

Xipe tottek

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO
VOL. XXIV-4 / No. 96 / 31 DE DICIEMBRE DE 2015 / 60 PESOS



SER Y SABER:
FUENTES PRIMORDIALES

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 interino de la revista
Mtro. Sergio Padilla Moreno, administración
Dr. Jorge Manzano Vargas SJ (+), Director fundador de la revista
Lic. Juana Ramírez Vázquez, asistente particular del Director

CONSEJO ASESOR

Brenda Mariana Méndez Gallardo, Jaime Federico Porras Fernández SJ, Martín Torres Sauchett SJ, Alfonso Alfaro Barreto, Teódulo Guzmán Anell SJ, Miguel Fernández y Membrive, Luis García Orso SJ, Alexander Paul Zatyarka 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: Rocío Calderón Prado

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 24, No. 96, Octubre-Diciembre 2015, es una publicación trimestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 fax + 52 (33) 3134 2975 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso Bolaños SJ. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa 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 2015 con un tiraje de 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO).

Kipe tottek

Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO (antes ILFC),
Tlaquepaque, Jal. / Vol. XXIV / No. 4 / No. de Publicación 96 / 31 de diciembre de 2015.

- PRESENTACIÓN 334

- IN MEMORIAM JORGE MANZANO
PRIMERA MIRADA Y CRÍTICA DE LA IDEA DE LA NADA EN BERGSON.
LA PRIMERA MIRADA Y EL CONTACTO ORIGINAL /
Dr. Jorge Manzano Vargas SJ (+) 336

- KIERKEGAARD
TEMOR Y TEMBLOR. UNA LECTURA DESDE CERCA (VI). EPÍLOGO /
Dr. Carlo Mongardi Domenicali 372

- EL HUMANISMO Y LAS HUMANIDADES
SÍNTESIS DEL IV ENCUENTRO DEL HUMANISMO
Y LAS HUMANIDADES EN LA TRADICIÓN EDUCATIVA
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS / *Dr. Demetrio Zavala Scherer* 387

- CINE / POESÍA
GÜEROS / *Dr. Luis García Orso SJ* 399

- DERECHOS HUMANOS
LA HUMANIZACIÓN DEL “OFICIO DE DEFENDER LOS DERECHOS
HUMANOS”. DESDE LA PRÁCTICA DE LAS DEFENSORAS /
Dr. David Velasco Yáñez SJ (coordinador) 401

Presentación

Para todos los que tenemos la misión de sacar adelante esta revista, es una satisfacción comenzar a publicar la investigación que su fundador, Jorge Manzano, presentó en 1968 para obtener su doctorado en filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Manzano centra su estudio en la primera mirada y la crítica de la idea de la nada en Bergson, quien en 1907 había publicado *L'évolution créatrice*, en donde el filósofo francés dedica un capítulo a reflexionar sobre la nada, “esa traviesa idea —señala Manzano —que secreta e invisiblemente mueve el pensamiento y lo empuja a problemas angustiosos y a espejismos filosóficos”. Para el autor, desde la primera mirada de la realidad, una mirada epistemológica, comprensiva y abarcadora, se podrá comprender mejor la crítica de la idea de la nada y la propia filosofía de Bergson.



En continuidad con sus estudios sobre Søren Kierkegaard, Carlo Mongardi —en la última parte de su análisis sobre *Temor y temblor*— resalta el papel fundamental de la pasión como camino de vida. Recordemos que para el filósofo danés “la fe es la más alta pasión del hombre”, el camino de humanización por excelencia y por encima, incluso, del amor. No obstante, cuestiona Mongardi, “no es fácil entender una humanización como experiencia individual y no como camino ético, como en el caso de Abraham”. Así, en la “in-conclusión” de su texto, el autor señala otra perspectiva para analizar la obra de Kierkegaard: la de enfocar la reflexión a una realidad actual —la de la violencia mundial— “que produce hoy un difuso temor y temblor”.

En el campo de las humanidades, Demetrio Zavala presenta una síntesis de las conferencias que se dictaron durante el cuarto encuentro sobre el humanismo y las humanidades en la tradición educativa de la Compañía de Jesús. Las reflexiones de los expositores —Patrick Charpenel, Alberto Ruy Sánchez, T. Frank Kennedy, SJ, Mónica Martí, Alejandro Sabido y Alfonso Alfaro— se centraron en la dimensión de las artes, desde el cuestionamiento de la existencia del arte hasta el desafío que tiene el mundo académico para diseñar propuestas de nuevos lenguajes estéticos y simbólicos que colaboren en la integración social.

En nuestra sección dedicada a la crítica cinematográfica, Luis García Orso nos presenta su comentario sobre la película *Güeros*, “un poema posmoderno, un retrato en fresco, una historia chilanga de paradójica belleza”.

Como en nuestros números anteriores, cierra la edición el análisis coordinado por David Velasco en el que se aborda la problemática del “oficio de defender los Derechos humanos” desde una perspectiva de género y, desde ahí, se analiza cómo es posible “incorporar las dimensiones masculina y femenina de la práctica de un oficio de alto riesgo como es la defensa y la protección de los derechos humanos”.

Nuevamente expresamos nuestro agradecimiento a los lectores de *Xipe totek*.

Primera mirada y crítica de la idea de la nada en Bergson. La primera mirada y el contacto original

TESIS DOCTORAL¹

DR. JORGE MANZANO VARGAS SJ (+)

Abstract. Manzano, Jorge. *First look and criticism of the idea of Nothingness in Bergson. The First Look and the Original Contact.* In memory of Dr. Jorge Manzano SJ (September 05, 1930–September 21, 2013), founder and director of this journal, we have decided to publish his doctoral thesis in a series of installments. This issue starts with the prologue and chapter I. The author sets out to understand Bergson from Bergson himself, which implies taking part in the *first look* and diving into his *critique of the idea of nothingness*. The former is the positive, comprehensive route, but since it is not revealed and proves to be ineffable even for the philosopher himself, it becomes necessary to take a roundabout way and participate through the mediating image (if there even is one, adds Manzano) that draws directly on the original intuition; the latter, a counterpart to the former, is also the confirmation of presences and never absences in all encounters with what is real, but by way of a negative route. These two routes constitute the primordial source of all bergsonian affirmations and metaphors: they unify, penetrate, clarify and explain all of his thinking. It would seem to be a daunting challenge, but Jorge Manzano believes that the task is possible, not to mention promising and unavoidable if one wishes to understand and explain the philosophy of this French thinker in its truth before judging it, something that many of his critics and followers have not bothered to do.



1. Aprobada el 30 de abril de 1968 en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

Resumen. Manzano, Jorge. *Primera mirada y crítica de la idea de la nada en Bergson. La primera mirada y el contacto original*. En memoria del Dr. Jorge Manzano Vargas SJ (05 de septiembre 1930–21 de septiembre 2013), fundador y director de esta revista, iniciamos la publicación de su tesis doctoral. En este número se editan el prólogo y el capítulo I. El autor se propone comprender a Bergson desde Bergson mismo. Lo que significa participar de la *mirada primera* y sumergirse en su *crítica de la idea de la nada*. La primera, es la vía positiva, comprensiva, pero dado que no se revela y es inexpresable aun para el propio filósofo, es necesario dar un rodeo y tratar de participar en ella a través de la imagen mediatriz (en caso de que la hubiera, agrega Manzano) que ‘bebe’ directamente de la intuición original; la segunda, contraparte de la primera, es también —pero por vía negativa— la constatación de presencias y nunca ausencias en todo encuentro con lo real. Estas dos vías constituyen la fuente primordial de todas las afirmaciones y metáforas bergsonianas: unifican, penetran, clarifican y explican todo su pensamiento. El desafío se antoja titánico, pero Jorge Manzano lo piensa posible, fecundo e ineludible si se desea entender y explicar la filosofía de este pensador francés en su verdad antes de juzgarla, cuidado que no han tenido muchos de sus críticos y seguidores.

PRÓLOGO²

Bergson publicó *L'évolution créatrice* en 1907. Ahí aparece, en el capítulo cuarto, *La crítica de la idea de la nada*, de esa traviesa idea que secreta e invisiblemente mueve el pensamiento y lo empuja a problemas angustiosos y a espejismos filosóficos. Pero esa crítica había sido publicada ya en 1906, en la *Revue philosophique*.

Este estudio quiere ser una conmemoración de los sesenta años de *L'évolution créatrice* y de *La crítica de la idea de la nada*. Y así fue elaborado sobre todo a lo largo de los años 1966 y 1967, dedicados a meditar el bergsonismo, a “zambullirse” en él. Indudablemente fueron útiles las obras de sus mejores comentaristas, pero también las interpretaciones de los más severos críticos. En todo caso lo mejor fue tratar de comprender a Bergson por Bergson.

2. Firmado por Jorge Manzano el 7 de abril de 1968 en Roma.

Desearía testimoniar mi gratitud a la Universidad Gregoriana, y especialmente al R. P. Joseph de Finance, quien dirigió esta tesis. Igualmente quisiera agradecer las valiosas comunicaciones de los señores Jean Guitton, Henri Gouhier, Vladimir Jankélévitch, Émile Rideau y Jean Wahl.

CAPÍTULO PRIMERO: LA PRIMERA MIRADA Y EL CONTACTO ORIGINAL

I. El desacuerdo ambiental de la filosofía

Es muy antigua la queja de que los filósofos nunca se ponen de acuerdo. Y se contraponen el ejemplo de los científicos, que al obtener una determinada fórmula matemática, la aceptan universalmente; discreparán después en el alcance más profundo, en la interpretación de esa fórmula en un campo más amplio del pensamiento; pero en el resultado concuerdan y cuando discrepan es cuando comienzan a filosofar.

En un plan dialéctico, es muy difícil juzgar si esa situación se debe considerar como un pecado original de la filosofía, o más bien como una gracia; pues, en todo caso, el pensamiento filosófico ha proseguido así su camino a lo largo de los siglos, y ha sobrevivido, y se ha vigorizado a través de tanteos, discusiones, pruebas, objeciones, contrapruebas, refutaciones y arduas defensas. Si el espíritu tuviera sangre, en estas batallas intelectuales se habría derramado más sangre que en las más violentas guerras. Y es que no todas las discusiones han sido tan ecuanimes, pues nunca se ha dado el caso de filósofos puros, sino, siempre, el de filósofos-hombre, en el sentido más amplio y comprensivo de la palabra. Lo decimos con gusto y humildad: nuestra filosofía no es obra de un fantástico superhombre, sino una obra humana, una obra en la que todos participan. No hay que echar de menos, pues, al filósofo puro que no hiciera sino eso, filosofar, pero que no tuviera las innumerables cualidades y los no menos innumerables defectos de la especie

humana. Algunos lo han hecho de modo eminente, otros, sólo han sido capaces de “percibir un eco”, para emplear una expresión bergsoniana.

Por lo demás, no se sabe si en realidad el desacuerdo ha sido más fecundo que una concordia originaria e irrompible. Probablemente en este caso, al faltar una tensión espiritual, no se hubiera dado un paso, quizá viviéramos aún —por ejemplo— con la explicación ingenua de los cuatro elementos. Se podría entonces, tal vez, desesperar del acuerdo como imposible; y puesto que el desacuerdo no ha impedido el avance, habría que admitir y aceptar —por no decir fomentar— este desacuerdo como una de las condiciones ambientales de la filosofía. Y ya se hubiera caído en la tentación si filosofar consistiera sólo en un ejercicio mental. Lo terrible es que el filósofo quiere llegar a la verdad, y la verdad es algo tan precioso que cuando uno la tiene, se ilusiona creyendo que la tiene toda, y no puede aceptar que también otro la posea.

Porque lo terrible y lo grandioso a la vez, es la buena fe de los filósofos, su buena fe en cuanto filósofos (condición original), aunque no siempre se dé cien por ciento pura por cuanto pueda haber de mala fe, de mala fe en cuanto hombres. Todo lo humano trabaja con déficit. El hecho es que de este libre juego de ideas, y a través de nuestros déficits, se han esclarecido muchos puntos, otros se han oscurecido y otros se han visto sujetos a interesantes alternativas de luz y oscuridad. Quizá la vida tiene interés en que no conozcamos toda la verdad, en que no tengamos la certeza absoluta de dónde vinimos, ni a dónde vamos; pues de tener esa certeza, ya no haríamos nada, sino que poseídos del gozo, como diría Bergson,³ ya no podríamos pensar en otra cosa. Y Francisco de Asís, dice Gide,⁴ hubiera cantado todavía, quizás, su himno a las

3. Henri Bergson. “Les deux sources de la morale et de la religion” en *Oeuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, 2ème édition, pp. 979-1247, p. 1245. En adelante esta obra se cita como OC.

4. André Gide. *Amyntas*. Gallimard: Paris, 1925, pp. 125-126.

estrellas, pero no lo hubiera escrito, no encontrando ya ningún gusto en lo mortal.

II. La primera mirada

No es necesario recordar que una de las filosofías que más polvaredas ha ocasionado es la de Bergson. No sólo porque se opuso con tan enérgicos “¡no!” a diversos sistemas sino, sobre todo, porque ella misma tuvo que afrontar otros “¡no!” más categóricos aún.

Es verdad que Bergson nunca consideró su obra como consumada y perfecta, ni como un sistema o escuela intangible. Para él, la filosofía tenía que ser una obra de conjunto, de equipo, como se dice hoy día. Una obra que debería ir corrigiéndose y perfeccionándose a lo largo del tiempo. Ni consideró tampoco su filosofía como una obra totalizante, equiparable a los tratados *De omni re scibili et de quibusdam aliis*,⁵ se limitó al estudio de unos cuantos problemas (y sin embargo se puede decir que tocó toda la filosofía); es más, los estudió por separado, sin preocuparse de si algunas de sus conclusiones pudieran no encajar con las conclusiones de sus trabajos anteriores. Para abreviar, lo diré en una fórmula que habrá que aclarar después: Bergson se preocupó más de la verdad experimental que de la concordancia lógica. Que algunas de sus conclusiones contradigan otras o no, es un punto que por ahora no tocamos. Lo que quisiéramos atacar cuanto antes es un problema fundamental en la interpretación del bergsonismo, y de toda filosofía. Para comprender el bergsonismo, para juzgarlo rectamente, ¿basta pensar con las propias categorías del pensamiento, o es menester aceptar las perspectivas bergsonianas fundamentales? Y si es así, ¿cuáles son?

5. Expresión acuñada por Pico della Mirandola. Significa “acerca de todo lo que se puede conocer e incluso de otras cosas”.

Bergson tiene un método que define como experiencia integral, esto es, siempre experiencia, pero acompañada siempre de reflexión. Es por tanto un empirismo, pero no un empirismo irracional. Hay una intuición fundamental, la de la duración interior, captada como un movimiento en el que todos los elementos psicológicos se compenetran. Es, en fin, una filosofía que se caracteriza por la libertad, por el espíritu, por la evolución del *elán* vital, por la emoción creadora, por Dios amor. Todo en un ambiente “anti-intelectualista”.

