos.

Sin embargo, con este esquema hemos rigidizado también la realidad de las personas y de nuestras relaciones. El asesino aparece en el esquema ya rigidizado, convertido en causa de un sistema mecánico, incluyendo sus características personales como rasgos rígidos en los que se encuadra la realidad de otras personas. La sociedad que se va construyendo ahí y las subjetividades que en ellas se forman se com-

prenden con esa misma rigidez y la van estableciendo en sus comportamientos, en sus formas de tratar a los otros y en el modo de justificar sus actuaciones. Es el camino de la “naturalización” de la violencia, ya no únicamente como un argumento de un sujeto para justificar sus propias acciones, sino como un modo de construir un cuerpo social con posibilidades recortadas a la medida de un esquema que rigidiza, a la vez que pretende ser el único esquema seguro, confiable, para proteger la vida de las personas en sociedad. El esquema está constituido en realidad social, y es esa realidad la que está pidiendo ser confirmada en la confianza de las personas al comprenderse en función de él. Se definen ahí las direcciones que toman, ya no sólo las rabias, sino también los miedos y las seguridades. Se van definiendo en los trazos rígidos con los que el esquema pretende hacer comprender las relaciones sociales.

Pero se trata, precisamente, de una pretensión y, por ello, está pidiendo confiarse a ella a quien ha sufrido el asesinato de aquellos a quienes ama. La pretensión funciona sólo cuando se da el compromiso de creer en lo que anuncia. Por ello, en el ámbito del “más” del cuerpo asesinado —y nadie puede dudar de que ha habido ya demasiados cuerpos en nuestra historia— este esquema y el compromiso (explícito o tácito) con la pretensión de esa construcción social es una posibilidad. Y una que, tal vez, hemos seguido a pie juntillas, sin cuestionarla suficientemente. Pero no se nos oculta la pregunta, abierta precisamente en el carácter de pretensión con su petición de confianza y compromiso, de si no será posible construir en otra dirección y hacer posible algo diferente en el “más” del cuerpo asesinado, donde está imponiéndose también el dolor de los deudos. Hay una respuesta en la historia a esa pregunta, que ha resultado desafiante de aquella pretensión y el compromiso: el perdón. Habrá que analizarla concretamente para tratar de comprender qué propone en el fondo y no considerarla (como cuando se quiere mantener el compromiso aun en la evidencia de su contradicción) como realización privada, decidida y realizada “interiormente” en el fuero personal, sino también como realidad que trasciende y trastoca

la realización social acostumbrada. Es eso lo que nos permitiría saber que no estamos en el ámbito de lo inhumano o de lo suprahumano, sino de una posibilidad de la realidad humana que podemos realizar y comprometernos a realizar.

Decía que en el ámbito del “más” del cuerpo asesinado están presentes sus asesinos. Pero la suya no es meramente la presencia de la causa de la muerte, sino la presencia de otro ser humano. Otros seres humanos están presentes en su realidad. El cuerpo del asesinado remite a ellos y no meramente a su acción, a la que carga de valor criminal. El cuerpo del asesinado los denuncia, pero no solamente los acusa como asesinos, sino que denuncia en su humanidad el giro que hemos descrito anteriormente para la violencia, la interpretación de la vida en ese esquema de causas y de efectos, en el cual para alcanzar un efecto se ha de provocar o anular una causa. Así, el cuerpo del asesinado no solamente los denuncia, sino que también les denuncia lo que en su propia vida ha pasado. Han asentido con esa interpretación, se han prestado a esa construcción, y así han decidido resolver su vida en violencia y convertirse en asesinos.

El cuerpo del asesinado no hace por sí, con esto, un juicio moral. Es más bien que él mismo se convierte o queda convertido en el fundamento de ese juicio moral que se yergue sobre el asesino. El cuerpo es la denuncia de esa vida que lo ha asesinado. Y esa denuncia está también en el ámbito que abre su cuerpo y cumple su papel en el dolor de los deudos. A los deudos les duele lo que se denuncia, les duele que haya habido no sólo el asesinato sino esa vida que se denuncia. Si esa vida es reducida a causa en la persona del asesino, el deudo seguirá también el camino de violencia que hemos descrito antes. Pero es ahí donde entra la otra posibilidad. La vida denunciada no es únicamente la de esta persona, sino un esquema, un modo de vivir, una manera de construir subjetividades y, con ellas, un cuerpo social. Y, entonces, no es solamente un asesino, sino la posibilidad del asesinato, de conver-

tirse en asesino, lo que se denuncia como posibilidad también para el deudo. En el cuerpo del asesinado el deudo puede sentir el destino que marca seguir una posibilidad así, y constituirse a sí mismo en un modo de vivir no queriendo conceder su vida a ese destino. Es la distancia crítica por la que preguntamos antes: ¿es posible resistir la naturalidad de la violencia? ¿Es posible no quererla?

En esta situación es donde se muestra la distancia de la persona respecto de los esquemas sociales y subjetivos en que pueda encontrarse. Es la distancia de la persona real respecto de todos los modos de ser persona que podría haber tomado o podría tomar. Es la distancia que se impone como la vigilancia constante del estarse conociendo a sí mismo, o más todavía, de estarse definiendo todo el tiempo, haciéndose cargo de la dirección que tome su querer. En el cuerpo del asesinado el deudo puede sentir la noticia de ese otro destino que no está determinado por el esquema mecánico de las causas y efectos y que abre una posibilidad inédita que empieza por no querer que la vida se resuelva en ese destino violento. No deja de sentir la rabia, pero quiere dejarla abierta a otra posibilidad, cerrándole los caminos para determinarse en violencia. Y es un dejar abierto que hay que determinar, inventar, revisar constantemente frente al esquema, cuando se ha vivido demasiado tiempo en un esquema violento y se nos ha definido en esa violencia la subjetividad. Tal vez otros esquemas harían más fácil esa determinación y menos imperativas la invención y la revisión.

No es que se trate de un proceso únicamente negativo ni tampoco individual. Hay apoyos también en la realidad del duelo que dan soporte a esta elección, así como había otras formas que podrían apoyar la resolución violenta. El dolor que el deudo siente en el cuerpo del asesinado no solamente le habla de la vida que no quiere, sino que también le trae memoria de la vida que sí ha querido. Antes hemos hablado de la esperanza arrebatada con el asesinato, del deseo de que la vida de aquella persona tuviera la fluidez para encontrar esa plenitud. Es ése

un camino que el deudo inició hace tiempo, con el mismo asesinado, y mucho dependerá de la profundidad que haya podido alcanzar en ese camino y en ese deseo el que pueda determinarse en la posibilidad del perdón y contra la violencia.