No decimos que haya que aceptar todo esto. Sobre cada uno de esos puntos se ha discutido mucho, sobre todo por lo que toca al método, y en principio es legítimo discutir sobre ello. Pero anterior a las conclusiones primeras, anterior al método, y anterior tal vez a la intuición fundamental, hay una cierta manera de ver la realidad. Creemos que para entender a Bergson, y a cualquier filósofo, es menester aceptar el riesgo, aunque no sea sino provisoriamente, y tratar de ver la realidad de la misma manera que él la veía. En otras palabras, hay que saber entrar al sistema y simpatizar con él, con filosófico desinterés, y —al mismo tiempo— con otro interés, no menos filosófico: desinterés por las posiciones tomadas, juzgadas una vez invulnerables e irretocables; interés por la verdad, interés por comprender lo que nos dice, y sobre todo lo que nos quiere decir. Esta cortesía es condición previa de toda comunicabilidad. Es verdad que hay que saber salir del sistema, pero primero hay que entrar. Y para entrar, ver la realidad como el otro la veía. Y es que no todo mundo ve la realidad de la misma manera. Hay muchas maneras de ver la realidad, quizá tantas cuantos son los seres humanos de este mundo. No hablo de la mirada que se tiene después de muchas reflexiones, sino de la mirada inicial, de la mirada con que una persona se acerca para filosofar.

Así, hay —por ejemplo— una mirada precisiva⁶ que inmediatamente descubre en la realidad una neta distinción de partes, ya con la mirada original (o al menos eso se pretende); se ven los elementos bien distintos y diferenciados entre sí: éste no es el otro. No que de esta mirada se excluyan las mentes sintéticas, lo que caracteriza esta mirada es que, ya de entrada, encuentra una neta distinción de partes, que después podrá sintetizar o analizar todavía más. Como el que al oír una sinfonía distingue con toda precisión, antes que otra cosa, el sonido del violín, el del oboe, el de la flauta, como del todo distintos entre sí; aunque desde luego se da cuenta de que su combinación produce algo nuevo: la melodía.

Bergson tiene otra mirada. Su mirada es comprensiva, totalitaria. Bergson ve la realidad, consiguientemente, “llena” y “espesa”, en donde, si hay elementos, todos están compenetrados, influyéndose, coloreándose mutuamente, de modo que no se sabe dónde comienza uno ni dónde acaba el otro. Por ejemplo, mi sentimiento actual de alegría está influido, coloreado, compenetrado por todas mis otras afecciones y sensaciones; es más, por mi pasado todo entero; de tal suerte que ese sentimiento de alegría expresa toda mi personalidad. Hemos dicho que Bergson ve la realidad llena, pero esta imagen es espacial y puede dar lugar a malentendidos. Hay que completar y matizar tal expresión. Porque Bergson lo ve todo comprensivamente, aun el tiempo. Por eso lo ve todo no sólo lleno, sino en movimiento, cambiante y en movimiento irreversible: el mundo material está sujeto al Principio de Carnot;⁷ si los vivientes dejaran de transformarse, dejarían de vivir,⁸ y el hombre no vuelve jamás a vivir el mismo instante: su alma de esta noche es irrepitable.⁹

6. Jorge Manzano acuñó este término y lo emplea a todo lo largo del documento.

7. Henri Bergson. “L'évolution créatrice” en OC, pp. 487-809, pp. 700-701.

8. Henri Bergson. “Rire” en OC, pp. 381-485, p. 401.

9. Henri Bergson. “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, pp. 498-499; “Rire”, *op. cit.*, pp. 401 y 428; “Matiere et mémoire” en OC, pp. 160-379, pp. 225 y 228.

De modo que la primera mirada de Bergson es comprensiva. De ahí que la realidad le aparezca siempre llena y en movimiento. No que esta mirada excluya el análisis. Estamos hablando simplemente de la primera mirada, y de hecho debemos a Bergson muy finos análisis. Tampoco se excluye la precisión, contrariamente a las opiniones que acusan a Bergson de dejar impreciso su pensamiento. Si por algo luchó Bergson, fue por la precisión en filosofía. ¿O es la precisión exclusiva de la mirada precisiva? Volveremos sobre ello.

Podría creerse que esta primera mirada no tiene importancia, pero de ahí salen filosofías no tan opuestas como el kantismo y el bergsonismo. Lo grave no es eso, sino que no conociendo que haya otra manera de ver, habrá siempre incomprensión fundamental de la doctrina opuesta. Es lo que pasaba al pez bergsoniano que, teniendo sólo experiencia de lo húmedo no podía imaginarse lo seco. Bergson lo ve todo comprensivamente. Y nos preguntamos si se podrá ser imparcial al juzgarlo cuando uno se niega a tratar de ver las cosas comprensivamente, por principio, y cuando uno piensa que esa manera de ver es ilegítima, o más aún, cuando ni siquiera viene a la mente la posibilidad de que se pueda ver comprensivamente la realidad. Consideramos que la deficiencia fundamental de muchos críticos de Bergson reside aquí. Sus críticas adolecen de un defecto capital: son silogismos de cuatro términos no relacionados. En una premisa pondrán una expresión bergsoniana; en otra, la misma expresión, pero con el contenido personal y propio; y son muy diversos esos contenidos, como iremos viendo.

En otro aspecto, el no intentar tener esa misma mirada comprensiva de lo lleno-móvil, de lo compenetrado en acción, de la plenitud, hizo ceder a ciertos críticos ante una fácil tentación: aislar una afirmación bergsoniana para criticarla; no sólo aislarla de cuanto la rodea, de su ambiente, de su perspectiva, de su dirección, de sus motivos, sino sobre todo de cortar sus comunicaciones, todo para poder cotejarla con otra afirmación opuesta, también netamente distinta. Es la dialéctica del

aut-aut [O lo uno o lo otro]. No que esta dialéctica sea inútil y siempre innecesaria, sino que a veces se emplea ilegítimamente. Por ejemplo, Bergson dice que los conceptos son vistas parciales e inmóviles de una realidad total y en movimiento; lo acusan de desconocer los más altos valores del espíritu y de ser relativista. Y como en otra parte dice Bergson que tocamos un absoluto, se le achaca imprecisión de pensamiento y contradicción interna. Otro ejemplo: Bergson contrapone religión estática y religión dinámica; como habla muy elogiosamente de la segunda, se le achaca que es enemigo de la religión estática.¹⁰

Quiero decir que se hacen divisiones y se proponen disyuntivas demasiado netas, sin dejar lugar a matizaciones, a precisiones de pensamiento. Hay disyuntivas verdaderas, pero no todo lo que se propone como disyuntiva es una verdadera disyuntiva. Bergson fue muy hábil en rechazar tales alternativas. Parecía que uno de los adversarios tendría la razón y que el otro estaba forzosamente equivocado. Bergson se presenta en calidad de árbitro y declara vencidos a los dos, pues los dos habían cometido un error común que los había llevado a establecer una falsa disyuntiva. Claro que no todas estas falsas disyuntivas se proponen explícitamente —aparecería entonces, quizá, su invalidez— sino que actúan en forma latente, pero eficaz, al criticar. En un sentido la expresión “quien no está conmigo, está contra mí” es verdad. Pero también “quien no está contra vosotros, está con vosotros” es verdad. Entre los dos extremos se extiende un terreno muy difícil de precisar, que requiere cuidadoso y delicado manejo. No se puede, sin más, cortar la comunicación entre los extremos para simplificar el trabajo, para poder colocar la afirmación que se quiere criticar en un compartimiento neto, cuando de hecho lo desborda. Entonces, por ejemplo, no basta decir que Bergson es “enemigo” de la religión estática, porque pone a ésta en un segundo plano; para probarlo, y para refutar a Bergson si se

10. Por ejemplo, Étienne Borne exagera la diferencia entre lo cerrado y lo abierto. Véase “Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne” en *Études Carmélitaines, mystiques et missionnaires. Volume II*. Desclée de Brouwer: Paris, 1933, pp. 160–176.

quiere, habría que probar que dentro del bergsonismo no hay comunicación alguna entre religión estática y religión dinámica.

Se dirá que si todo es cuestión de miradas y de perspectivas entonces nos moveremos en un insano relativismo. Probablemente no se podrá responder a esta objeción sino hasta el final de este trabajo. Ahora nos desviaría. Pero baste recordar, para quitar todo escrúpulo, cuál era mi ponderada propuesta: no decía que aceptáramos, sin más, la filosofía de Bergson, ni siquiera su mirada original como algo definitivo. Sino que provisoriamente, con interés y cortesía, tratásemos de tener con él su mirada original, al menos para comprenderlo, y —si se quiere— para después juzgarlo.

Considero conveniente proponer ahora algunos ejemplos para familiarizarnos un poco con esta mirada comprensiva; al mismo tiempo señalo las prontas objeciones que se le pueden presentar desde la otra perspectiva.

- Mis estados de conciencia están todos compenetrados entre sí. Ya había señalado poco antes cómo mi sentimiento actual de alegría está influido, coloreado, por todas mis otras afecciones y sensaciones, por mi pasado todo entero. Ahí está toda mi personalidad. Esta manera de ver puede chocar —se ha hecho chocar y no pretendo ahora dirimir el asunto, pues simplemente pongo un ejemplo— con esta otra: el sentimiento de alegría es realmente separable del yo; por tanto, entre el yo y el sentimiento de alegría hay distinción real.
- Bergson considera como espeso el presente psicológico, no puntual. Duramos. Esto es, mi presente participa de mi pasado y de mi futuro. Salta a la vista una rápida objeción: el presente es sólo presente, y no pasado o futuro, so pena de caer bajo el peso del principio de contradicción.

- Al estudiar la moral, Bergson habla de presión y aspiración como de dos fuentes diversas de la moral. Pero él mismo atenúa la neta separación entre ellas que hubiéramos podido imaginar: la aspiración tiende a consolidarse en obligación estricta. Y ésta tiende a dilatarse, conglobando la aspiración. También al hablar de la religión, como lo hemos insinuado, aunque establece diferencias entre lo estático y lo dinámico, las atenúa después, cuando dice que habló de diferencias para caracterizarlos y explicar su pensamiento, pero que en la realidad lo estático y lo dinámico están entremezclados y se influyen mutuamente. Veamos, de paso, cómo Bergson no es “impreciso” en el sentido de que sea incapaz de captar las oposiciones; lo hace, y las acentúa, para explicarse cuando hace falta. Pero tiene siempre cuidado de notar que esas oposiciones no ocupan departamentos estancos en la realidad, entre los cuales no hubiera ningún puente; sino que al contrario, en la realidad de las cosas hay intercomunicación, interpenetración, matización mutua.
- Así, tal mirada comprensiva no impide darse cuenta de que el hombre representa un salto brusco sobre la animalidad; que el místico franquea los límites asignados a su especie. Y, con todo, Bergson ve una fuerte solidaridad universal, no sólo de los hombres entre sí, sino con todo el universo, con el último de los movimientos vibratorios por un lado, y con Dios por otro. En esta solidaridad se ha querido ver el hilozoísmo de Bergson, o la indistinción de las conciencias, pero sobre todo el panteísmo.
- La realidad misma del misticismo, experiencia de Dios, que pudiera parecer una diferencia neta, no lo es. Ciertamente que son pocos los grandes místicos, pero en esa misma línea del misticismo hay también intercomunicación entre todos los seres humanos; quizá una mera posibilidad, es cierto. Quizá se trate simplemente de poder ser sensible a un eco, pero no hay un abismo infranqueable.

- Cuando la mística avanza frenéticamente, la técnica se detiene; luego se invierten los papeles, se cambian la estafeta. Y es que originariamente provienen de una misma multiplicación indistinta.
- Probablemente se resolvería el problema del mal, piensa Bergson, con una mirada totalizante.

Para cerrar este apartado, una breve observación. Primero: no se crea que se trata simplemente en Bergson del prurito de fundir por fundir. A los sistemas del Yo, del Absoluto, de la Voluntad, Bergson reprocha que todo lo confunden, que la palabra Voluntad —por ejemplo— puede tener sentido si se aplica a una sola cosa, pero no a todas. Aplicándola a todas, vendría a significar existencia; por tanto, que mejor hablen de existencia, o de ser.¹¹ Observación muy interesante, que permite preguntarle si no ha hecho él lo mismo con la *Duración*.

Del ver la realidad comprensivamente viene el deseo de Bergson de querer expresarla también en una forma comprensiva, de encontrar una expresión integral. ¿Cómo? Éste es el gran problema, pues para Bergson los conceptos son vistas instantáneas, demasiado netas, de lo real, que no lo captan en su duración espesa y llena, cambiante y móvil, en la que todo se compenetra.

Finalmente, hemos hablado de mirada, pero habrá que matizar todavía esta expresión.

III. La imagen mediatriz

Inicialmente se había pensado dedicar el presente estudio exclusivamente a la crítica de la idea de la nada, pero fue imposible aislar esta crítica del resto de la obra de Bergson. Se encuentra extendida,

11. Henri Bergson. "L'intuition philosophique" en OC, pp. 1345-1365, p. 1346.

influyendo y coloreando toda la filosofía bergsoniana, todas sus afirmaciones, y a su vez es coloreada, influenciada por ellas. Considero que aislarla del todo sería falsearla, sería no comprenderla. Bergson no sólo vio comprensivamente la realidad, sino que también así pensó su filosofía, quizá no de propósito, pero sí de hecho. No de propósito, pues —como dijimos— cuando él estudiaba un nuevo problema no lo resolvía a base de concordancia lógica con los problemas anteriores. Pero, de hecho, sus tesis se compenentran, coloran y aclaran mutuamente, grávidas unas de otras.

Ilumina mucho la manera como él vio a Berkeley.¹² Bergson decía que Berkeley se podría tal vez reducir a cuatro tesis, y que habría la tentación de querer explicarlo así, por esas cuatro tesis, haciendo notar que cada una de ellas se encontraba, de una forma u otra, en diversos filósofos anteriores. Reconociendo un rasgo propio (la teoría de la visión), que refluyendo sobre aquellas cuatro tesis les daría un aire original; añadiendo, a modo de aceite y vinagre, una cierta impaciencia contra el dogmatismo matemático, y su deseo —obispo como era— de reconciliar fe y razón; y empleando ciertos aforismos neoplatónicos a modo de yerbas finas, se obtendría una ensalada, parecida de lejos a la obra de Berkeley. A Bergson no le gusta esta ensalada. Dice que así no se comprenderá jamás a Berkeley. Él hace notar cómo cada una de esas cuatro tesis se entre-penentran unas a otras, se contienen mutuamente y se distinguen realmente de las teorías anteriores con las que se hacían coincidir.

He citado este importante pasaje porque no es difícil adivinar que Bergson, consciente o inconscientemente, pensaba en su propia filosofía, al considerar las diversas tesis entre-penetradas entre sí, henchida cada una de las otras, de modo que desgajarlas sería desfigurarlas. Sería

12. *Ibidem*, pp. 1351-1358.

interesante hacer notar que Bergson, cuando hablaba de la filosofía y de la función del filósofo, en realidad se estaba describiendo a sí mismo.¹³ Pero en este momento vamos a ceñirnos a este solo pasaje de *L'intuition philosophique* en el que Bergson habla de Berkeley y de su intuición, pero transponiendo los términos y retocando un poco, pensaremos en Bergson.

Se podría reducir a estos puntos la filosofía bergsoniana: 1º. Es una filosofía de la duración y del devenir. Nuestro presente dura, es decir, no es un punto instantáneo, sino que está henchido del pasado y tendido hacia el futuro; ni tampoco es algo estático, sino algo en cambio incesante. Pero se trata de un cambio puro, de un movimiento puro que se basta a sí mismo, sin necesidad de móvil. 2º. Es una filosofía indeterminista y espiritualista, que descubre la libertad y el espíritu en la duración. 3º. Es una filosofía de la evolución en la que se considera el *elán* vital como un movimiento creador, como una emoción creadora. La materia no es sino una inversión, un detenerse de este movimiento. La creación (descubierta en la duración interior y en la evolución de la vida) no se ha de entender como el paso de la nada al ser —pues la idea de la nada es una pseudo-idea—, sino como un brote continuo de novedad. 4º. Es una filosofía empirista, que se niega a ir más allá de lo que permita la constatación experimental, que pretende conocer intuitiva y no racionalmente. De ahí que recurra a los místicos cristianos —cuyo testimonio se considera válido por convergencia— para llegar a la existencia y naturaleza de Dios por vía experimental. Por los místicos, Bergson sabe que Dios es amor.

Pues bien, habría la tentación de querer explicar a Bergson a base de filósofos antiguos o inmediatamente anteriores, en quienes todas estas ideas se encuentran. Ravaisson, Boutroux, Lachelier habían ya defen-

13. Por ejemplo, cuando dice que el filósofo busca no dominar la realidad sino simpatizar con ella, *Ibidem*, p. 1362. O cuando habla del desprendimiento: Henri Bergson. "La perception du changement" en OC, pp. 1365-1392, p. 1380.

dido la libertad y el espíritu frente a las filosofías en boga. La teoría de la evolución tomaba impulso cada vez más, no sólo en el terreno científico sino en el filosófico. De hecho, lo que intentaba Bergson era continuar el evolucionismo de Spencer. El empirismo positivista no era tampoco nada nuevo. La teoría del devenir, por no retroceder hasta Heráclito, se encontraba, aunque en otra forma, en Hegel; y aquí podría verse la originalidad de Bergson en la duración a manera de un presente que abraza el futuro pero sobre todo el pasado. Esto daría a la obra su toque original, junto con el recurrir, en filosofía, al testimonio de los místicos. Reuniendo estos elementos ya dados, añadiendo, a modo de aceite y vinagre una cierta impaciencia antiaristotélica, antikantiana, antirracionalista y, a modo de finas yerbas, sus preciosos estudios psicológicos (y todo presentado en un estilo brillante), se tendrá aquí otra ensalada que ni siquiera de lejos se asemejará a la filosofía de Bergson.

Procediendo así, es menester resignarse a no comprender la filosofía bergsoniana. Por lo pronto se toparía uno con mil dificultades inmediatas: singular espiritualismo que considera la materia como una simple inversión o fatiga del *elán* vital. Singular creacionismo que considera la idea de la nada como una pseudo-idea. Valiente devenir y cambio puro, en el que todo el pasado se conserva. Extraño empirismo que acepta la realidad del espíritu y de un Dios trascendente.

Lo que pasa es que esas concepciones bergsonianas se compenetran mutuamente, cada una contiene las otras, en relieve y profundidad, y se distingue así, radicalmente, de las teorías contemporáneas con las que se pretendía, superficialmente, hacerlas coincidir. Además, hay que ver esas concepciones bergsonianas no como formando una construcción más o menos artificial, en que cada una fuera una parte, sino como un organismo. Esto ya nos daría una imagen más real.

Y, sin embargo, no basta, porque más importante que el cuerpo es el alma de la doctrina. Y para descubrir el alma de la doctrina hay que en-

trar al interior de la doctrina. Entonces se vería cómo la complicación aparente disminuye, que todas las partes entran unas en otras, y que todo se concentra en un punto, en algo tan simple que quizás el filósofo no llegó nunca a expresar, y que, sin embargo, es lo que el filósofo ha dicho toda su vida. Se trata de la intuición original.

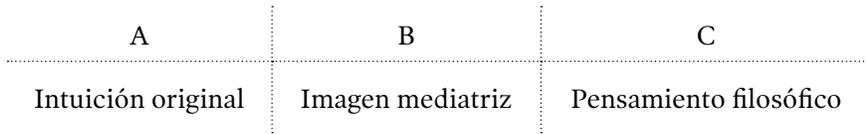
Hablando Bergson de los demás filósofos, dice que si ellos mismos no supieron aclarar cuál era su intuición original, menos lo lograremos nosotros. Pero que sí podremos atrapar una imagen intermedia entre esa intuición original inexpresable y la complejidad de las abstracciones que la traducen; una imagen huidiza, desvaneciente, obsesionante, que sigue al filósofo a lo largo de todo su pensamiento, pero que se le escapa de entre las manos cuando él quiere atraparla.

¿Pudo Bergson expresar su propia intuición original? Bergson dice que esta intuición original es inexpresable, que —al menos— perfectamente no se puede expresar. ¿Cuál sería entonces esa imagen mediatriz en Bergson? Es un punto muy importante, porque Bergson se estaba proyectando en Berkeley al hablar de intuición y de imagen mediatriz. Y porque esa imagen mediatriz obsesiona siempre al filósofo; y el filósofo explicará todo a partir de ella, mediatriz como es entre la intuición original y la concepción. Bergson la describiría casi como materia, por lo que deja entrever de sí, y como casi espíritu, porque no se deja tocar. Tan certera que, ante muchas tesis que se presentan como evidentes, hará decir al filósofo: “imposible”; tan sutil, que pueden pasar muchos años de reflexión y compaginación de datos antes de dejarse expresar en forma positiva.

Creo que no se ha dado la importancia debida a este punto. Se dice, y es verdad, y el mismo Bergson lo dijo,¹⁴ que su intuición original era la

14. Henri Bergson. “Lettre a Harald Höffding” en *Écrits et paroles. Tome III*. Presses Universitaires de France: Paris, 1957, p. 456. Véase también Edouard Le Roy. *Une philosophie nouvelle*. Alcan: Paris, 1913, 2ème édition, pp. 127, 169 y 201.

intuición de la duración. Pero hay algo ahí que no se ha precisado del todo. Consideremos el siguiente diagrama:



Primero hay una intuición original. Sólo que esta palabra, “intuición”, indica algo visual. Bergson la describirá más bien —lo veremos posteriormente— como un contacto. Contacto original con la realidad. Contacto íntimo, tanto que Bergson hará desaparecer la problemática del sujeto y objeto, pues en la intuición quedan fundidos. No podemos ahora detenernos en ver hasta qué punto, en qué sentido, etc. Sólo queremos indicar que se trata de un contacto, de una fusión, de una comunicación, de un contacto silencioso, pero verdadero. De un contacto de sustancias desnudas, para emplear una expresión de los místicos, previo a cualquier juicio. De un contacto desinteresado, que no busca ninguna utilidad práctica. Pero no por eso se trata de un contacto infecundo. Porque de ese contacto nace un impulso, y ese impulso querrá conducir hasta un pensamiento, y luego querrá traducir este pensamiento en lenguaje.

El problema es que ese contacto es fugaz, y el filósofo que quiere llegar a precisar su pensamiento se encuentra de pronto desprovisto, pues aquella intuición, aquel contacto, han desaparecido. Entonces tratará de zambullirse de nuevo —Bergson utiliza con gusto estas metáforas natatorias¹⁵ para retomar contacto. Puede ser que lo logre, por breves instantes; pero puede ser también que, a lo más, reciba la ayuda de una imagen mediatriz, intermediaria, que —por decirlo así— está en

15. En sus conferencias de la Sorbona sobre *L'évolution créatrice* (curso 1966-1967) Vladimir Jankélévitch comparaba las imágenes que usan san Francisco de Sales y Bergson para indicar el movimiento de interiorización: san Francisco de Sales usa imágenes de altura; Bergson, de profundidad. Bergson no es alpinista, él se zambulle.

continuo movimiento, entre A y C, impulsando al filósofo a elaborar su pensamiento, huyendo y escondiéndose en A, cuando el filósofo quisiera retenerla para ser fiel a la intuición original.

El problema se complica todavía más, porque el filósofo que es fiel al impulso recibido, no se contenta con elaborar interiormente su pensamiento, sino que querrá expresarlo, querrá comunicarlo. Y esta expresión —su obra escrita— es lo que nosotros conocemos del pensamiento del filósofo. Entonces el diagrama completo será más complejo.

A	B	C	D	E
Intuición original	Imagen mediatriz	Pensamiento interior	Metáforas e imágenes	Doctrina expuesta

Para pasar de C a E podrán usarse conceptos, o bien metáforas e imágenes. Bergson tiene que usar conceptos, desde luego —aunque les dará una fluidez desconcertante—, pero da un alto valor a las metáforas e imágenes. Más adelante veremos las razones y los delicados matices de esta preferencia. Por ahora, es necesario notar la diferencia entre B y D: la imagen mediatriz de B es algo propio del filósofo, algo interior. Ya vimos que tal vez ni él mismo lo logra precisar, pero que le sirve para beber de algún modo de la intuición original, y para elaborar su propio pensamiento. En cambio, las imágenes y metáforas de D son una expresión externa, son imágenes que el filósofo utiliza para decirnos qué piensa, están bajo su control. Él puede elegir las, modificarlas, matizarlas, corregirlas unas con otras, indicarnos su alcance y deficiencias precisas. En rigor, podría hablarse de imagen en B y de metáforas en D. Éstas pertenecen al estilo literario; aquéllas, a la intuición filosófica. “Rara vez uso metáforas, interrumpió Bergson con vivacidad. Se trata más bien de imágenes”.¹⁶ Las metáforas de D están animadas por una

16. “Je fais rarement des métaphores, interrompt Bergson avec vivacité. Ce sont des images”. Citado por Lydie Adolphe. *La dialectique des images chez Bergson*. Presses Universitaires de France: Paris, 1951, p. ix. Así lo ve también, por ejemplo, Lorenzo Giusso: hay algo más que una simple metáfora literaria. Véase Lorenzo Giusso. *Bergson*. Bocca: Milano, 1949, p. 27.

especie de alma interior,¹⁷ que vendría a ser, sea la intuición de A, sea la imagen mediatriz de B.

Cuando se dice que la intuición original de Bergson es la intuición de la duración, no se ha aclarado si es la “intuición original” del diagrama, si es la imagen mediatriz, si es el pensamiento filosófico interior, o si es ya este pensamiento expresado verbalmente. A primera vista podría parecer que no se puede referir a A, que por hipótesis queda siempre sin revelarse completamente, vivificando, sí, pero sin dejarse tocar. Tampoco a B ni a D, cuya función es de intercomunicación. Tampoco meramente a C, sino más bien a E, pues lo que conocemos del pensamiento de Bergson es lo que él escribió, y él nos decía que entre C y E hay muchos problemas, tanto que E viene a ser sólo una aproximación de C. De modo que la *Duración* es ya toda una concepción de la realidad, y una concepción que se ha expresado. Pero el mismo Bergson nos invita —en el caso de Berkeley— a no contentarnos con este dato de superficie, sino a zambullirnos también, lo más profundamente que se pueda, no sólo para comprender el pensamiento interior del filósofo, sino incluso hasta el fondo, para participar de su intuición original. ¿Es esto posible? Para llegar de E a C necesitaríamos una de dos: o poder leer directamente en la mente del filósofo, de una manera osmótica, telepática, lo cual no nos es dado, o bien utilizar el paso a través de D. Pero ahora de lo que se trata es de ver si podemos llegar de golpe hasta el fondo, hasta esa intuición original. Y aquí es donde Bergson dice que no; que si el filósofo mismo no ha podido entregarnos esta intuición original, nosotros tampoco lograremos llegar hasta ella. Pero que al menos podremos, quizá, atrapar esa imagen mediatriz, y a través de ella entrever la intuición original.

17. Cfr. Émile Bréhier. “Images plotiniennes, images bergsoniennes” en *Études Bergsoniennes. Volume II*. Presses Universitaires de France: Paris, 1968, pp. 105-128, p. 126.

Esto quiere decir que la *Duración* bergsoniana no se encuentra exclusivamente en E, sino que se encuentra a todo lo largo del diagrama, en todos y cada uno de los puntos, pero, utilizando una metáfora, se encuentra traducida en diversas lenguas. En A, se entra en contacto con ella. En C, se ha hecho ya pensamiento interior, pero a través de la imagen mediatrix. En E, ya está expresada por medio de la palabra, a través de D. Y ahora lo que nos interesa es tratar de detectar esa imagen mediatrix, que bebe directamente de la fuente original.

Bergson decía que si el filósofo no había dado su imagen mediatrix tendríamos que buscarla nosotros, pues de otro modo no veríamos en su “intuición original” (A), sino algo vago; en su doctrina (E), sólo una abstracción. Creo que fue eso lo que pasó a muchos críticos de Bergson, que veían en la intuición algo no bien definido, algo vago, y cuando hablaban de la *Duración* la trataban como una abstracción. Lo que pasa es que no tuvieron atención en buscar esa imagen mediatrix.

Por lo demás, no es que sólo haya forzosamente una imagen mediatrix única; pueden ser varias, que se han ido sucediendo, o que han ido actuando todas al mismo tiempo. Es más, no sabemos si había ya alguna imagen mediatrix en el punto de partida, o si más bien se fue formando —una o varias— a medida que el pensamiento se iba elaborando. Y si hubo varias, quizá no había entre ellas ninguna semejanza, pues pudieron pertenecer a diversas órdenes de percepción. Todavía más: es posible, dice Bergson hablando siempre de Berkeley, pero nosotros lo pensamos de Bergson, es posible que no se haya percibido ninguna imagen mediatrix, ocupado el filósofo como estaba en tomar contacto directo con la intuición misma, todavía más sutil.

¿Cuál puede ser esta o estas imágenes mediatrices en Bergson? ¿Es una, o muchas? Es muy indicador el hecho de que Bergson hablara de la posibilidad de “varias”, pero mucho más el que indicara la posibilidad de que muy bien podría no percibirse “ninguna”. Él descubrió dos en

Berkeley, una indicada por el propio Berkeley: las cosas son un lenguaje en el que Dios nos habla; la otra, apenas sugerida por Berkeley, descubierta por Bergson, y que a Bergson le parece más importante, es que Berkeley veía la materia como una película transparente, a través de la cual miramos a Dios.