Si el deseo se ha empequeñecido, porque se ha pensado constantemente en el esquema de las causas y los efectos, buscando anular estorbos al tiempo que se promueven las causas, el deseo ha pasado de ser expresión de una esperanza a ser únicamente interpretado en una red mecánica donde la persona de quien se deseaba plenitud queda como mera constructora de resultados, de logros que pueden prefijarse y calcularse en la red. Ahí la muerte de la persona podría reducirse incluso a una interpretación en la que se considera a ella misma causa de su propia perdición. Tal vez no se resolvería en violencia contra el asesino, pero sí en un juicio de condena contra quien no puede ya defenderse, y tomar así el lugar de juez definitivo.

Pero la esperanza pone al deseo en otro fundamento: el deseo en la esperanza es deseo en la libertad de una persona para que sea ella misma quien haga posible la plenitud que se desea en libertad. No es un deseo calculado, de logros previstos, porque lo que se desea es una plenitud que la otra persona realiza por sí misma, dándose ella misma los fines y encontrando por sí los medios para caminar en esa plenitud. Es esa fluidez la que se espera en la persona, cuando se desea con fundamento en la esperanza. Y si es ése el deseo cultivado, aunque el asesinato ciertamente arrebató a la persona esa soltura y puede hacer de la rabia algo todavía más fuerte que en el caso de quien no desea en esperanza, también se ha cultivado la fuerza de lo que se deseaba: esa vida de plenitud libre, de no reducción a causas y efectos, de apertura a la vida que se ha querido con ella. Y ese deseo mantiene la realidad de esa vida querida, cultivada en el deseo, en la esperanza que todavía llama en el dolor cuando se está ante el cuerpo asesinado. Llama también a realizar esa vida en el cuerpo del deudo, que carga con ello el

cuerpo asesinado en su propio cuerpo, con su denuncia del asesinato, de la lógica que a esto ha llevado, y con la esperanza de que haya una libertad que reivindique que esa vida que se deseaba con la otra persona es posible.

El llamado de esa vida querida es de esas realidades que no se presentan a manera de una objetividad, ni siquiera a manera del proyecto. Más bien es la realidad de una insistencia, como dice John Caputo,⁴ de un acontecimiento que se anuncia como por venir, si alguien quiere atender a su llamada y prestar su propia vida y libertad para realizarlo. El acontecimiento llama, insiste desde la rigidez del cuerpo asesinado abriendo la posibilidad de que no sea ni reducido ni olvidado, sino sostenido en la denuncia de su asesinato y también en la esperanza de que se cumpla lo que en su vida se deseó cumplir. El por venir del acontecimiento es así respuesta al asesinado y no sólo a él, sino a quienes con él desearon su plenitud. No responde de acuerdo con el mérito del asesinado, sino que pide la libertad de quien puede desear responder por la vida que le faltó llenar, que le faltó cumplir por el asesinato y por lo que pudo haber clausurado posibilidades todavía en su vida. En el ámbito del deseo libre se encuentran las personas que sostuvieron también con su vida, con su deseo o con su ayuda, la vida del asesinado; quienes desde su nacimiento y en su disposición para ayudarle se movieron en la dirección de su plenitud, tal vez implícita pero realmente. Y en ese ámbito que abre ese deseo libre también cabe el asesino, y también puede quererse, si así se determina el deseo, para él esa plenitud de una vida que no se guíe por la lógica que llevó a asesinar. La inclusión del asesino no aminora la denuncia, pero le da la dirección que pretende el deseo: conversión, reconciliación, plenitud de su propia vida personal.

4. John Caputo, *The Insistence of God*, Indiana University Press, Bloomington, 2013. Ver especialmente el capítulo 2 "The Insistence of God", pp. 24-38.

También estos deseos y estas direcciones van tomando cuerpo en la sociedad. También ahí van formándose esquemas, en signos, palabras, rituales, en los que las personas están incluidas y se va formando su subjetividad, disponiéndose para desear en esa esperanza y cultivarse ahí. Ninguno de estos esquemas puede realizar por sí algo más que fortalecer la capacidad de responder a esta llamada. La llamada será respondida personalmente, y no sólo como responsabilidad general en caso de violencia. Allá, el esquema impuso una lógica y esa lógica pedía sumisión, confiarse en las causas y efectos como el esquema en el que podía comprenderse una sociedad que pretendía protección. Pasada la reducción, la lógica se imponía con la frialdad de la certeza y nuestros sentimientos de miedo y seguridad, que hacen resistencia a las otras posibilidades (como el perdón), venían de haber asumido esa certeza como fuerza conformadora de la vida. Aquí, en el perdón, no es una lógica lo que se impone —aunque no sea irracional comprender que se puede fundar el deseo en la esperanza, en la libertad de una persona, la otra persona, la mía tomando esa dirección— seguir esta dirección sólo es posible entregándose libremente a lo que esa esperanza sostiene, al deseo, sin la garantía de la certeza.

Aquí no hay reducción, porque el cuerpo del asesinado no se convierte ni en garantía de lo que se desea ni únicamente en su motor. Es el deseo el que sostiene al cuerpo del asesinado en su denuncia. Y es el mismo deseo el que sostiene que ha de ser posible reivindicar que, en el cuerpo del asesinado, también había esa otra posibilidad de plenitud. Y creer que tal vez la puede seguir habiendo. Esta última expresión puede sonar desaconsejable y desproporcionada, pero sólo lo es si damos por cierto que conocemos completamente lo que es posible a la persona, es decir, que conocemos enteramente lo que en verdad puede ser una persona en su plenitud. Pero es una plenitud que tendría que suponer que tenemos delante de los ojos al universo de las personas y que, de cada una, conocemos la figura y los límites de su libertad, como mirándola desde la eternidad. Pero hay que reconocer que es esto lo

que es un despropósito. No podemos conocer con una certeza tal las posibilidades de la libertad personal, porque es propio de la libertad darse a conocer sólo en cuanto se revela.

Sólo conozco a la persona que desea, cuando revela su deseo, y no puedo conocer los límites de su poder para realizar libremente su deseo, sino en tanto ella misma revela esos límites. Eso es lo que ha pasado con el asesinado. Sí, en su cuerpo rígido quedan revelados los límites de su persona. Pero no pasa lo mismo con los límites de quien lo carga en su dolor y puede también cargarlo en su deseo fundado en esperanza. También a esta persona la conozco en su revelación, conforme carga su propia pena y conforme está dando con su vida, con su cuerpo, una forma en que realiza ese deseo, en los frutos del deseo (aunque pueda vivirse como frustrado) y en los símbolos del deseo. Abre ahí un espacio donde su revelación pueda ser también llamado a la revelación de otra persona, de alguien más, que pueda unirse en su libertad a ese deseo, y pueda realizar lo que la primera, la que la convoca, podría sospechar imposible para sí. Los símbolos convocan, en eso está su esencia, nos recuerda Zubiri, y convocan a las personas a que se revelen unidas en realización en un mismo deseo: a vivirse en co-volición.⁵ La persona puede revelar, entonces, realizándose en su propio deseo, que confía que haya otros, otras, que puedan realizar con ella su deseo, o incluso trascenderlo en un deseo mayor al que ella ha podido formular. Tal vez haya otro, otra, convocados que puedan hacerse presentes y puedan, quizá, en su libertad, acoger los límites de la nuestra. Así, podría revelarnos a quien no conocemos, pero podemos esperar; a quien pueda acogernos en nuestra doliente y nuestra asesinada realidad, para darnos, en su libertad, un lugar, un tiempo, una oportunidad. En el cuerpo del asesinado y en el dolor de sus deudos ésta puede ser, aunque tal vez definitiva, nuestra humana, y demasiado humana, posibilidad.

5. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007, p. 285.

BIBLIOGRAFÍA

Caputo, John, *The Insistence of God*, Indiana University Press, Bloomington, 2013.

Cavarero, Adriana, *Horrorismo*, Anthropos-UAM, Barcelona, 2009.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1980.

_____, *Sobre el Hombre*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2007.

El club

DR. LUIS GARCÍA ORSO, SJ*

Al inicio de la película vemos la figura de un hombre, en un atardecer en la playa, que entrena a un perro con una larga vara y la piel de alguna presa. Luego, en una casa, cuatro hombres ya entrados en años y una mujer, sentados alrededor de la mesa, conviven en paz y familiarmente. Nuestros personajes salen a distraerse viendo de lejos una carrera de galgos en una explanada en el campo. Sabremos después que estamos en un pequeño pueblo costero de Chile. La aparente tranquilidad del ambiente es interrumpida luego y para siempre por la llegada a la casa de un sacerdote enviado por sus superiores a reparar sus graves abusos sexuales, e inmediatamente después, también por los gritos de un hombre indigente que grita a la entrada que fue violado de niño. Después, las confesiones van emergiendo en pedazos, con un sacerdote más joven que llega para confrontar la situación de vida del grupo.



Los espectadores sabremos entonces que los cuatro habitantes de la casa son sacerdotes que han cometido pecados de pederastia y de robo de bebés, y que se hallan ahí, cuidados por la mujer consagrada,

* Profesor de la UIA, miembro de SIGNIS México, OCLACC y del Consejo Editorial Jesuitas de México.
Email: lgorso@jesuits.net

para hacer oración y penitencia, buscar arrepentimiento y perdón, y no aparecer en público en la Iglesia y en la sociedad. En esa casa de retiro ellos entran y salen, y nosotros junto con ellos, como si se nos permitiera estar ahí, de testigos, sin hacernos notar pero incómodos. No vemos en qué consiste tal “oración y penitencia” cuando los personajes se distraen viendo carreras de galgos. Tampoco alcanzamos a comprender si hay arrepentimiento de sus delitos cuando escuchamos sus justificaciones. El tradicional y hermoso canto del “Adoro Te devote” hace aún más irónica nuestra desazón. La frágil y pecadora condición humana se va revelando en medio de nosotros y, con ella, preguntas, cuestionamientos, reclamos, falta de respuestas, que brotan de realidades tan hondas y serias en que hay víctimas inocentes, y silencios de la Iglesia, y desconcierto, y necesidad de volver a la verdad y al sentido de lo que se vive.

Un tema tan delicado y grave dentro de la Iglesia —y muy particularmente la chilena—, es expuesto a los ojos del espectador casi como un documental, en un intento transparente y áspero, realista y crudo, incómodo siempre, por acercarnos a la intimidad de las víctimas y de los victimarios, y palpar algo de lo que viven unos y otros, de lo que guardan en su interior, de lo que ni ellos ni menos nosotros alcanzamos a comprender, en hechos tan desgraciados y deplorables. Con un guion y una dirección magistrales, el chileno Pablo Larraín nos confina a ese mismo encierro, a la tensa rutina diaria, a las confrontaciones directas y explícitas aun sobre actos sexuales, a las explicaciones que cada uno da de su conducta, a la conciencia o inconciencia en que se vive, a la experiencia de Dios que cada uno expresa, a las heridas siempre abiertas que supuran rabia y necesidad de misericordia.

Los actos de cada ser humano —y en esta historia, de sacerdotes— tienen consecuencias y apelan a la responsabilidad. Si hay daños sobre la vida de otros, hay víctimas, y a éstas se les debe atención, escucha, reparación, justicia, amor. En la película, uno de los protagonistas,

extraño y tierno, es una víctima que sufre y pide ser escuchada, y sólo recibe seguir siendo más víctima. El final apela a vivir como buen samaritano hacia el hombre caído; escena amargamente irónica y cruel, porque la compasión es una gracia que se ofrece y se acoge y no —como aquí— una obligación que se impone.

La película ha ganado una docena de reconocimientos internacionales, entre ellos el gran premio del jurado de Berlín 2015. La experiencia enorme, perturbadora, confrontante, que logra esta historia está arropada por una fotografía perfecta de tonos azulados, fríos, tenebrosos; por la música nostálgica y desgarrada del chelo en la suite de Britten; por las admirables actuaciones de todo el reparto, y por la figura de galgos de carreras y su entrenamiento, agudo y agresivo símbolo de los niños engañados, violentados y abusados.

Una realidad en la Iglesia que no se puede ocultar más, una necesidad de reparación que no se logra dar del todo, unas heridas que gritan por la salvación. Todos estamos ahí.

¿Estado de excepción permanente? El inquietante desmoronamiento de los derechos civiles y políticos en México¹

DR. DAVID VELASCO YÁÑEZ, SJ*

En ninguna parte del territorio nacional se han derogado los derechos reconocidos por el Pacto.²

Resumen. Velasco, David. *¿Estado de excepción permanente? El inquietante desmoronamiento de los derechos civiles y políticos en México*. El presente artículo forma parte del proyecto de investigación “El campo de las y los defensores de Derechos Humanos en México” que analiza los exámenes hechos a México por distintos comités de las convenciones y los pactos del Sistema de Naciones Unidas desde la teoría general de los campos de Pierre Bourdieu. En artículos anteriores se revisaron las problemáticas específicas respecto al cumplimiento de diversos Derechos Humanos, en este trabajo se estudian tanto las evaluaciones que realiza el Comité de Derechos Humanos de la ONU (CDH) —encargado de examinar el cumplimiento del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP)— como los informes presentados ante éste por el Estado



* Profesor del ITESO. Email: dvelasco@iteso.mx

Con la colaboración de Diana Laura Zárate Rosales, Denisse Montiel Flores, Clara María de Alba de la Peña y Daniela Záizar Pérez, estudiantes de Relaciones Internacionales; Laura Celeste Ortiz Ramos, alumna de la Maestría en Cooperación Internacional y ONG, Universidad París 13 Sorbonne Cité, y Belinda Guadalupe Camarena Vázquez, abogada de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

1. Actualmente, finales del 2016 y principios del 2017, está por aprobarse la ley reglamentaria del artículo 29 de la constitución sobre el estado de excepción para facilitar las facultades del presidente de la república sobre la materia; además, ante la exigencia de los militares, se discute una Ley de Seguridad Interior que legalizaría lo que actualmente es ilegal: que un soldado sea policía, lo cual consolidaría la militarización del país.
2. Gobierno Federal, Respuestas a la lista de cuestiones (ccpr/c/mex/q/5); respuesta a la pregunta 9.

mexicano. Los resultados de la evaluación de dicho Comité constatan que el Estado mexicano no cumple los Derechos Humanos que integran el Pacto, lo que pone en entredicho su compromiso con todos los pactos y tratados internacionales que ha firmado y obliga a cuestionar si México está viviendo en un estado de excepción no reconocido formalmente.