IV. La imagen mediatriz y la primera mirada

Nos preguntamos si Bergson no trasladó el problema de Kant a la imagen mediatriz. ¿De dónde vienen, y cómo, por qué se forman esas imágenes? ¿Proviene de la realidad, o provienen de nosotros mismos? No, para Bergson el problema de Kant está ya resuelto en A. Ahí hay contacto con la realidad. Ahí tocamos un absoluto.¹⁸ Lo que dijo Bergson fue que tal vez tan importante como la imagen mediatriz, fuera una manera determinada de ver la realidad. Porque si hay una manera personal, propia, de ver la realidad, de tomar contacto con ella en una intuición, es verdad que será difícil pensarla, expresarla; y que vendrán una o varias imágenes en ayuda del filósofo, pero vendrán aquellas que de alguna manera se hayan visto, o mejor: se formarán imágenes según cómo se haya visto la realidad. Tampoco reintroduzco aquí el problema de Kant. Supongo, con Bergson, que en A entramos en contacto con la realidad, lo que negaba Kant. Y la mirada original de que hablamos no coincide con unas categorías universalizantes; se trata simplemente de la mirada personal, individual, propia de cada uno. No hay una mirada que no fuera sino sólo eso, mirada; esto sería una abstracción. Es verdad que hemos supuesto que esa mirada se ha purificado de todo prejuicio, de todo interés, pero no por eso la hemos supuesto despojada de toda cualidad; suponerlo, sería renunciar a la personalidad propia del filósofo, a su pasado, a sus experiencias, a su individualidad. Se podría suponer en un solo caso, pero hipotético,

18. Henri Bergson. "L'évolution créatrice", *op. cit.*, pp. 490 y 670 y "La pensée et le mouvant" en OC, pp. 1249-1330, pp. 1277, 1279 y 1318.

no realizable: que de pronto, en un momento dado de la historia humana apareciera un hombre adulto que no hubiera nacido, ni vivido antes, sino que de pronto apareciera, con una mente blanca todavía, dispuesto a filosofar. Pero todo filósofo tiene toda una vida, toda una larga experiencia, toda una historia, ya en el punto de partida, cuando comienza a filosofar. Hay un ejemplo simple: no hay dos hombres que vean de la misma manera un crepúsculo, ni dos hombres que toquen de la misma manera una roca. Crepúsculo y roca se dejarán ver y tocar, y comunicarán algo de sí, pero comunican algo muy distinto cada vez a los diferentes hombres y, sin embargo, lo que comunican es crepúsculo, y es roca. En cuanto se dejan ver y tocar, están concediendo algo de sí mismos, están concediendo una gracia, pero una gracia hasta cierto punto arrancada por la peculiar manera que se tuvo de ver o de tocar.

En el bergsonismo, la realidad es tan rica que los conceptos no pueden agotarla, pero tampoco la intuición. La intuición toca también sólo un punto de la realidad, como veremos. La diferencia está en que el conocimiento puramente conceptual nos lleva al relativismo, mientras que el conocimiento intuitivo toca un absoluto. Esta multiplicidad de lo real —cuantitativa, pero sobre todo cualitativa, para no salir del bergsonismo— se encuentra con una multiplicidad de filósofos. Indudablemente, la multiplicidad de las imágenes y su causalidad dependerán de los puntos de la realidad en que se haya tomado contacto, de su cualidad; pero también de la cualidad del que ve; porque hay unidad en el género humano, pero en medio de la diversidad, y hay muy diferentes maneras de mirada original. Bergson tiene una mirada original de tipo comprensivo. Y aquí es menester aclararlo, aunque era evidente, que no nos referimos a la mirada corporal, sino a la mirada interior. Podrá haber una secuela de imágenes visuales o táctiles o de otro tipo, pero la actitud original es anterior, la manera original de ver, que es de tipo espiritual.

Bergson lo ve todo comprensivamente; así sea la profundidad del yo, así sea la materia, o la diversidad de seres vivientes, o el universo entero, él ve comprensiva y no precisivamente, como mirada original, como mirada anterior al análisis, anterior a la expresión. Creo entonces que así se relacionan la primera mirada y la imagen mediatrix. Y considero también que no hay una única imagen mediatrix en Bergson, sino innumerables.

Todavía se podrá insistir y preguntar por qué Bergson tenía esta mirada; por qué Leibniz y Spinoza y los existencialistas tienen otra mirada original. ¿De dónde viene esta mirada, original, sí, pero adulta? La respuesta habría que ir a buscarla dentro del individuo mismo, de su vida, de su experiencia, de su historia. Indudablemente un hombre que ha vivido las dos guerras del siglo XX no podrá tener aquella mirada optimista de Leibniz. Es muy interesante a este respecto la observación de que Pascal no propuso un sistema porque concebía varios sistemas posibles. Y que si algo reprocha Pascal al adversario es, no que sea profundo, sino que no sea suficientemente profundo.¹⁹ Tendríamos el caso de una mirada tan profunda en todas direcciones, que en realidad Pascal tendría diversas miradas. También es interesante la observación de Bergson²⁰ de que la problemática de un autor es hasta cierto punto secundaria con respecto a la intuición original, y con respecto al impulso, al movimiento, al remolino que ella provoca. Porque esa problemática depende mucho de la época en que vivía el filósofo, de los problemas que entonces se estudiaban. Y que si ese autor hubiera vivido en otra época, habría tratado otros problemas, elaborado “otras tesis”, y quizá no hubiera escrito una sola línea igual, y sin embargo seguiría siendo él mismo. Si Spinoza hubiera vivido antes de Descartes habría escrito otra cosa, pero tendríamos el spinozismo todo entero.

19. Cfr. Jean Guitton. *Génie de Pascal*. Aubier: Paris, 1962, pp. 62, 65 y 66.

20. Henri Bergson. “L’intuition philosophique”, *op. cit.*, pp. 1350-1351.

Simplemente porque se trataría del mismo remolino, pero levantando diversas polvaredas.

Éste es uno de los pasajes clásicos en los que Bergson acentúa una oposición (en este caso: impulso de la intuición y problemática) para hacer destacar su pensamiento. Pero él mismo sabe que todo eso es muy hipotético; desde luego el hecho de trasladar a otro filósofo fuera de su tiempo, sobre todo, y por lo mismo, suponer que pueda tener la misma mirada. Sería imposible que en esa hipótesis se tratara exactamente del mismo impulso, del mismo movimiento, porque éste viene de la intuición, pero la mirada original no era la misma, y las imágenes mediatrices correspondientes, provocadoras del remolino no hubieran sido exactamente las mismas. Y es que cada filosofía es irrepetible. Cada filosofía en cada momento histórico es lo mismo que ese momento histórico, pero expresado en un lenguaje especial. Por eso siempre habrá filosofías diversas, no sólo en cuanto a la temática, sino también en cuanto a la mirada.

No es que Bergson sea relativista en filosofía, ni que pretendamos ahora introducir ningún relativismo. Estamos ahora en la filosofía bergsoniana, y en ella tocamos un absoluto. Pero el absoluto en el bergsonismo es inagotable. Añadiríamos que este absoluto es como el maná, de muchos sabores. No a todos les sabe a lo mismo, pero a todos les sabe a absoluto. Y así, LA filosofía la va haciendo la humanidad. Porque LA filosofía desborda las filosofías, como la humanidad desborda los hombres, siempre habrá nuevos temas, pero siempre habrá, sobre todo, nuevas miradas. La filosofía es siempre joven.

A Bergson no le gustaba que hubiera escuelas filosóficas opuestas. Él quería que se hiciera simplemente filosofía. Por eso no quiso ser conceptualista, porque decía, como veremos, que esta actitud provoca la aparición de escuelas irreductibles. Suponía que la intuición provocaría la concordia, el trabajo en común. Pero al mismo tiempo

suponía que todo esto sería difícil; tanto así, que se impondrían muchas correcciones, verificaciones, matices. Nos preguntamos de dónde podrían venir todos estos retoques necesarios, si la intuición es única. Bergson respondía que eso se debía a que tal intuición era breve, fugaz, huidiza. Me permito añadir que también se debe a la diversidad en la mirada de los filósofos. Cuando está nevando en la noche y atravieso lentamente las calles solitarias muellemente alfombradas por la nieve, podrán haber pasado otros, y pasarán otros después sobre la misma nieve, pero el torbellino que se levanta en mi alma no es igual a ningún otro torbellino.

V. La mirada original y la idea de la nada

Dada la mirada comprensiva de Bergson, su intuición será del mismo tipo comprensivo: la realidad se le presentará siempre llena; dado su contacto comprensivo, la realidad se le presentará siempre continua. Y como esa mirada y ese contacto no son puntuales, sino que duran, la realidad se le presentará siempre en movimiento. No hay intersticios, ni huecos, ni tiempos vacíos. Lo interesante de esta mirada y contacto comprensivo es que, viendo una plenitud, no pueden ver la nada. Se constata siempre algo, constatan presencias, no se constatan ausencias; se ve todo, y se admitirá con simplicidad que todo se ve; no se cerrarán, diplomáticamente, los ojos ante algo; ni, tramposamente, se le volatizará para decir que en su lugar “ya no hay nada”. Bergson dirá que la idea de la nada es una pseudo-idea. De modo que este tipo comprensivo de mirada es incompatible con la idea de la nada.

Por eso la “primera mirada” hará comprender mejor la crítica de la idea de la nada, y nos hará comprender de veras la filosofía de Bergson, pues tal mirada y tal crítica penetran todas las afirmaciones del bergsonismo, una positiva y la otra negativamente, y se dejan penetrar por ellas. Quiero decir que, si atendemos a esta mirada, veremos que las

diversas doctrinas bergsonianas se explican y se hacen claras, se unifican y simplifican, pues habremos llegado a la fuente misma de donde todas ellas proceden, al centro mismo —de otro modo inaccesible— de donde brota el impulso que es la intuición misma, y por añadidura veremos cómo se disuelven muchas dificultades e “incoherencias” que se consideraban inherentes al bergsonismo. Veremos entonces esas doctrinas no como un mero agregado artificial en que habría que limar asperezas para hacerlas encajar unas con otras; ni tampoco a modo de una deducción lógica, sino más bien en la pureza de su origen, tal como fueron engendradas a través de una intuición. Veremos cómo esas doctrinas encajan naturalmente unas en otras, se comunican, se refuerzan, se aclaran y se matizan mutuamente, debido a la mirada o contacto de tipo comprensivo. Pero atenderemos a este problema no sólo en su aspecto positivo; lo veremos también como en negativo, a través de la crítica de la idea de la nada, y también así las doctrinas bergsonianas se explican y aclaran, se unifican y simplifican.

En efecto, se puede considerar todo el bergsonismo como la habilitación de diversas presencias que habían sido, subrepticamente, “eliminadas”, para introducir en su lugar unas nada-ausencias, por una mirada exageradamente precisiva. Bergson resolverá positivamente los álgidos problemas de la duración, del conocimiento, de la libertad, del movimiento, de la creación, del ser trascendente, con soluciones de tipo pleno y comprensivo —para cuya explicación propongo la hipótesis de su mirada originaria—, y negativamente con su crítica de la idea de la nada; pues las diversas soluciones —falsas, según Bergson— que se habían dado a esos problemas, venían de haber introducido, sin derecho alguno, la idea de la nada en la filosofía, tanto la nada absoluta como la nada parcial.

No sólo la doctrina, también las metáforas empleadas lo llenan todo, y no dejan fisura; son ágiles y fluidas, móviles; en ellas no hay “nadas” ni “pequeñas nadas”, y es que son transmitidas por una mirada totali-

zante. Las imágenes mediatrices, si las hay, serán de este mismo tipo con toda probabilidad.

Así comprendemos también por qué su crítica —aunque pudiera presentarse únicamente contra la idea de la nada absoluta²¹— en realidad alcanza también a la nada relativa o parcial; Bergson lo dice expresamente,²² tanto que algunos de sus críticos, aun de entre los mejores,²³ hacen notar que pudiera darse cierta incongruencia en el bergsonismo, y es que, no siendo posible para Bergson ni siquiera la nada relativa o parcial, ésta desempeña, de hecho, un papel muy importante en su filosofía.

Lo que pasa es que esos críticos están considerando la nada relativa o parcial como equivalente a “ser limitado”, y tienen razón al decir que el ser limitado desempeña un papel primordial en el bergsonismo y, precisamente, añadimos, en cuanto limitado, y no podría ser de otro modo, como veremos. Pero tiene también razón Bergson, en su terreno, cuando niega aun la nada relativa o parcial, que no identifica con el ser limitado. Estimo que lo que quiere decir es que ni en el ser limitado hay huecos ni fisuras; no quiere decir que el ser limitado se baste a sí mismo en todos los aspectos, quiere decir que el ser limitado es continuo y, más exactamente, que en el ser limitado hay continuidad; por ejemplo, mis estados de conciencia no son estados bien separados e independientes, como si entre uno y otro, considerados puntualmente, hubiera un espacio o un tiempo vacío. Elijo este ejemplo de la duración, porque toda la crítica de la idea de la nada que impregna todo el

21. Por ejemplo, Blaise Romeyer. “Morale et religion chez Bergson”, en *Archives de Philosophie. Volume IX, Cahier III*. Paris, 1932, pp. 283-317, pp. 315-316.

22. Henri Bergson. “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, p. 743.

23. Sobresalen los trabajos de Émile Rideau: *Les rapports de la matière et de l'esprit dans le bergsonisme*. Alcan: Paris, 1932, pp. 41, 49-50, 142-143, 153; *Le Dieu de Bergson*. Alcan: Paris, 1932, pp. 89-90; *Descartes, Pascal, Bergson*. Boivin: Paris, 1937, pp. 192-196 y “En relisant ‘Les deux sources’” en *Études. Revue des Pères de la Compagnie de Jésus*. Paris, Tome 295, octubre-noviembre-diciembre, 1957, pp. 3-16, p. 8. Igualmente, aunque bajo el aspecto de “no ser”, véase Jeanne Delhomme. *Vie et conscience de la vie*. Presses Universitaires de France: Paris, 1954, pp. 179-180.

bergsonismo —aunque los críticos le den otro sentido—, está hecha directamente en función de la duración.

Hay otro sentido de nada parcial, y es el que el mismo Bergson considera,²⁴ pero que en el fondo es el mismo antes citado. Esa nada parcial se daría cuando una cosa desaparece para dejar en su lugar no otra cosa, sino el vacío de sí misma. Analizaremos después esta expresión. Pero baste indicar ahora que esto no es en sí mismo desconocer la contingencia o el ser limitado. Simplemente que una cosa, así como no presenta vacíos absolutos, tampoco dejaría el vacío absoluto de sí misma; podrá desaparecer, pero eso no quiere decir que haya dejado huecos absolutos en la realidad, simplemente fue sustituida por otra. Bergson no niega el ser limitado. A lo que se opone es que a lo lleno se le hagan fisuras.