Abstract. Velasco, David. *Permanent State of Emergency? The Disturbing Erosion of Human Rights in Mexico*. This article forms part of the research project “The Field of Human Rights Defenders in Mexico”, which analyzes the examinations that Mexico has undergone at the hands of different committees of the conventions and covenants of the United Nations Systems. The analysis is based on Pierre Bourdieu’s general field theory. Earlier articles addressed the specific issues of compliance with different Human Rights; this one looks at the evaluations conducted by the UN Human Rights Committee (HRC) —responsible for assessing compliance with the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR)— as well as the reports submitted to this committee by the Mexican State. The results of the Committee’s evaluation show that the Mexican State does not comply with the Human Rights set forth in the Covenant, which raises serious doubts about its commitment to all the international covenants and treaties that it has signed; it also raises the question of whether Mexico is undergoing a state of exception that has not been formally recognized.

INTRODUCCIÓN

El ejercicio de analizar los exámenes a México por parte de los comités de las convenciones y los pactos da por resultado que se le reprueba por no cumplir los aspectos más fundamentales de la protección y garantía de los derechos humanos (DH). Además, al analizar el examen del Comité de Derechos Humanos de la ONU (CDH-ONU) —que también se conoce como Comité de los Derechos Civiles y Políticos (CCPR, por sus siglas en inglés)—, encargado de examinar a los Estados parte sobre el cumplimiento del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), encontramos una nueva reprobación que nos hace cuestionarnos, como los mismos expertos llegan a preguntar a la delegación mexicana, si se han suspendido temporalmente los DH en algunas regiones del país. Constatamos que no se ha hecho una de-

claración formal de estado de excepción, dado que no se cumple con los requisitos legales tanto de la legislación interior como del derecho internacional de los derechos humanos (DIDH).

La acumulación de homicidios dolosos, así como ejecuciones extrajudiciales,³ feminicidios, tráfico de migrantes, en especial de mujeres y niñas, desapariciones forzadas y uso desproporcionado de la fuerza por parte de las policías, el ejército y la marina y, además, la normalización de la represión contra defensores y defensoras de los derechos humanos (DDH), los efectos negativos de las reformas estructurales y hasta leyes que legalizan el despojo, como la Ley de Zonas Económicas Especiales,⁴ obliga a cuestionar la forma en la que el Estado mexicano se somete a un examen sobre el grado de cumplimiento de sus obligaciones al firmar y ratificar el PIDCP.

En el análisis de los exámenes de otros comités hemos destacado el papel de la delegación oficial, las organizaciones de la sociedad civil y las recomendaciones de los comités, subrayamos también la relevancia de los informes sombra, porque dan a conocer una visión muy diferente de la del informe oficial y dan los elementos para que los comités precisen y exijan el cumplimiento de sus recomendaciones, muchas de ellas verdaderamente reiterativas, todo con el ánimo de colaboración del sistema de la ONU para ayudar al Estado mexicano a fortalecer las capacidades institucionales que le permitan cumplir sus compromisos firmados y ratificados.

Pero el caso del PIDCP resulta sorprendente. No sólo porque estamos ante un pacto que concentra un conjunto de derechos fundamentales cuya violación favorece la violación de otros muchos derechos, co-

3. CNDH, Recomendación No. 4VG/2016. Informe Tanhuato, Michoacán, agosto 2016.

4. Publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 1 de junio de 2016.

menzando por el derecho a la vida (Art. 6), que es inderogable,⁵ o el derecho de libre determinación, por el que todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales (Art. 1); por el artículo 2, los Estados se comprometen a respetar y garantizar todos los derechos reconocidos en el PIDCP; el artículo 7 garantiza que nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes; por el artículo 8, nadie estará sometido a esclavitud. La esclavitud y la trata de esclavos estarán prohibidas en todas sus formas. El artículo 9 señala: *Todo individuo tiene derecho a la libertad y a la seguridad personales. Nadie podrá ser sometido a detención o prisión arbitrarias. Nadie podrá ser privado de su libertad, salvo por las causas fijadas por ley y con arreglo al procedimiento establecido en ésta.*⁶ Otros artículos del PIDCP son igualmente fundamentales, como que nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones y que toda persona tiene derecho a la libertad de expresión, según el artículo 19; derechos básicos como el derecho de reunión (Art. 21) o la libre asociación (Art. 22), los derechos de los niños (Art. 24), o el derecho a la no discriminación (Art. 26).

El conjunto de gravísimas violaciones a los derechos humanos (VDH) que hemos señalado anteriormente, no sólo pone en entredicho el compromiso de México con el PIDCP y con todos los pactos y tratados internacionales de DH firmados por el Estado. Cuestiona la viabilidad misma del pleno respeto de todos los DH para todos y todas. Pero, además, da pie a considerar la posibilidad de que el actual presidente y los anteriores sean denunciados ante la Corte Penal Internacional por la comisión de delitos de lesa humanidad.⁷

5. Christof Heyns, *Informe del Relator Especial sobre las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias acerca del seguimiento de su misión a México*, 2016. Las direcciones de los documentos electrónicos se encuentran al final del artículo en las Fuentes documentales.

6. Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, *Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos*, 16 de diciembre de 1976.

7. Open Society Foundations, *Atrocidades innegables. Confrontando crímenes de lesa humanidad en México*, 2016.

Este conjunto de derechos, en mayor o menor medida, está siendo violentado sistemáticamente en México. Las listas que crecen de manera permanente de homicidios dolosos, de desapariciones forzadas, de práctica generalizada de la tortura y los malos tratos, humillantes o degradantes, los feminicidios, las ejecuciones extrajudiciales, la represión violenta de protestas y manifestaciones, en particular contra los maestros que cuestionan la reforma educativa y su linchamiento mediático, así como la represión de protestas de los pueblos indígenas contra el despojo, toda esta situación constituye la crisis humanitaria en materia de DH.

En este ejercicio de análisis seguimos la propuesta teórico-metodológica de Pierre Bourdieu, en particular su teoría general de los campos, que nos permite una aproximación al proceso de examinación a México por parte del CDH-ONU que, en la Lista de Cuestiones que envía al Estado mexicano, pregunta si hay alguna declaración de estado de excepción para alguna región. En las propuestas de preguntas que hacen organizaciones de la sociedad civil hay alguna pregunta en torno a la militarización de la seguridad pública, pero ninguna hace explícita la pregunta por el estado de excepción.