Vamos a considerar la relación entre mirada originaria y crítica de la idea de la nada bajo un aspecto ligeramente diverso. El contacto comprensivo, o mirada, es tan comprensivo que viene a ser una coincidencia; podría decirse, extremando un tanto los términos, que es una identificación. Esto quiere decir que habrá un contacto total, exacto, a medida; esto es, se entrará en contacto con, se mirará *lo que hay, pero no más*; esta mirada y este contacto no añaden, no “ponen” lo que no hay; entonces el ser finito se verá así, en la simplicidad de su finitud; pues la mirada y contacto comprensivo no le añaden subrepticamente la “necesidad” ni la infinitud que no tiene; no se pone una trascendencia en el interior del ser finito, del ser limitado. Hay ser finito y ser limitado en el bergsonismo y es capital en el bergsonismo, pero no se afirmará de él más, no se le hará necesario, ni infinito, ni ilimitado. Así que se ve lo que hay, y no más; pero tampoco se verá *menos de lo que hay* y, sobre todo, no se dirá que hay menos de lo que en realidad se ve; no se dirá que hay una “nada”, cuando siempre se han constatado pre-

24. Henri Bergson. “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, p. 744.

sencias; entonces se verá, y se dirá que se ve, un ser limitado es verdad, pero “lleno”, “móvil”, fluido, actuante, solidario de todo; solidario de todo porque las realidades limitadas no son sólo realidades limitadas, sino que son ellas y sus comunicaciones mutuas: el primer dato es un todo compacto, indistinto, fluido. Esto es, al ver el ser limitado se le ve en su plenitud. Así, se verá no un “yo” más sus “estados” como primera mirada, sino un todo compacto, una multiplicidad cualitativa, indistinta; una multiplicidad en que todavía no se pueden contar o numerar los “seres”, dando al “yo”, por ejemplo, el número 1, al estado de alegría el número 2, al de tristeza que luego viene el número 3, a la sensación de frío o de calor el número 4, al recuerdo que esta sensación evoca el número 5, etc., como cosas distintas, separadas netamente unas de otras como por un abismo de nada; abismo delgadísimo, sutil, instantáneo, pero no por eso menos abismo. Se ve todo en su continuidad original, en que todo se entre-penetra, se influye, se une internamente, sin que se pueda saber cuándo acaba la sensación, ni cuándo comienza el recuerdo, cuándo el afecto.

De ahí que en el bergsonismo una presencia se explique por sí misma, no en el sentido de que esta presencia limitada sea “necesaria” con necesidad divina, sino en el sentido de que se ve, de que se ha entrado en contacto con ella, de que es un “dato”. Y en cambio una ausencia que sea de veras ausencia, eso sí hay que justificarlo; se podrá admitir una ausencia, pero si hay algo que sustituye lo que se ausentó: una ausencia se explicará por una presencia; lo que desaparece, por algo que aparece en su lugar; una ausencia pura y simple, a modo de nada, es imposible. En este sentido *no hay nada parcial* en el bergsonismo, si por ello se entiende simplemente el ser limitado. Y si alguien, usando la coincidencia de los términos, quiere aprovechar el segundo significado para introducir el primero en filosofía, Bergson exigirá una explicación, y una vez que se haya dado, la refutará: quien quiera introducir la idea de la nada en filosofía, se topará con la contradicción.

Una mirada precisiva —que tiene, por lo demás, sus motivos— tiende a establecer distinciones netas. Sólo que para llegar a ellas tiene que cortar un poco sus mutuas comunicaciones; tiene que afilar conceptos, introduce ciertos huecos o nada parciales en la realidad, simplemente para separar una cosa de la otra. Esto no es en sí ninguna perversidad, sino algo muy útil, como veremos; pero hay que tener la honestidad de confesar las operaciones hechas, de decir, que se ha despreciado, que se ha olvidado algo, que se ha prescindido de algo, a ciencia y conciencia y no pretender después que todos los datos son esas realidades netamente distintas e incomunicadas a que se ha llegado; ni especular así, tranquilamente, sobre la realidad. En concreto, el asociacionismo, al reducir todo a estados, se encuentra con que entre estado y estado hay una nada y tratará de cubrirla con un estado intermedio, pero el problema subsiste, pues el nuevo estado también se separa de los vecinos por otro abismo de nada. Para explicar la unidad psicológica se intentará cubrir de nuevo este abismo con otro estado, en vano intento de “triunfar sobre la nada”, pues siempre habrá abismos de nada; más pequeños, si se quiere, cada vez, pero abismos en todo caso y lo que es peor, cada vez más numerosos. Otros, con más astucia, pondrán una forma a modo de hilo del collar de perlas, para ligar los diversos estados, y con esa forma pretenderán haber triunfado sobre la nada. Esta solución suscita diversos problemas, pero baste observar, un tanto en caricatura, que intentaban cubrir también ese abismo de nada artificialmente interpuesto. En ambos casos se trata de una solución a un falso problema. Bergson opone a estas concepciones sus realidades de plenitud, y las puede oponer debido a su mirada comprensiva que todo lo abarca, que siempre constata presencias y nunca ausencias. Es así como se relacionan la primera mirada y la crítica de la idea de la nada.

Veamos todavía bajo otro aspecto esta interrelación. Para Bergson, la negación no es sino la mitad de un acto intelectual completo, y tiene

un carácter pedagógico y social.²⁵ Si yo niego algo, es para advertir a otro, o a mí mismo, que no incurra en un error. La segunda mitad de ese acto intelectual es un juicio afirmativo, en que afirmo la realidad verdadera. Este juicio puede quedar pendiente o desconocido muchas veces, pero siempre existe. Si te digo que este objeto no es blanco, te prevengo de un error, pues tú podrías creer que es blanco. La segunda mitad del acto intelectual consistiría en decirte el verdadero color: este objeto es negro. Pero este juicio puede no interesar de momento; puede ser que yo no lo conozca, pero en todo caso siempre se presupone. Esto es, un “no” supone un “sí”, o muchos “sí”; Bergson dice un “no” a la idea de la nada. ¿Qué “sí” se presupone? Se presupone, para emplear lenguaje bergsoniano, la constatación de una “presencia”, un “sí” a una presencia; pero una presencia tal que no deja lugar a la nada—ausencia. Podemos preguntarnos por qué la “presencia” del bergsonismo no deja lugar a la idea de la nada, puesto que el “no” que se le dice ha sido uno de los más sonoros que se hayan dado en filosofía. Pretendo dar una respuesta a esta pregunta con la hipótesis de la “primera mirada” o “primer contacto”, de tipo comprensivo, de plenitud, que todo lo abarca; que abarca esta “presencia” en abrazo totalizante y exacto, tanto que ni abarcará más de lo que es, ni dejará escapar lo que es, ni “olvidará” cómodamente lo que no interesa, a modo del prestidigitador que hace desaparecer cosas sin sustituirlas por otras, sino que las manda a la nada. Esto es, la crítica de la idea de la nada viene a ser la mitad de toda una operación intelectual y tiene un carácter pedagógico y social: supone una sociedad, supone otros que pudieran incurrir en un error, y que son “prevenidos”. La segunda mitad es constituida por la doctrina positiva de Bergson, doctrina de plenitud, de muchísimos “sí” dados a las presencias; de unos “sí” que constatan, gracias a la mirada original, presencias siempre llenas, llenas no sólo en toda longitud y en toda latitud, sino sobre todo en profundidad, pues se ven y se viven—habiéndose uno instalado en la realidad— todos los planos y todas

25. *Ibidem*, pp. 738-740.

las intercomunicaciones; plenitud que no ha de entenderse simplemente en términos de espacio: lo importante es comprender esa plenitud en términos de tiempo para captar esas presencias en toda su riqueza y en toda su vida. En resumen, la primera mirada es la contraparte positiva de la crítica de la idea de la nada. Esta mirada y esta crítica impregnan todo el bergsonismo, una positiva, y otra negativamente.

Podría parecer que todo esto se aplica únicamente al ser finito, o que en el bergsonismo no hay sino ser finito, pues de éste hemos hablado muchas veces en los últimos párrafos. Lo hicimos así para contraponer la nada parcial que se rechaza a la nada parcial que juega un papel muy importante en el bergsonismo (aunque Bergson no le dé este nombre engañoso). ¿Y el Ser trascendente? Pues bien, aquí la crítica de la idea de la nada es más importante que nunca, tanto que fue hecha estudiando un problema en torno al Ser trascendente, y aunque esa crítica impregna, en una u otra forma, todo el bergsonismo, fue hecha pensando directamente en el Ser trascendente. Como veremos después más despacio, esta crítica dice un “no” a la idea de la nada para prevenirnos de un error funesto y luego dará el juicio verdadero, afirmativo, que aquí importa muchísimo y que, por tanto, no se deja pendiente: Dios vive.

VI. Objeto, intención y alcance de la tesis

La tesis afirma que doctrina y metáforas bergsonianas (y aun las imágenes mediatrices, en el caso de que las descubramos) se explican positivamente con la primera mirada bergsoniana de tipo comprensivo y, negativamente, con la crítica de la idea de la nada, pues tal crítica no es sino la contraparte negativa de aquella mirada.

En cuanto al intento de la tesis: no se trata de juzgar todas y cada una de las posiciones de Bergson, pero ni siquiera su filosofía en su gran conjunto, ni tampoco el de proponer que se haya de aceptar —o re-

chazar— como universal y la única manera apta para ver la realidad. De ahí que no estudiemos todos los problemas que Bergson tocó, sino sólo los fundamentales. De ahí también que no nos detengamos a juzgar sobre la validez de sus pruebas; por ejemplo, sobre la diferencia de naturaleza que establece entre espíritu y materia, ni a discutir los pormenores de los datos biológicos y paleontológicos en que fundamenta su teoría del *elán* vital, ni a estudiar exhaustivamente su concepción de la libertad, etc. El intento es mucho más modesto: se trata simplemente de comprender el bergsonismo, qué dijo y por qué, a base de la primera mirada y de la crítica de la idea de la nada. Quedará abierto el campo a la discusión, pero en una perspectiva justa: una discusión sobre el verdadero bergsonismo, no sobre una falsificación.

El plan es muy sencillo: a lo largo de los diferentes capítulos iré verificando la tesis en las doctrinas fundamentales de Bergson, y al final responderé a las objeciones que se han presentado contra la crítica de la idea de la nada. Y es que Bergson no habló explícitamente de la primera mirada, ni otros, naturalmente, la han criticado, pero Bergson sí escribió la crítica de la idea de la nada y otros, naturalmente, le han opuesto diversas objeciones. Considero importante el punto, porque si esa crítica ha sido ya refutada, quizás pierdan su sabor muchos, por no decir todos, de aquellos “sí” que presuponía y se habría dado un paso, importante quizá, para concluir que probablemente aquella mirada de tipo comprensivo no era apta para la filosofía. En cambio, si se llegara a mostrar que tal crítica es irrefutable, parece que habrá que dar a esa primera mirada comprensiva un lugar privilegiado. No llegaremos a tanto, entre otras cosas porque eso desbordaría el intento propuesto de no juzgar ahora al bergsonismo, sino simplemente de exponerlo en su verdad. Nos contentaremos con mostrar que esa crítica no ha sido aún refutada, sin afirmar por ello que sea en sí misma irrefutable.

Por lo que toca al método, no procederemos de modo abstracto, ni por simples alusiones exteriores, como quien ve la tempestad des-

de la ventana. Siguiendo el consejo de Bergson con respecto a otros filósofos, entraremos al bergsonismo, nos zambulliremos en él, para coincidir con él y comprenderlo. Y comprenderlo a base de Bergson. Indudablemente para comprender un pasaje difícil habrá que atender los juicios de amigos y enemigos, pero se dará un lugar privilegiado al contexto y a otros textos de Bergson, que trataremos de ver tal como él los veía, con su misma mirada de tipo comprensivo. Así veremos cómo las diversas doctrinas y metáforas bergsonianas se penetran y colorean mutuamente, grávidas unas de las otras. Los capítulos de este trabajo pretenden dar, con su orden y composición misma, una idea de la inter-penetración de las doctrinas y metáforas bergsonianas. De ahí, por ejemplo, que aunque la *Duración* dé su nombre al capítulo segundo, y la *Intuición* al capítulo cuarto, en realidad todos los temas van apareciendo de una manera o de otra en todos los capítulos y no se percibe, quizá, todo su alcance sino al final. Lo mismo hay que decir del impulso vital, del devenir, de la libertad. Y no que se hayan organizado así los capítulos por mero capricho de fundirlo todo, sino que en el bergsonismo todo está unido e intercomunicado, y todos los temas se van matizando y coloreando unos a otros, y es casi imposible tomar un tema aislado sin traerse consigo todos los demás. Y al mismo tiempo que veamos esta organización, quisiéramos captar el espíritu que anima todo; sólo que como esta empresa es tal vez irrealizable, dado que una intuición personal no se desvela del todo ni siquiera a quien la tuvo, habremos de contentarnos quizá con la imagen mediatriz, y si ésta se nos escapa, veremos al menos cómo todo se unifica en la mirada comprensiva de Bergson, o contacto comprensivo, cuyo “negativo”, por así decir, es la crítica de la idea de la nada.

Comprobaciones de la tesis, serán, primero, que no habrá que forzar los textos bergsonianos para dar una “interpretación” sino que esos textos conservarán su sabor y sentido natural, pero sobre todo veremos cómo las dificultades y las incoherencias que se suelen considerar inherentes al bergsonismo se disipan solas, quizá definitivamente; por

eso nos detendremos un poco en torno a ciertos puntos que se han interpretado muy diversamente, por ejemplo, la doctrina bergsoniana sobre la intuición y la inteligencia, la génesis de la materia, y la creación.

Esta tesis no pretende ser absolutamente original. Ya se había dicho, y hace mucho, que el bergsonismo es una filosofía de la plenitud,²⁶ que la intuición fundamental de Bergson es la *Duración*,²⁷ que la idea de la nada era la llave del bergsonismo,²⁸ que muchas de sus expresiones no coinciden exactamente con el sentido que les dan otras filosofías.²⁹ Pero sí parece que no se habían unificado ni llevado adelante estas fecundas ideas hasta el punto de pretender explicar todo el bergsonismo, empresa que ahora pretende realizar este trabajo, con el doblete de la primera mirada y la crítica de la idea de la nada.

Se usarán indistintamente las expresiones “mirada” y “contacto”, entendiéndolas a veces sólo del lado del filósofo; otras, según el contexto, incluyendo también su contenido: lo que mira, con lo que entra en contacto. Una imagen puramente visual o una meramente táctil podrían ser engañosas. Las dos solas también, pero usando dos se sugiere al menos la necesidad que hay de trasponer esas imágenes al terreno del espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

Adolphe, Lydie. *La dialectique des images chez Bergson*. Presses Universitaires de France: Paris, 1951.

Bergson, Henri. *Oeuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, 2ème édition.

26. Por ejemplo, Vladimir Jankélévitch. *Henri Bergson*. Presses Universitaires de France: Paris, 1959, p.11.

27. Henri Bergson. “Lettre a Harald Höffding”, *op. cit.*, p. 456.

28. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, *op. cit.*, p. 200.

29. Por ejemplo, Jacques Chevalier. *Bergson*. Plon: Paris, 1948, 3ème. édition, pp. 301-306.

- *Ecrits et paroles. Tome III*. Presses Universitaires de France: Paris, 1957.
- Borne, Étienne. “Spiritualité chrétienne, spiritualité bergsonienne” en *Études Carmélitaines, mystiques et missionnaires. Volume II*. Desclée de Brouwer: Paris, 1933, pp. 160–176.
- Bréhier, Émile. “Images plotiniennes, images bergsoniennes” en *Études Bergsoniennes. Volume II*. Presses Universitaires de France: Paris, 1968, pp. 105–128, p. 126.
- Chevalier, Jacques. *Bergson*. Plon: Paris, 1948, 3^{ème} édition.
- Delhomme, Jeanne. *Vie et conscience de la vie*. Presses Universitaires de France: Paris, 1954.
- Gide, André. *Amyntas*. Gallimard: Paris, 1925.
- Giusso, Lorenzo. *Bergson*. Bocca: Milano, 1949.
- Guillon, Jean. *Génie de Pascal*. Aubier: Paris, 1962.
- Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Presses Universitaires de France: Paris, 1959.
- Le Roy, Edouard. *Une philosophie nouvelle*. Alcan: Paris, 1913, 2^{ème} édition.
- Romeyer, Blaise. “Morale et religion chez Bergson” en *Archives de Philosophie. Volume IX, Cahier III*. Paris, 1932, pp. 283–317.
- Rideau, Émile. *Les rapports de la matière et de l’esprit dans le bergsonisme*. Alcan: Paris, 1932.
- *Le Dieu de Bergson*. Alcan: Paris, 1932.
- *Descartes, Pascal, Bergson*. Boivin: Paris, 1937.
- “En relisant Les deux sources” en *Études. Revue des Pères de la Compagnie de Jésus*. Paris, Tome 295, octobre–novembre–décembre, 1957, pp. 3–16.

Temor y temblor. **Una lectura desde cerca (VI). Epílogo**

DR. CARLO MONGARDI DOMENICALI*

Abstract. Mongardi, Carlo. *Fear and Trembling. A Close Reading (VI). Epilogue.* Kierkegaard wrote *Fear and Trembling* with memory and passion, which he regarded as paths that help us navigate through life, both in his times and in ours. Memory and passion lead to “the tasks that must be undertaken,” i.e., “the specifically human” that each generation must seek out as the authentic way to love. Passion is that which humanizes each individual’s life, and faith is the highest passion and should be what humanizes people the most; however, “life offers plenty of tasks to him who is not given faith, and if he undertakes them with love, his existence will not be in vain.” This is the path that takes us beyond criminality, impunity, corruption and war. But the author does not entirely agree with Kierkegaard’s totally individualistic mediations; he believes that the survival of humanity and the planet call for the priorities proposed by Jesus of Nazareth: 1) family and work; 2) sharing and service; 3) equality of classes. Without them our history has no hope.



Resumen. Mongardi, Carlo. *Temor y temblor. Una lectura desde cerca (VI). Epílogo.* Con memoria y pasión, Kierkegaard escribió *Temor y temblor* como caminos de vida, tanto en su época como en la nuestra. Memoria y pasión señalan “las tareas que hay que realizar”, o sea, “lo específicamente humano” que cada generación debe buscar como auténtica forma de amar. La pasión es aquello que humaniza la vida de cada uno y la fe es la más alta pasión y debería ser lo que más humaniza a todos; sin embargo, “a aquel que no llega a la fe, la vida ofrece sobradas tareas, y si las emprende con amor, su existencia no será en vano”. Éste es el camino para ir más allá de la criminalidad, la impunidad, la corrupción y la guerra. Pero el autor no está totalmente de acuerdo con las

* Profesor de filosofía del ITESO y del Instituto de Formación Filosófica Interreligiosa de México. Email: mongherd38@yahoo.com.mx.

mediaciones totalmente individualistas de Kierkegaard; Mongardi considera que para la supervivencia de la humanidad y del planeta hoy son necesarias las prioridades propuestas por Jesús de Nazaret: 1) la familia y el trabajo; 2) el compartir y el servicio; 3) la igualdad de clases. De no impulsar estas prioridades, nuestra historia no tiene esperanza.

Para mí, la conclusión de *Temor y temblor* está en las últimas palabras de su capítulo final: Dios es el que provee, sea la memoria, sea la pasión. Por eso no es posible ir más allá de una u otra, porque ambas son el más allá de todo.

La reflexión de Kierkegaard está conectada también con nuestros tiempos. Una de esas conexiones puede encontrarse en la impactante analogía que emplea Kierkegaard para descifrar la situación espiritual de su época, que es también la de nuestra época. “Una vez, habiendo el mercado de las especies alcanzado precios muy bajos en Holanda, los mercaderes arrojaron unos cargamentos al mar para así hacer subir los precios. Era una treta perdonable y, posiblemente, necesaria”.¹ En nuestros tiempos esta artimaña se ha vuelto imperdonable, absolutamente innecesaria y más bien peligrosa y dañina para la humanidad.

Kierkegaard usa esta analogía para hablar del mundo espiritual. “¿Estaremos necesitando de un recurso semejante en el mundo del espíritu? [...] ¿Será éste el autoengaño que necesita infligirse a sí misma la generación actual?”² Él considera que estamos convencidos de haber llegado a lo más alto y sólo podemos pensar como pasatiempo que no hemos llegado hasta allí. Todas las doctrinas y prácticas económicas así como científicas y religiosas fundamentalistas se ubican en esa insuperable cumbre de doble autoengaño.

1. Søren Aabye Kierkegaard. *Temor y temblor*. Alianza: Madrid, 2005, p. 192. En adelante se cita esta obra como TT.

2. *Idem*.

Al contrario, nuestra época está “necesitada de una seriedad profunda, una seriedad que, intrépida e insobornable, señale cuáles son las tareas que hay que realizar”³ contra el enriquecimiento descarado, la corrupción, la violencia, la inseguridad, la impunidad, terribles secuelas de ese más terrible engaño. Nuestra época está necesitada de “una radical seriedad que amorosamente vigila el cumplimiento de estas tareas [...] frescas, hermosas y agradables para todos, aunque a la vez difíciles e interesantes para los espíritus nobles, porque una naturaleza egregia sólo se entusiasma en presencia de lo difícil”.⁴

Con esta suprema seriedad Kierkegaard se ha ubicado de vuelta en la esfera de la ética, ya que sin ella no hay vida ni individual ni social, ni humana ni política. Aunque olvide la ironía que permite superar esta seriedad sin romper con ella y ubicarse solamente en una suspensión de la ética, en la paradoja y el absurdo de la fe. Es la más alta batalla con Dios y una batalla en la que Dios prueba al hombre y en la que Dios gana siempre y nosotros perdemos, pero a la vez ganamos con él. También es muy interesante su relampagueante y profunda filosofía de la historia, presente en unos cuantos renglones de este epílogo. Contra todo proceso sistemático, sea progresivo o regresivo, una visión individual de cada época explica mejor el camino de las generaciones humanas. “Aunque sí es muy cierto que una generación puede aprender mucho de las que le han precedido, no lo es menos que nunca le podrán enseñar lo que es específicamente humano”.⁵

Lo que Kierkegaard considera

[...] como genuinamente humano es la pasión, en la que cada generación comprende plenamente a las otras y se comprende a sí misma. De modo que ninguna generación ha enseñado a otra a amar, ni ninguna ha podido

3. *Idem.*

4. *Idem.*

5. *Ibidem*, pp. 192-193.

comenzar desde un punto que no sea inicial y ninguna ha tenido una tarea más corta que la precedente, y si no se quiere, como en la generaciones anteriores, quedarse en el amar, sino ir más allá, todo esto será sólo parloteo tonto tan carente de sentido como inútil.⁶

Es para mí impresionante e inesperado este planteamiento radical de todo filosofar, enfocado en el amar, al final de un camino dramático, paradójico e incomprensible sin perder la esperanza. Hegel empieza su sistema filosófico con la obsesión del comienzo, deslindándose de todo discurso sobre el principio, para rescatar en el momento más frágil, no sólo el eco o la sombra de todo el proceso, sino una auténtica anticipación de él y su resultado. Además en este comienzo del saber ignora u olvida toda referencia al amor, aunque sí reconozca el valor del querer filosofar, como voluntad y libertad originaria e histórica.

Desde este punto de vista del amor no es posible juzgar a las generaciones ni tampoco compararlas: cada una “ha de empezar exactamente desde el principio, como si se tratase de la primera, ninguna tiene una tarea nueva que vaya más allá de la precedente ni llega más lejos que ésta a no ser que haya eludido su tarea y se haya traicionado a sí misma”.⁷ Los elementos comunes de toda generación consisten en no ir más allá del amar, en no poder aprender de la anterior ni enseñar a la generación siguiente. Para Hegel, reconocer estos límites significa saberse sacrificar; pero para Kierkegaard no hay sacrificio sin un deber absoluto con lo absoluto.

Por eso, “la fe es la pasión más grande del hombre”,⁸ con toda responsabilidad dentro de nuestra propia generación, sin pensar en sus orígenes ni consecuencias en otras generaciones. Aquí se asoma una inteligente crítica a la esperanza hegeliana y a la del propio Kierkegaard, es decir,

6. *Idem.*

7. *Idem.*

8. *Idem.*

al reino de los espíritus o al reino de los caballeros de la resignación infinita o de los mismos caballeros de la fe. Critica una generación, o a los individuos que forman parte de ella, que sea “tan presuntuosa como para intentar ocupar el lugar que le corresponde por derecho al Espíritu que gobierna al mundo y que es tan paciente que no conoce la fatiga”.⁹

Nunca dice cuál sea el lugar de ese Espíritu, que tiene derecho de gobernar con paciencia sin descanso y sin cansarse. Me suena muy cercano a un famoso pasaje hegeliano: “el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono”. Y a la vez hay una crítica al “reino de los espíritus”¹⁰ que constituye la historia del absoluto.

“Si una generación se preocupa únicamente de su tarea —que es lo más importante que puede hacer— ya no podrá fatigarse nunca, pues es trabajo suficiente como para ocupar la duración de una vida humana”.¹¹ Unos niños agotan sus juegos en la mañana y no tienen juegos nuevos para la tarde. ¿Estos niños serán más adelantados que otros que, con los mismos juegos, estén ocupados todo el día? O, al contrario, ¿no será que los primeros carecen de la seriedad agradable, que es un elemento esencial cuando se juega? “La fe es la más alta pasión del hombre. Muchos hay posiblemente en cada generación que nunca consiguen alcanzarla, pero no hay nadie que la rebase”.¹² Ya hemos escuchado que la pasión es lo que humaniza al hombre, al individuo y no la comunidad y menos aún la masa; además, la pasión es más alta que la esperanza y el amor. No es fácil entender esto. Pero, precisamente por su incomprendibilidad y ruptura con las estructuras racionales y paradigmas éticos, la encumbra sobre las demás experiencias de humanización.

9. *Idem.*

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Pre-Textos: Valencia 2006, p. 914.

11. *TT*, p. 194.

12. *Idem.*

No es fácil entender una humanización como experiencia individual y no como camino ético, como en el caso de Abraham.

“Pero incluso a aquel que no llega a la fe ofrece la vida sobradas tareas, y si las emprende con amor, su existencia no será en vano, aunque nunca se pueda parangonar con aquellas que se elevaron hacia lo más alto y lo alcanzaron”.¹³ Ya hemos recordado los discursos de Kierkegaard sobre *Las obras del amor* que implican muchas otras virtudes además de la fe y la esperanza: el altruismo, el perdón, la misericordia, la reconciliación. Pero quien llegara a la fe y no se quedara en ella, se enfadaría si alguien lo invitara a ello, del mismo modo que se indignaría el amante si oyese decir que él sólo se detiene en el amor, cuando el amor es el motor de toda su existencia. Tampoco él va más allá, no pasa a algo diferente, porque si descubriera algo diferente, entonces él tendría otra explicación.

¿Si y cómo es posible ir más allá? ¿Es una obsesión o una necesidad ir más allá? Para Kierkegaard no es posible ir más allá de la fe, para quien la tenga, ni más allá del amor, para quien ame. “‘Hay que ir más allá, hay que ir más allá’. Este impulso de ir más lejos es ya muy antiguo en la tierra”.¹⁴ No tiene un significado solamente en referencia al “el loco paso” de Ulises¹⁵ o más allá del sistema solar o del macrocosmos y también del microcosmos, más allá de la materia, de la vida, de la muerte, del lenguaje, del pensamiento, de la conducta ética, de la ciencia, de la filosofía. Más allá del bien y del mal, para recordar una obra famosa de Nietzsche. Más allá de las estrellas, como canta el coro de la novena sinfonía de Beethoven. Lo que Platón llamaba *epékeina*, más allá, fue interpretado como trascendencia, superación, siempre con una dialéctica entre cumplimiento y sobrepasar.

13. *Idem*.

14. *Ibidem*, p. 195.

15. Dante Alighieri. “Divina Comedia” en *Obras completas*. BAC: Madrid, 1956, p.181. Cántica El Infierno, canto XXVI, verso 125.

Kierkegaard recuerda a Heráclito, el *Oscuro*, que depositó sus escritos con sus pensamientos en el templo de Diana, y su dicho: “Nadie puede cruzar dos veces el mismo río”. Pero su discípulo Cratilo queriendo ir más lejos, añadió: “ni siquiera una vez”. “El discípulo quería ir más allá y, sin embargo, volvió al pensamiento eleático que niega el movimiento, a una posición que ya Heráclito había abandonado”.¹⁶

IN-CONCLUSIÓN DEL AUTOR DE ESTE ESTUDIO

la aldea que nos hace tan feroces

DANTE¹⁷

Si volviera a escribir este estudio sobre *Temor y temblor* lo haría con otras perspectivas e inquietudes. Lo haría desde un punto de vista determinado. No lo limitaría a un diálogo casi interpersonal entre un lector y un texto que refleja a un autor y unas dimensiones de él y de su pensamiento. Enfocaría la reflexión a una realidad actual que produce hoy un difuso temor y temblor: la reflexión sobre la violencia mundial, en vistas a sacar de la obra de Johannes de Silencio–Kierkegaard alguna luz o indicación para una comprensión o interacción. No es fácil conectar una situación general y universal con una experiencia íntima, particular, sea la de Abraham con Isaac o la de Kierkegaard con Regina.

El subtítulo de *Temor y temblor*, “lítica dialéctica”, podría ser una chispa para entender el modo de describir la forma de la violencia, sin tomar en cuenta las raíces o el proceso ni las consecuencias y resistencias contra ella. Kierkegaard reconoce que no es un filósofo ni un autor de sistemas, sino “[...] un escritor supernumerario [...] en una época que ha cancelado la pasión en beneficio de la ciencia”.¹⁸ Su reflexión parte de una dialéctica que presenta las características de la miseria, paradoja

16. TT, p. 195.

17. Dante Alighieri, *op. cit.*, p. 581. *Cántica El paraíso*, canto XXII, verso 151.

18. TT, p. 55.

y absurdo, propias también de la violencia de nuestro tiempo. Con una diferencia: la violencia personal que permea *Temor y temblor* se parece al masoquismo, mientras la violencia global actual está marcada por un exacerbado sadismo.

Kierkegaard sabe que el nivel estético, con el que canta la contradicción y el absurdo, no supera la violencia, como pensaba Nietzsche de la música como panacea universal. También reconoce que el camino de la ética puede alcanzar la reconciliación o la superación de la violencia, como creían Kant y Hegel, quienes según él hacen una relectura reductiva de la religión —dentro de los límites de la mera razón o representación que debe alcanzar el concepto—, en un mundo donde van desapareciendo en el ocaso el deber como fuente de libertad (Kant) o la reconciliación como deber absoluto (Hegel), del cual habla también Kierkegaard, pero en un sentido sin esperanza humana e histórica.