LA POSTURA DEL COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS DE NACIONES UNIDAS

El CDH-ONU es el órgano encargado de llevar a cabo el proceso de examinación de los Estados parte sobre el cumplimiento de las obligaciones contraídas al ratificar el PIDCP. Está integrado por un grupo interdisciplinario de 18 miembros de diferentes países,⁸ los cuales son

8. Yadh Ben Achour de Túnez, Lazhari Bouzid de Argelia, Sarah Cleveland de Estados Unidos, Olivier de Frouville de Francia, Ahmad Amin Fathalla de Egipto, Yuji Iwasawa de Japón, Ivana Jelic de Montenegro, Duncan Laki Muhumuza de Uganda, Phontini Pazartzis de Grecia, Mauro Politi de Italia, Nigel Rodley de Reino Unido, Víctor Manuel Rodríguez Rescia de Costa Rica, Fabián Omar Salviolo de Argentina, Dheerujall B. Seetulsingh de Mauritania, Anja Seibert-Fohr de Alemania, Yuval Shany de Israel, Konstantine Vardzelashvili de Georgia, y Margo Waterval de Surinam.

denominados “expertos”. Estas personas son elegidas por su experiencia y conocimiento en el tema, y al ser sus trayectorias muy diferentes, este proceso de evaluación se ve sumamente enriquecido, ya que el perfil de los miembros de este órgano influye mucho en los cuestionamientos, observaciones y recomendaciones que hacen a los Estados parte al momento de evaluarlos.

Este proceso de evaluación por parte del Comité comienza con la presentación de un informe inicial por parte del Estado, en el cual se establece información básica sobre el país para que el Comité conozca el funcionamiento y organización del Estado, lo cual es clave para entender las principales problemáticas que enfrenta en torno a los derechos consagrados en este instrumento. En su informe, el Estado parte enumera todas y cada una de las medidas que ha tomado para garantizar que todos los derechos reconocidos en el Pacto se respeten, así como los progresos que se han logrado como consecuencia de la instrumentación de esas medidas.

Posteriormente, el Comité evalúa la información proporcionada por el Estado y los informes enviados por las organizaciones de la sociedad civil; con esta base, elabora la Lista de Cuestiones, documento en el que se plasman las principales preguntas y preocupaciones respecto a un derecho específico, y le solicita al Estado parte que envíe información respecto a una situación en particular en un plazo determinado. En consecuencia, el Estado envía las respuestas a las cuestiones que fueron planteadas por el Comité, aunque es importante señalar que, en el caso mexicano, el Estado no sólo no envía las respuestas dentro del plazo establecido, sino que, además, omite responder a algunas preguntas clave, debido a que no tiene información al respecto o porque ha incumplido sus obligaciones relacionadas con ese derecho, razón por la cual el Comité, por medio de la Relatoría Especial de Seguimiento de las Observaciones Finales del CDH, se ve en la necesidad de enviar escritos al Estado mexicano para que envíe información sobre las pre-

guntas que omitió contestar; tal como ocurrió en el último periodo de evaluación, en el que, ante la falta de respuesta de algunas cuestiones planteadas por los expertos, la Relatora se vio en la necesidad de enviar durante tres años consecutivos diversas cartas en las que le recordaba al Estado que no había contestado esas preguntas y le solicitaba que lo hiciera. Posteriormente, representantes del Estado, de la sociedad civil y los miembros del Comité se reúnen con el fin de aclarar algunas cuestiones, y es durante estas sesiones cuando sus miembros plantean sus principales preocupaciones y realizan diversos cuestionamientos, los cuales, en su mayoría, son recogidos por la información proporcionada por la sociedad civil. Finalmente, después de estas sesiones, este órgano elabora un informe, en donde se plasman sus observaciones finales, así como las recomendaciones, las cuales deben ser acatadas por el Estado parte examinado.

En los dos últimos procesos de evaluación a los que se sometió México se destacó que los problemas más relevantes versan sobre la militarización, la violencia cometida contra las mujeres, las desapariciones forzadas, los actos de tortura y malos tratos, la situación de violencia e inseguridad a la que se enfrentan los/as DDH y los periodistas, y la falta de consulta a los pueblos indígenas; problemáticas que en su mayoría han sido abordadas en otros artículos, por lo que nos interesa centrarnos en otra problemática de suma relevancia, la del estado de excepción en México, situación que se encuentra regulada en el artículo 4º del PIDCP y que a la letra dice:

1. En situaciones excepcionales que pongan en peligro la vida de la nación y cuya existencia haya sido proclamada oficialmente, los Estados Parte en el presente Pacto podrán adoptar disposiciones que, en la medida estrictamente limitada a las exigencias de la situación, suspendan las obligaciones contraídas en virtud de este Pacto, siempre que tales disposiciones no sean incompatibles con las demás obligaciones que les impone el derecho in-

ternacional y no entrañen discriminación alguna fundada únicamente en motivos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social.

2. La disposición precedente no autoriza suspensión alguna de los artículos 6, 7, 8 (párrafos 1 y 2), 11, 15, 16 y 18.

3. Todo Estado Parte en el presente Pacto que haga uso del derecho de suspensión deberá informar inmediatamente a los demás Estados Parte en el presente Pacto, por conducto del Secretario General de las Naciones Unidas, de las disposiciones cuya aplicación haya suspendido y de los motivos que hayan suscitado la suspensión. Se hará una nueva comunicación por el mismo conducto en la fecha en que se haya dado por terminada tal suspensión.⁹

La observación general 29 emitida por el Comité establece las situaciones y los términos en las que puede invocarse, la forma y los derechos que no pueden ser restringidos durante el tiempo que dure este estado excepcional, como el derecho a la vida, a un trato digno, la libertad de expresión, de asociación y reunión pacífica, a no sufrir tortura o malos tratos, entre otros. En concordancia, diversos relatores especiales como el de ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias; el de derecho a la libertad de expresión y el relator sobre libertad de asociación y reunión pacífica, han recordado la obligación que tienen los Estados que han declarado el estado de excepción de garantizar la permanencia de estos derechos.