La violencia amenazada y no cumplida de Abraham interesa a Kierkegaard más que las formas de crueldad que atraviesan la historia de la humanidad, como guerras de conquista, genocidios, limpieza étnica, sin hablar de la masacre de los inocentes por los abortos, de los secuestros, de las violaciones, de la trata de las personas, del narco-crímen. Además la mira casi como un milagro, un contacto absoluto con el absoluto, un acto perfecto de fe y revelación. Solamente los peores fanáticos pueden hoy justificar una imagen de Dios que ordena una de las más deshumanas experiencias de violencia: ordenar a un padre matar a su propio hijo.¹⁹ Incomprensible es también la actitud de obediencia a una orden de matar, sin cuestionar su posibilidad u oportunidad —como pasó en los agentes nazis inmediatos del holocausto judío—. Un silencio absoluto para Kierkegaard puede soportar una orden que ninguna palabra o razón humana podría atribuir a Dios; cosa frecuente

19. *Ibidem*, p. 58; Gen 22, 2.

en ciertas épocas de la historia de las guerras, con el nombre de botín, saqueo, o *herem* en hebreo.²⁰

No hay que olvidar que la experiencia de Abraham y la fe del mismo Kierkegaard son algo único, muy particular y excepcional, que no es un modelo para nadie, sino una señal indescifrable e indecible.

Hay una escena que muestra el terrible sufrimiento de las víctimas de la violencia y de la crueldad de los victimarios. “Isaac, abrazándose a las rodillas de Abraham, allí, a sus pies, le suplicó, pidió gracia para su joven existencia, para sus gratas esperanzas [...] Pero cuando Isaac contempló de nuevo el rostro de su padre, lo encontró cambiado: terrible era su mirar y espantosa su figura. Aferrando por el tórax a Isaac lo arrojó a tierra”.²¹

Kierkegaard no puede creer en un mundo sin fe y sin conciencia, pero lo sabe describir de una manera muy real y sumamente comprensible en nuestros días. “Si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de todas las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada, que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante. Si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa sería la existencia sino desesperación?”²²

¿Dónde encontrar una respuesta para la desesperación, el caos, para la violencia desatada? Para Kierkegaard la esperanza se encuentra en la actitud de Abraham y en su fe, pero entendidas de una manera histórica y humana. Escribe claramente: “Pero la fe de Abraham se ejercía en cosas de esta vida, y en consecuencia, tenía fe en que había de envejecer en aquel país, respetado por las gentes y bendecido en su descendencia,

20. Cfr. 1Sam 24, 22.24.

21. TT, p. 59

22. *Ibidem*, p. 63.

recordado en Isaac, el máspreciado amor en esta vida, a quien abrazaba con afecto [...] y cumplía con devoción su deber de padre”.²³

Kierkegaard presenta una explicación interesante de esta fe terrenal, de respeto entre las gentes, y vivida en un profundo amor paterno.

Si la fe de Abraham se hubiera referido a una vida venidera, habría podido desprenderse fácilmente de todo, apresurándose a abandonar un mundo al cual ya no pertenecía.²⁴ Pero la fe de Abraham no era de esta especie, si es que puede existir una fe semejante, pues en verdad no es fe, sino su más remota posibilidad, capaz de descubrir su objeto en el extremo límite del horizonte, aun cuando esté separada de él por un pavoroso abismo donde la desesperación tiene su sede.²⁵

Así es la situación de nuestra historia, capaz de descubrir su salvación histórica o meta-histórica y a la vez separada de ella por un abismo de violencia, corrupción y muerte. Importante es recordar que la muerte de Isaac no representaba sólo la muerte de un hijo muy amado y el dolor inconsolable de una madre, significaba la interrupción de una historia y la imposibilidad para una promesa divina de realizarse en el tiempo. En esta perspectiva se vuelve aún más impensable la orden de Dios, que implicaba la destrucción de su mismo proyecto de bendecir a la humanidad.

Por diversas razones Kierkegaard nunca tiene la intención de señalar la experiencia de Abraham como ejemplo a imitar. Podríamos hablar de un relato de violencia planeada y frustrada. ¿Y qué se puede decir de otro conocido relato, donde la violencia llega hasta el extremo de su crueldad y destrucción, precisamente como condición para esperar una vida y una historia nueva, como en el caso de la pa-

23. *Ibidem*, pp. 69-70.

24. *Cfr.* Heb 11, 9-10.

25. *TT*, p. 69.

sión y muerte de Cristo, a la que Kierkegaard no hace ninguna mínima referencia?

En ambos casos vislumbrar el desenlace positivo, en Abraham la certeza de volver con el muchacho, después de adorar a Dios,²⁶ y la promesa de Jesús de resucitar después de su muerte en la cruz,²⁷ no mitiga ni alivia la cruda realidad de todo el proceso que conduce a la muerte real o íntimamente padecida. Kierkegaard nunca se refiere a una esperanza de un desenlace favorable. Quizá sea fe auténtica en nuestras pruebas y crisis más duras poder seguir la entrega y confianza de Abraham y de Jesús en su doloroso camino. En ellos, como en Kierkegaard, hay una fe inquebrantable en que “Dios es amor y cuida incluso de lo más insignificante”.²⁸

Kierkegaard retoma el tema de la violencia, recordando unos ejemplos conocidos en la tradición occidental como particularmente crueles e inaceptables. Los llama “héroes trágicos”: Agamenón, Jefté y Bruto.²⁹ Los primeros dos tienen en común un contexto militar, uno de poder ir a una guerra y el otro antes de una batalla; ambos muestran la misma fe mágica, es decir, creen que las acciones sociales dependen únicamente de alguna divinidad. Además una fe idolátrica, en el sentido de que creen que se pueda obligar a la misma divinidad con un sacrificio humano. La justificación ética estriba en el hecho de que de esta manera viene salvado un pueblo y son admirados por haberse sobrepuesto heroicamente a su dolor. Por su parte, Bruto mandó ejecutar a sus hijos por traición, en defensa de la integridad de la República romana.

El discurso filosófico de Kierkegaard sobre la dialéctica de lo General y lo Particular o de lo ético y de lo religioso, afirma —en abierta crí-

26. Gen 22, 5.

27. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34.

28. TT, p. 85.

29. *Ibidem*, p. 116.

tica a Hegel— que “[...] es en exceso simple nivelar toda la existencia de acuerdo con la idea de Estado o de la sociedad”.³⁰ También critica el principio muy común de que “se juzgará según el resultado” o “el resultado demostrará que estaba justificado el obrar”.³¹ A los “pedantes doctorales” que repiten esta fórmula, Kierkegaard los identifica con los burócratas que “viven en esta vida, instalados en sus pensamientos; gozan de una situación sólida y de opiniones seguras en un Estado bien organizado”,³² protegidos por la policía y los periódicos.

Inesperadamente Kierkegaard llama a Sara, la prometida de Tobías, “verdadera heroína”³³ por haber soportado la fama de una plurihomicida, sin tener culpa, y además por aceptar el riesgo de que le pudiera pasar lo mismo al amor de su vida. De alguna manera este recuerdo nos lleva a la violencia terrible e incontrolable en muchas familias. Kierkegaard no sabe explicarla sino como obra de “un espíritu venido del infierno”, que transforma a los seres humanos en “Barba Azul” o “Drácula”. Para terminar con el extremo de la crueldad, basta recordar un nombre: Gregorio de Rimini, llamado “torturador de niños”, no porque lo haya hecho físicamente, sino porque sostenía que los niños que mueren sin haber sido bautizados van al infierno.³⁴

A partir del hecho de que Isaac regresó a la vida gracias a un milagro,³⁵ hay que recordar que fue recuperado por su familia, y aún más por todas las familias de la historia, ya que gracias a él la bendición de Dios llegó a todos los pueblos. Me atrevo a pensar que esa bendición está encarnada en las familias. En efecto es la familia la fuente de la vida, del amor y de la paz. Es el lugar donde asimilamos los valores de la existencia humana: desde pequeños, aprendemos a vivir, a comer, a

30. *Ibidem*, p. 120.

31. *Ibidem*, pp. 120–121.

32. *Ibidem*, p. 121.

33. *Ibidem*, p. 171.

34. *Ibidem*, p. 179.

35. *Ibidem*, p. 122.

jugar, a hablar, a querer y ser queridos, a creer, a respetar todo lo que existe, a trabajar, a ser responsables, a discernir lo bueno y lo malo, a ayudar, obedecer, esperar. En la escuela aprendemos conocimientos y lenguas y profesiones, pero no vivencias definitivas como en el hogar.

En la vida, particularmente hoy, la familia está ausente, ocultada, inexistente. Por ejemplo en los documentos históricos —religiosos, literarios, filosóficos, políticos— nunca aparece una familia entera. Lo mismo pasa con los Evangelios donde no se presenta una sola familia sana, completa, simétrica. Y en todos los medios de comunicación sólo aparecen personas sin familia: representantes políticos, maestros, médicos, artistas, músicos, trabajadores, periodistas, comunicadores varones o mujeres.

Más preocupante es en nuestro tiempo la realidad de muchas familias en crisis o en dificultades. La política y la cultura globales han trastornado muchos de los valores tradicionales y el panorama a futuro es incierto. Ante los ojos de todos está la miseria de tantos niños y niñas, el despilfarro de tantos grupos sociales, particularmente en la civilización occidental tecnificada, donde el promedio de nacimientos es de 1.5. Según los expertos ninguna sociedad puede sobrevivir y reproducirse cuando el promedio de hijos en cada hogar alcance menos de 2.5.

No pretendo forzar el significado del escrito de Kierkegaard, más allá de un temor y temblor por la supervivencia de la familia y de la humanidad con ella. Me parece que en *Temor y temblor* nunca aparece la palabra “familia” o “familiar”. Ni asoma su propia vivencia personal en su familia, plagada de familiares muertos, al punto de sentirse un superviviente. Quizá la sombra de su padre se proyecta a través de la figura de Abraham y el eco de Regina resuena en muchas páginas y en los sofismas de Kierkegaard para justificar su negación o incapacidad de formar una familia. Se alaba por “librarse de todo espejismo acerca

de su capacidad de hacer feliz a Inés (Regina) con sus artimañas [...] y por saber frustrar las ilusiones de la muchacha”.³⁶

Una descripción de una vida de pareja en familia se parece más a un sueño, en el que “una princesa conservará joven y fresco su amor sobre su dolor [...] Y cada noche reposa junto a su señor”.³⁷ Una inspiración para las familias son unas escuetas referencias a unas mujeres, como María de Nazaret: “¡Quién más grande en este mundo que esa bendita mujer, madre de Dios, la Virgen María! [...] María alumbró a un hijo de modo milagroso, pero lo tuvo del mismo modo que las demás mujeres, en el tiempo de la angustia, la miseria, la paradoja”.³⁸

No puedo creer cómo pudiera Kierkegaard tomar una fórmula del Evangelio como un repudio de la familia, un odio contra sus miembros,³⁹ que él entendía como la exigencia de una renuncia total, igual que la de Abraham: renunciar al hijo, a la descendencia, a la bendición.⁴⁰ Ésta es “la inaudita paradoja de la fe, una paradoja que devuelve el hijo al padre”.⁴¹

Una finísima sensibilidad humana de Kierkegaard aparece en una cita de un antiguo autor latino: “Pues nadie escapa ni escapará al amor mientras exista la belleza y ojos para mirar”.⁴²

Expreso, finalmente, un punto radical en el que no puedo estar de acuerdo con el pensamiento de Kierkegaard: él escribe que “quien ama a Dios sin que su amor vaya acompañado de la fe, se refleja en sí mismo, mientras quien ama a Dios creyendo se refleja en Él”.⁴³ Pero yo

36. *Ibidem*, p. 163.

37. *Ibidem*, p.99.

38. *Ibidem*, pp. 123-124.

39. *Cfr.* Lc 14, 26.

40. TT, 132 y 143.

41. *Ibidem*, p. 109.

42. *Ibidem*, p. 170.

43. *Ibidem*, p. 88.

pienso que 'quien cree en Dios sin que su fe vaya acompañada por el amor, se refleja a sí mismo, mientras quien cree en Dios amando a los demás refleja a Dios en él'.

BIBLIOGRAFÍA

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1986.

Alighieri, Dante. *Divina Comedia*. BAC: Madrid, 1956.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Pre-Textos: Valencia 2006.

Kierkegaard, Søren Aabye. *Temor y temblor*. Alianza: Madrid, 2005.

Síntesis del IV Encuentro del humanismo y las humanidades en la tradición educativa de la Compañía de Jesús

DR. DEMETRIO ZAVALA SCHERER*

Este documento sintetiza los planteamientos, las propuestas y las ideas que compartieron los expositores invitados al *IV Encuentro El humanismo y las humanidades en la tradición educativa de la Compañía de Jesús: reflexiones desde las artes*.

Este encuentro, celebrado en el ITESO del 9 al 13 de noviembre de 2015, contó con la participación de Patrick Charpenel, Alberto Ruy Sánchez, T. Frank Kennedy SJ, Mónica Martí, Alejandro Sabido y Alfonso Alfaro.



I

Nuestro recorrido comenzó, apropiadamente, con el reto reflexivo que nos planteó Patrick Charpenel¹ sirviéndose de las palabras de Ernst Gombrich: “No existe realmente el arte”. Partiendo de ahí, Charpenel presentó y desarrolló una serie de entrecruzamientos conceptuales e históricos acerca de este complejo y elusivo fenómeno.

El arte nace en la intersección entre el lenguaje y el conocimiento; es decir, está en la raíz de la red de conexiones simbólicas que constituyen

* Profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO. Email: dezasc@iteso.mx.

1. Patrick Charpenel. “Arte y conocimiento”. Conferencia dictada el 9 de noviembre de 2015.

psico-social y ontológicamente al ser humano. La transformación creativa del entorno a través de la manipulación simbólica de lo material no es una mera “constante cultural”, sino una exigencia de la supervivencia y, en un sentido más general, una condición de la vida misma.

Así, el arte primitivo puede asociarse inicialmente con las necesidades humanas más básicas: la necesidad de defenderse, la necesidad de reproducirse, la necesidad de prosperar. Antes que (cualquier) otra cosa, nos dice Charpenel, el arte fue pretensión de dominación mágica, esto es, la pretensión de resolver las dificultades y desactivar las amenazas propias de un mundo fundamentalmente hostil e imprevisible a través del control de la semejanza. Lo semejante produce lo semejante y, de ese modo, comienza a reconocerse —o mejor dicho, a producirse— un orden del mundo.

La primera gran revolución artística acontece cuando el elemento meramente imitativo del arte primitivo se articula con una creciente capacidad para la abstracción. La tensión entre ambos polos genera el movimiento que retrospectivamente puede identificarse con la propia historia del arte. En principio, dicho movimiento describe una trayectoria recta que avanza hacia una representación objetiva cada vez más perfecta de la realidad sensible. Los dos momentos emblemáticos que encarnan este ideal son la Antigüedad Clásica y el Renacimiento.