Es importante señalar que este mecanismo sólo puede aplicarse en un territorio del país o en toda la nación de manera temporal y excepcional. Es decir, debe tratarse de una situación tan grave que “ponga en peligro la vida de la nación”.¹⁰ También es necesario que el país reconozca que ha entrado en ese estado y que le haga saber al Comité el motivo y la duración del mismo. En esta misma línea, según la obser-

9. AG, “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”, 1966.

10. ACNUR, *Observación general 29. Estados de Emergencia*, 2001, p. 3.

vación general 29 “durante un conflicto armado, ya sea internacional o no internacional, son aplicables las normas del derecho internacional humanitario, que contribuyen, junto con las disposiciones del artículo 4 y del párrafo 1 del artículo 5 del Pacto, a impedir el abuso de las facultades excepcionales del Estado”.¹¹

El Comité ha expresado en diversas ocasiones su preocupación porque parece que algunos Estados, como México, han aplicado esta disposición y suspendido garantías sin hacerlo de manera oficial y sin cumplir los requisitos para ello. Por eso, en la Lista de Cuestiones previa a la presentación del quinto informe del Estado mexicano, el Comité preguntó: “¿En algún lugar del territorio del Estado parte los derechos reconocidos por el Pacto se han visto derogados?”¹² De igual forma, le solicitaron que, a la luz de la participación de las fuerzas armadas en el combate al crimen organizado, informaran “sobre las medidas legislativas y de otra índole que habían sido tomadas para asegurar la subordinación de las fuerzas armadas a las autoridades civiles; sobre cómo se asegura en la práctica el respeto a los derechos y garantías previstos en el Pacto, la Constitución y las leyes; si existe un plazo programado para retirar a las fuerzas armadas de la lucha contra el crimen organizado y cómo se está reforzando a las fuerzas de seguridad oficiales; así como el número de denuncias de VDH recibidas en este marco, las sanciones aplicadas a los responsables y los remedios disponibles para las víctimas”.¹³

Durante las sesiones de evaluación a México en la que el Estado presentó su quinto informe, quienes integran el Comité abordaron en distintos momentos el tema del estado de emergencia. Un ejemplo de ello es cuando muestran su preocupación sobre las enmiendas realizadas

11. *Idem.*

12. CCPR, *Lista de cuestiones que deben abordarse al examinar el quinto informe periódico de México (CCPR/C/MEX/5)*, Ginebra, 2009.

13. *Idem.*

a la Ley de Seguridad Nacional, ya que establecen que éstas suponen un riesgo de que se deroguen o se limiten los derechos del Pacto en la lucha de la delincuencia organizada. Además, le señalaron que “debe ser consciente del modo en que podrían derogarse los derechos y de la manera en que las entidades federativas podrían aplicar la legislación para eludir el cumplimiento de tratados internacionales”.¹⁴ Y de forma contundente le cuestionaron: “¿Están las fuerzas armadas derogando derechos garantizados en la Constitución y en el Pacto en el contexto del estado de emergencia en Chihuahua?”¹⁵ Enfatizaron que a los militares nunca debería serles confiada la administración de la justicia en materia civil, ya que ellos están entrenados y capacitados para luchar contra enemigos y no para realizar acciones encaminadas al mantenimiento del orden público. Y es que los miembros de las fuerzas armadas reciben un entrenamiento totalmente diferente al de los cuerpos policiacos, tal como lo pudieron mostrar *Periodistas de a pie* en el reportaje “Cadena de mando”,¹⁶ en el que rescataron los testimonios de militares que están involucrados en casos de homicidio, para entender un poco la lógica y el entrenamiento militar que reciben y cómo es que esto influye en las actuaciones que realizan para combatir al crimen organizado. En ese reportaje los militares implicados, que en su mayoría entraron a las fuerzas castrenses para salir de la pobreza a los 18 años, afirmaron que los homicidios fueron llevados a cabo bajo órdenes directas de sus superiores. Por tanto, el problema de la militarización en nuestro país es estructural, los militares que ejecutan personas no son los únicos responsables, es toda una institución que desde sus cúpulas ordena matar, porque, como dice el reportaje: “los muertos no hablan”.

En este sentido, tal es la preocupación del Comité sobre la información que ha recibido acerca del contexto de militarización, la violencia y

14. CCPR, *Acta resumida de la 2686ª sesión*, 2010, p. 8.

15. *Idem*.

16. *Periodistas de a Pie, Cadena de mando*, México, 2016.

la perpetración de VDH de manera generalizada en México que, una vez más, en la Lista de Cuestiones previa a la presentación del sexto informe del Estado mexicano, le preguntan: “¿Desde la adopción de las anteriores observaciones finales del Comité, se ha declarado algún estado de excepción o ha existido alguno de hecho en alguna región? y, de ser el caso, proporcionar información detallada al respecto”.¹⁷ El Comité da a entender que existe la información, o al menos la sospecha, de que algunas partes de México se encuentran en estado de excepción no declarado formalmente. En las observaciones finales el Comité le solicita al Estado mexicano que “proporcione información actualizada acerca de las medidas adoptadas y los resultados obtenidos para garantizar que la seguridad pública sea mantenida, en la mayor medida posible, por fuerzas de seguridad civiles y no militares, y en ningún caso por ‘grupos de autodefensas’ o similares”.¹⁸

Cabe señalar que las cuestiones y observaciones en torno al tema de la militarización son una constante en los procesos de evaluación de los diversos Comités de las Naciones Unidas, así como de los diversos Relatores Especiales tanto del Sistema Universal como del Interamericano, y es que a nivel internacional no se logra comprender por qué las fuerzas armadas realizan acciones de seguridad pública; ni por qué, después de casi diez años, estos elementos de las fuerzas armadas siguen en las calles, realizando funciones de seguridad para las que no están capacitados.

En el contexto actual de graves VDH y violencia extrema por el que pasa el país, pudiéramos afirmar que vivimos en un estado de excepción no reconocido formalmente; pero, ¿por qué el Estado lo niega ante el Comité? Porque no cumple con los requisitos establecidos en el artículo 4º del Pacto y en la Observación 29 para declarar formalmente tal

17. CCPR, *Lista de cuestiones previa a la presentación del sexto informe periódico de México*, 2014.

18. *Idem*.

disposición. Y, pese a los esfuerzos del Comité por evaluar a México, así como el trabajo arduo que realizan las organizaciones de la sociedad civil para presentar sus informes sombra, y así ampliar el panorama a los miembros del CDH sobre la situación que se vive en el país, lo cierto es que la hipótesis de que vivimos en un estado de excepción no declarada formalmente no se sostiene; porque si estuviéramos en un estado de excepción habría derechos que seguirían vigentes como el derecho a la vida, la libertad de expresión, el trato digno, derechos que, tal como lo han señalado diversos expertos, no están plenamente garantizados y protegidos en nuestro país, y como lo señala el Relator Especial sobre las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias, Christof Heyns, “En la práctica, la forma de un sistema adecuado de rendición de cuentas en relación con la violación del derecho a la vida da lugar a que los agentes de policía estén por encima de la ley. En efecto, se les otorga el poder discrecional de crear una situación peor que un mini estado de excepción en dos sentidos importantes: en un estado de excepción normal el derecho a la vida es inderogable y la declaración del estado de excepción está sujeta a limitaciones estrictas”.¹⁹

ELEMENTOS MÁS RELEVANTES QUE INFORMA EL ESTADO MEXICANO AL CCPR

En relación con los temas prioritarios para el Comité, referentes a la situación del estado de excepción y las tareas de seguridad pública para las fuerzas armadas, (artículo 4^o del PIDCP), el Estado mexicano da a conocer en su V Informe Periódico ante el CCPR, correspondiente a enero de 2010, que en la historia de nuestro país sólo una vez se declaró formalmente el estado de excepción y que la suspensión y restricción de garantías se encuentra prevista en el artículo 29 constitucional.²⁰

19. AG, *Informe del Relator Especial sobre las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias*, Christof Heyns, 2014.

20. Actualmente se discute en la Cámara de Diputados el dictamen aprobatorio de la Ley Reglamentaria del Art. 29 Constitucional, por la que se restringen las facultades del titular del Poder Ejecutivo para decretar el estado de excepción y se dan facultades a los poderes legislativo y judicial en esta materia.

Resalta también la reforma a los artículos 73 y 89 constitucionales, relativos a las facultades de los poderes legislativo y ejecutivo en materia de seguridad nacional a efecto de ampliar la representatividad del proceso de toma de decisiones en este tema; así como la creación de la Ley de seguridad nacional, ley que prevé la posibilidad de realizar intervenciones a las comunicaciones, mediante autorización judicial y solamente en caso de amenaza a la seguridad nacional.

Entre los criterios judiciales que destaca en su informe se encuentran los elaborados por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), que ha establecido que no es necesaria para la legalidad de la intervención de fuerzas armadas la declaración del estado de excepción, ya que puede haber situaciones que, sin considerarse estado de emergencia, requieren de esa intervención para evitar su empeoramiento, pudiendo intervenir el ejército, la fuerza aérea y armada en tiempos en que no se haya decretado suspensión de garantías, apoyando a las autoridades civiles en sus diversas tareas de seguridad pública, pero sin poder intervenir por sí mismas, sino que es indispensable que exista una solicitud expresa, fundada y motivada.

Con respecto a la lista de cuestiones, en relación con los estados de excepción y la petición de informar, a la luz del artículo 4 del PIDCP y de la Observación general N.º 29 del Comité, sobre el proyecto de reforma a la Ley de Seguridad Nacional que se encuentra en estudio del Congreso de la Unión, el Estado mexicano afirma que existe la intención de crear la figura jurídica denominada *Declaración de existencia de una afectación a la seguridad interior* que permitiría la participación de las fuerzas armadas y otras instancias de seguridad del Estado para enfrentar eventos que afecten la seguridad interior, argumenta que la iniciativa pretende definir claramente el procedimiento de participación de la Fuerza Armada Permanente y sus atribuciones en materia de seguridad interior, y que esta propuesta de reforma no debe ser considerada estado de excepción, dado que no es indispensable la sus-

pensión de garantías individuales, prevista para situaciones extremas en el artículo 29 constitucional.

Con respecto a la pregunta de si existen propuestas para modificar el Código de Justicia Militar a fin de asegurar que el juzgamiento de las VDH cometidas por personal militar recaigan siempre en la justicia civil, el Estado mexicano afirma que la jurisdicción militar que trata conductas cometidas por miembros de las fuerzas armadas en actos del servicio o con motivo del mismo, tiene su sustento legal en la Constitución y su objeto es preservar la disciplina militar.

Un tema de seguridad nacional y de DH sobre el cual se cuestiona al Estado mexicano es el arraigo, así como su relación con el artículo 9 del PIDCP (Del derecho a la Libertad y a la seguridad personal). México informa que el 18 de junio de 2008 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto por el que se reforman los artículos 16, 17, 18, 20, 21, 22, 73, 122 y 123, apartado B, fracción XIII de la Constitución federal que tenía como principal objetivo establecer el sistema de justicia penal acusatorio; este decreto incorpora el arraigo en el artículo 16 constitucional para casos de investigaciones y procesos seguidos por el delito de delincuencia organizada; el Estado mexicano afirma que la creación de esta figura (que es atípica y prácticamente desconocida para las demás democracias), surgió en razón del crecimiento de grupos delincuenciales. El comité cuestiona si esta figura es compatible con los artículos 9 y 14 (este último sobre las garantías judiciales) y si se han adoptado medidas para prevenir la tortura durante la duración del arraigo, así como si existe un marco normativo de combate para la lucha contra la delincuencia organizada.

El Estado mexicano responde que el marco de combate contra el crimen organizado se basa principalmente en la *Ley federal contra la delincuencia organizada* que establece reglas para la investigación, persecución, procesamiento, sanción y ejecución de las penas por

los delitos cometidos por miembros de la delincuencia organizada. El arraigo penal (detención de corto plazo) es una medida precautoria, declarada por un juez a petición del Ministerio Público, que busca asegurar la protección de personas o bienes jurídicos cuando exista riesgo fundado de que el inculcado en la investigación de un hecho delictivo se sustraiga a la acción de la justicia, garantizando su estancia durante la averiguación previa. Esta medida se permite exclusivamente para casos en los que se investigue el delito de delincuencia organizada. El Estado mexicano reconoce que para alguna parte de la sociedad el arraigo implica una VDH, aunque justifica su uso en el combate a la delincuencia organizada.

Ante los cuestionamientos del Comité sobre si se han dejado de aplicar en determinado momento los derechos reconocidos en el PIDCP, así como las medidas legislativas para regular la participación de las fuerzas armadas, la forma en que se asegura en la práctica los derechos previstos en el PIDCP y la Constitución; sobre si existe un plazo programado para retirar a las fuerzas armadas y el número de VDH registradas en este marco, las autoridades mexicanas explican que las fuerzas armadas se encuentran subordinadas al Presidente de la República, del que se resalta tiene carácter de civil y es elegido democráticamente, asimismo se destaca la existencia de una Directiva (003/09) mediante la cual se regula el uso legítimo de la fuerza por parte del personal naval en el cumplimiento de sus funciones, y que la protección de los DH por parte del personal militar se asegura en la práctica de manera preventiva y correctiva.

Se informa también que en el periodo del 1º de diciembre de 2006 al 31 de agosto de 2009 se han presentado ante la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) 1,836 quejas por supuestas VDH cometidas por personal militar con motivo de la lucha contra el crimen organizado, las cuales corresponden a violaciones por cateos ilegales, detención ilegal, derecho a la vida, tortura y lesiones, emitiéndose 38

recomendaciones hacia la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena), las cuales fueron aceptadas en su totalidad. México afirma que en ninguna parte del territorio nacional se han derogado los derechos reconocidos por el PIDCP y que el ingreso de las fuerzas armadas en tareas de seguridad pública no implica una situación de estado de excepción en nuestro país.

Por último, es importante destacar que dentro de las sesiones del Comité se cuestiona la figura del arraigo y se solicita información sobre casos de tortura durante procesos de arraigo (que han sido remitidos a la CIDH), a lo que el Estado mexicano responde que el arraigo es eficaz para combatir la delincuencia organizada y que no contraviene normas internacionales de DH; que está sujeto a control judicial; que se incluyen medidas para prevenir la tortura durante su duración y que no ha habido casos de tortura de personas sujetas a arraigo; que si una persona que se halla sometida al proceso de arraigo alega que ha sido torturada, podrá interponer una queja y el experto médico deberá informar a la Procuraduría, para que ésta inicie una averiguación por tortura. Los jueces, afirma el Estado mexicano, son exigentes en las pruebas que se requieren para una orden de arraigo, las cuales deben indicar con un alto grado de certeza que el acusado es probablemente culpable del delito que se investiga.

En la sesión con el Comité, la delegación mexicana afirma que la participación de las fuerzas armadas en tareas de seguridad pública se limita a la lucha contra la delincuencia organizada, quedando tanto la delincuencia ordinaria como las situaciones derivadas de hechos como las manifestaciones públicas a cargo de la policía civil; afirma también que el Estado contempla la figura de “estado de emergencia” como aquella situación que debe ser atendida de inmediato para evitar una perturbación grave del orden o seguridad pública y que permite que las fuerzas armadas intervengan en armonía con el artículo 4 del Pacto. Por

otra parte, informa que a la fecha no se ha implementado plazo alguno para el retiro de las fuerzas armadas en las tareas de seguridad pública.

CONCLUSIONES

De este diálogo entre el Comité y la delegación mexicana, en el contexto de las denuncias de las organizaciones de la sociedad civil, la hipótesis del estado de excepción no declarado formalmente no explica las causas estructurales de la crisis humanitaria en materia de DH que vive el país. Tal declaración supondría el respeto de ciertos derechos como el derecho a la vida, a la integridad personal, a la protección a la familia, al nombre, a la nacionalidad; los derechos de la niñez; los derechos políticos; las libertades de pensamiento, de conciencia y de profesar alguna creencia religiosa; el principio de legalidad y retroactividad; la prohibición de la pena de muerte; la prohibición de la esclavitud y la servidumbre; la prohibición de la desaparición forzada y la tortura; México ha sobrepasado el estado de excepción al trasgredir todos estos derechos que se consideran inviolables ante cualquier situación. Por tanto, en el futuro requeriremos acudir a otra explicación que nos ayude a comprender la actual crisis humanitaria expresada en graves violaciones a los derechos humanos.

A lo más que podemos llegar en el análisis de las sesiones del Comité que examina a México es al cuestionamiento que realiza a la participación de las fuerzas armadas en labores de seguridad pública y su exigencia al Estado mexicano de que fije una fecha para su retiro, así como que impulse la profesionalización de las policías. Recomendaciones a las que México no responde.

FUENTES DOCUMENTALES

- ACNUR, *Observación general 29. Estados de Emergencia*, 2001. <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2003/1997.pdf?view=1> Consultado el 22/08/2016.
- Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, 1966. <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx> Consultado el 01/07/2016.
- _____, *Informe del Relator Especial sobre las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias, Christof Heyns*, 2014. <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9615.pdf?view=1> Consultado el 10/09/2016.
- _____, *Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos*, 16 de diciembre de 1976. <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>, Consultado el 31 de agosto de 2016.
- CCPR, *Acta resumida de la 2686ª sesión*, 2010. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR%2fC%2fSR.2686&Lang=es Consultado el 13/07/2016.
- CCPR, *Lista de cuestiones previa a la presentación del sexto informe periódico de México*, 2014. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR%2fC%2fMEX%2fQPR%2f6&Lang=es Consultado el 09/08/2016.
- CCPR, *Lista de cuestiones que deben abordarse al examinar el quinto informe periódico de México (CCPR/C/MEX/5)*, Ginebra, 2009. http://tbinternet.ohchr.org/_layouts/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR%2fC%2fMEX%2fQ%2f5&Lang=es Consultado el 08/08/2016.
- CNDH, Recomendación No. 4vg/2016. Informe Tanhuato, Michoacán. Agosto 2016. http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Recomendaciones/ViolacionesGraves/RecVG_004.pdf Consultado el 09/08/2016.

Heyns, Christof, *Informe del Relator Especial sobre las ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias acerca del seguimiento de su misión a México*, 2016. <http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2016/10559.pdf?view=1> Consultado el 11/07/2016.

Open Society Foundations, *Atrocidades innegables. Confrontando crímenes de lesa humanidad en México*, 2016. <https://www.opensocietyfoundations.org/reports/undeniable-atrocities-confronting-crimes-against-humanity-mexico/es>. Consultado el 31/08/2016.

Periodistas de a Pie, *Cadena de mando*, México, 2016. <http://cadenade mando.org/presentacion.html> Consultado el 01/09/2016.



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

**EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO**



**Descubre algo
desafiante**

ITESO, libres para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

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

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

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



UNIVERSIDAD DE
EXCELENCIA
ACADÉMICA

SEP/PSA/2004/003

• Nuestrs 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@acerocontrol.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

REVISTA DEDICADA AL DIÁLOGO ENTRE LA FILOSOFÍA,
EL PSICOANÁLISIS Y LA CULTURA

CONTACTO:

revistaintempestivas2@gmail.com

www.Facebook/intempestivas

TEL: 35-13-60-15-33



Acequias

REVISTA DE DIVULGACIÓN
ACADÉMICA Y CULTURAL



17 años de publicación ininterrumpida

<http://itzel.lag.uia.mx/publico/acequias.php>



Universidad Iberoamericana, A.C.
Ciudad de México
Dirección de Servicios
para la Formación Integral

Prolongación Paseo de la Reforma 880
 Loma de Santa Fe, Deleg. Álvaro Obregón
 México, D.F., C.P. 01210
 Tel: 5950-4000 exts 4919 o 7600
 Fax 5950-4331, didac@uia.mx

BUENA PRENSA



En la ciudad de Guadalajara
 pone a su servicio la

Librería
San Ignacio

Madero 606 esq. con Pavo, Centro. Tels. 3658-0936 y 3658-1170

Instituto de Filosofía, A.C.

REVISTA
PIEZAS
—en diálogo filosofía y ciencias hu—anas—

Informes sobre suscripciones

Tel. (33) 36 31 09 34/43 ext. 1102



revista.piezas@if.edu.mx
www.if.edu.mx

• 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
juanitar@iteso.mx

Atención personal con Juanita Ramírez (juanitar@iteso.mx)
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes 9:00 a 14:00 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*: juanitar@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 destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato

Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:

- Ser trabajos inéditos.
- Tener una extensión máxima de 52.000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
- Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
- Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E. L. A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
- Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción

Los archivos de los trabajos deberán:

- Ser enviados a la dirección: dezasc@iteso.mx
 - Incluir en el mismo envío un 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

*Como personas y como
culturas somos radicalmente
creación comunitaria,
por eso la destrucción
de las comunidades
es violencia original*



ISSN 1870-2694

60 PESOS