El siguiente gran desplazamiento al interior del mundo del arte ocurre en el siglo XIX, bajo la forma de una revolución visual. Desde luego, en la base de este desplazamiento se encuentra la invención de la fotografía. Con ella, el arte visual se ve súbitamente liberado del imperativo de reproducir perfectamente la realidad y comienza a moverse en otras direcciones.

Dos cosas resalta Charpenel en este punto. Primero, que lo que genera este estallamiento del sentido del arte no es el avance técnico por sí

mismo sino, fundamentalmente, una genuina renovación de las ideas sobre el lugar y la importancia de lo visual en la dimensión comunicativa de la sociedad. Al arte moderno lo atraviesa la conciencia de que no hay más realidad que la constituida por los códigos de lenguaje. Aprender la realidad ya no equivale a ser capaz de reproducirla, sino a ser capaz de decodificarla. La imagen ya no sólo debe mirarse, debe leerse. La imagen se ha transformado en texto.

La segunda cuestión que debe resaltarse sobre el estallamiento del sentido del arte y su consecuente diversificación es, precisamente, que la pérdida de la unidad no se traduce automáticamente en ausencia de sentido sino, por el contrario, en una permanente exigencia de redefinición. El arte moderno explora, experimenta e innova, pero lo hace, antes que nada, con referencia a sus propios límites. Es así como el arte se convierte en un ejercicio esencialmente crítico y reflexivo.

Todo lo anterior se condensa en lo que puede describirse como el tránsito del arte representacional al arte retiniano y, en última instancia, al arte conceptual contemporáneo. La estética de la figuración cede progresivamente el paso a la estética de la composición, la cual aborda el fenómeno artístico como un sistema organizado y formalizado de signos que puede prescindir, incluso, de la materialidad misma. La estética de la empatía progresivamente cede el paso a una estética relacional o del reconocimiento, que no se limita a tratar de impactar la sensibilidad del receptor, sino que busca establecer un diálogo con él bajo la fórmula escúchame-entiéndeme-interprétame.

De este modo, Charpenel reafirma la premisa que, siguiendo una línea teórica que puede trazarse desde Kant y Baumgarten hasta Danto, atraviesa toda su intervención. El arte es inteligible por principio, es decir, el arte es un fenómeno de base racional. No obstante, hay que estar especialmente atentos al tipo de razón que se postula aquí. No se trata de la facultad metafísica o meta-teórica del sujeto aislado en la

pureza del pensamiento. Se trata de la capacidad concreta de participar intersubjetivamente en la creación y transformación de los códigos que constituyen lo real. En esa línea, lejos de ser una mera “actividad cultural”, el arte es la expresión de avanzada de la exigencia de racionalizar los espacios simbólicos que compartimos. En conclusión, podremos haber superado la fragilidad primitiva, pero el arte no ha dejado de ser una respuesta humana a la necesidad primaria de hacer habitable nuestro entorno.

II

El martes, Alberto Ruy Sánchez² introdujo un giro literario en nuestra reflexión sobre la base de una resonancia concreta entre su formación académica en colegios y universidades de la Compañía de Jesús y su participación en el “pequeño seminario” de Roland Barthes.

La enseñanza y el aprendizaje de las artes y de las humanidades en general no pueden reducirse a la sistematización de procedimientos, sino que deben adoptar lo que Ruy Sánchez llama la “perspectiva artesanal”. El objetivo fundamental es que el individuo sea capaz de desarrollar sus propios instrumentos materiales o conceptuales, esto es, los instrumentos hechos a la medida de su búsqueda artística o intelectual personal.

Esta capacidad esencial de hacerse de los medios justos para la propia expresión es el primer paso del largo camino que, en el caso del escritor, ha de conducir a la consolidación de la propia voz narrativa. El lenguaje artesanal ha de traducirse en lenguaje literario, es decir, en un lenguaje capaz de transformar el mundo creativamente. No obstante, no hay que interpretar esta búsqueda de novedad y originalidad como menosprecio de la tradición ni, mucho menos, en la línea de la

2. Alberto Ruy Sánchez. “La huella jesuítica en el proyecto de las novelas del Quinteto de Mogador”. Conferencia dictada el 10 de noviembre de 2015.

crítica destructiva. El diálogo con la tradición es indispensable, pero igualmente indispensable es la exigencia de entablarlo a partir de la actitud de apertura hermenéutica propia del genuino interlocutor. Los clásicos nos enseñan a leer el mundo, pero nosotros tenemos que aportar una mirada fresca y aguda para esa lectura.

Ahora bien, hablando de resonancias, encontramos algunas muy significativas entre las palabras de Ruy Sánchez y lo expuesto el día anterior por Charpenel. En primer lugar, aquí también se afirma la centralidad de la identificación entre mundo y lenguaje. El mundo es un texto a la espera de ser descifrado con las herramientas lingüísticas apropiadas en cada caso. Si nos rehusamos a asumir esta reconfiguración ontológica de lo real seremos incapaces de comprender verdaderamente la articulación entre los fenómenos y los poderes que los constituyen; quedaremos perdidos y desamparados en la jungla de códigos de nuestro entorno. Y, nuevamente, el arte, en este caso la literatura, se presenta como uno de los acercamientos de vanguardia a la posibilidad de construir un mundo no sólo habitable, sino digno de ser habitado. Quizá, incluso, un paraíso.

Por otra parte, Ruy Sánchez también postula una estética de la forma. La composición es un elemento literario fundamental; no sólo en el sentido elemental de que todo tiene alguna composición, sino en el sentido profundo de la conciencia de que la forma es contenido, es decir, la conciencia de que narrar es someter el caos del mundo al principio de orden que se ha elegido. No hay una manera “natural” de narrar porque la narración nunca es neutral. Siempre implica una situación histórica, contextual, personal. Así, es justamente el dominio de la forma lo que fundamentalmente ha de identificarse con el desarrollo de la propia voz. Sólo se dice lo que se quiere cuando se dice como se quiere.

A esta estética de la forma, que está en la base de la propuesta literaria que nos ocupa, la complementa una poética del asombro. Aquí Ruy Sánchez apela nuevamente a la huella que en él dejó la formación con los jesuitas. Al seguir las claves adecuadas, los Ejercicios Espirituales (propuestos por Ignacio de Loyola) pueden transformarse en Ejercicios Poéticos. Así, lo que hay que “buscar en todas las cosas” es su potencial para maravillarnos, para sorprendernos, para conmovernos. El imperativo poético es que el despliegue infinitamente diverso del mundo no puede, no debe dejarnos indiferentes. Sólo ateniéndonos a dicho imperativo conseguiremos comprender y apropiarnos de fenómenos tan complejos como la duda o el deseo. Sólo ateniéndonos a él es que conseguiremos decir algo nuevo sobre ellos.

Para concluir, otra resonancia. No debemos permitir que la complejidad y la sofisticación de la problemática literaria nos hagan perder de vista la razón de ser del hecho literario mismo. Contamos historias porque hacerlo supone un doble e inmenso placer: el placer de contarlas y el placer de compartirlas. No se trata, por lo tanto, de un placer accesorio o superfluo, sino de uno de los placeres constitutivos que acompañan a nuestra condición de seres humanos. Se trata del reconocimiento vital de que todos somos compañeros de viaje en el mismo devenir simbólico.

III

En su conferencia del miércoles, T. Frank Kennedy³ hizo explícita, en un sentido técnico, una de las corrientes reflexivas profundas que estuvo presente en las dos primeras conferencias, como lo está, en general, en todo discurrir crítico sobre el arte. Me refiero al planteamiento metodológico y específicamente historiográfico que se sigue de la con-

3. T. Frank Kennedy. “The Musical Arts in the Tradition of the Society of Jesus (1540-1773)”. Conferencia dictada el 11 de noviembre de 2015.

ciencia de que el paso del tiempo no sólo implica la acumulación de años, sino también, y especialmente, la acumulación de significados.

Siguiendo esa línea, en lugar de limitarse a preguntar por el cultivo y el desarrollo de las artes musicales en los primeros siglos de existencia de la Compañía de Jesús, Kennedy se pregunta por el sentido preciso que ha de tener la pregunta. El imperativo es siempre “volver a los orígenes”, pero no con la expectativa ingenua, y ni tan siquiera deseable, de que siempre nos entreguen la misma respuesta. La respuesta que hay que buscar es la que conviene a nuestro presente, a nuestro tiempo y nuestro lugar, pero esa respuesta hay que ganársela por medio de la pregunta adecuada.

Así, nos advierte Kennedy, su interés no es primariamente genético, institucional, filológico, retórico ni moralista. Todos estos intereses corresponden a figuras historiográficas, si no superadas, cuando menos ajenas a la curiosidad de nuestro presente. Lo que interesa aquí es preguntarse por la experiencia humana que está en la base de la tradición artística, musical y pedagógica de los primeros jesuitas. ¿Quiénes eran estos hombres y por qué decidieron hacer de la música uno de los ejes de sus prácticas y enseñanzas espirituales?

Para comenzar a vislumbrar una respuesta es preciso abandonar esa visión unidimensional del jesuita como mero agente catequístico. El jesuita de los siglos XVI o XVII, como cualquier otra persona, está inmerso en y comprometido con un contexto práctico y discursivo complejo. En el análisis de Kennedy dicha complejidad se explica a partir de la noción de espiritualidad.

En efecto, estamos hablando de una época en que la espiritualidad no puede entenderse, como podría hacerse en la nuestra, como un aspecto aislado o fácilmente aislable de la constitución del individuo. Por el contrario, se trata de una espiritualidad que está imbricada en todos

los aspectos de la vida donde, además, el propio individuo se entiende siempre y necesariamente como miembro de una colectividad.

En ese sentido, el jesuita es un agente catequístico, desde luego, pero también es un agente social, un agente cultural, un agente político; esto es: el jesuita es todo lo segundo precisamente porque es lo primero. Es bajo esta clave que la misión evangélica de la primera Compañía puede comenzar a leerse específicamente como una misión cultural.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar de la música en esta misión? ¿Qué hay en ella que justifique el monumental esfuerzo que le invirtieron los jesuitas y al que pudimos apenas asomarnos gracias a las ilustraciones y extractos musicales que nos presentó Kennedy? La respuesta inmediata, casi obvia, es que la música y su escenificación contienen un tremendo potencial didáctico.⁴

Esa respuesta no es falsa, pero sí es incompleta. Afortunadamente, la investigación de Kennedy es abundante en elementos que permiten completarla y que, una vez más resuenan con el resto de las reflexiones de las que participamos a lo largo de la semana. La música tiene un tremendo potencial didáctico justamente porque permite establecer códigos de comunicación compartidos incluso en las situaciones de alteridad más radical. Súbitamente, el niño puede comunicarse con el adulto, el indígena del Paraguay puede comunicarse con el jesuita español o italiano, el presente puede comunicarse con el pasado. Donde sólo hay incompreensión, de pronto y como de la nada, surge el encuentro.

Es a la luz de esta evidencia que podemos ahora dimensionar la agudeza de la intuición de esos primeros jesuitas, por mucho que los contex-

4. Reivindicamos aquí, junto con Kennedy, el uso del término didáctica, que la Real Academia de la Lengua Española define como “el arte de enseñar” y que en el contexto de nuestro Encuentro resuena fuertemente con la “perspectiva artesanal” de la enseñanza de la que antes nos habló Ruy Sánchez.

tos y los contenidos concretos hayan cambiado. La música es la lengua vehicular por excelencia. En ella confluyen las culturas, se crean y renuevan los significados y afectos que nos unen y se perfila la posibilidad de construir una identidad común. La respuesta que tenemos que buscar a partir de este regreso a los orígenes es la de cómo podemos nosotros, en y para nuestro presente, cultivar esa intuición.

IV

Mónica Martí y Alejandro Sabido,⁵ partiendo de la tematización y problematización del concepto de “museo”, nos hicieron partícipes de un complejo ejercicio dialéctico a propósito de la tensión esencial que atraviesa al fenómeno artístico en todas sus dimensiones: producción, conservación, recepción, interpretación, difusión.

La tensión aludida es la que hay entre la reflexión teórica que pretende asir, ordenar e incluso purificar al fenómeno artístico, por un lado, y el carácter mismo de fenómeno con la inasible carga de contingencia que éste supone, por el otro. La caída del mito de la autonomía del arte y el consecuente reconocimiento de su condición de construcción histórica, lingüística y social de pronto nos han dejado frente a una realidad desagradable y difícil de digerir: el arte está sometido a todo tipo de influencias.

El arte es un escenario propicio para los juegos de poder, para las exaltaciones patrióticas, para las imposiciones ideológicas, para los arreglos comerciales, para los conflictos simbólicos y hasta para el *bullying* psicológico. Y por si todo eso fuera poco, su gestión política y social en ocasiones cae en manos de la incomprensión, el desinterés y el anacronismo.

5. Mónica Martí y Alejandro Sabido. “Políticas de difusión del arte en México”. Conferencia dictada el 12 de noviembre de 2015.

¿Hay algo detrás de toda esta maraña de facticidades que todavía pueda, legítimamente, llamarse arte? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué se puede hacer para identificarlo, para preservarlo, para compartirlo? Como si estuviesen siguiendo la conseja de Roland Barthes que nos transmitió Ruy Sánchez, en lugar de decirnos qué hay que hacer, Martí y Sabido se dedicaron a mostrarnos qué es lo que de hecho ya están haciendo.

Puesto que el problema es dialéctico, tenemos que hablar, cuando menos de entrada, de dos partes. La primera de ellas es la relativa a la dimensión teórica. Hay que aprender a pensar el fenómeno artístico, no *a pesar de* su contingencia, sino *desde* su contingencia. No se trata de conformarnos con una versión disminuida del arte, sino de ser verdaderamente capaces de asumir que la contingencia no es un defecto, sino un elemento constitutivo de su estatuto ontológico. La enorme diversidad de propuestas, perspectivas y problemáticas que se introdujeron en este contexto —y a las que ahora, por economía, sólo aludo mediante los nombres propios que iban asociados a ellas: Latour, Bourdieu, Foucault, Derrida, Heidegger— todas apuntan en ese mismo sentido. La posibilidad de comprender y de reapropiarnos teóricamente del fenómeno del arte pasa necesariamente por el esfuerzo de pensarlo, no como algo de otro mundo, sino como algo que tiene hundidas sus raíces en éste.

La segunda parte del problema es la que tiene que ver con las posibilidades reales de establecimiento de un contexto político y social en el que el arte pueda efectivamente cultivarse, reproducirse, compartirse y disfrutarse. Ocurre aquí, como en todas las cuestiones prácticas, que no hay una fórmula general que pueda aplicarse a todos los casos. Lo único que hay es el esfuerzo y la voluntad de traducir los elementos de la reflexión teórica en orientaciones útiles.

Hay que cultivar el aspecto sensible y emotivo de la experiencia estética como medio para promover el interés en el arte. Hay que conseguir que los individuos y colectivos concretos se reapropien de su patrimonio para poder garantizar su preservación. Hay que recuperar la dimensión comunitaria y de socialización de lo artístico para fomentar su reproducción. Hay que trabajar en la construcción de instituciones culturales conscientes de su contexto.

En general, hay que *hacerle un lugar* al arte. En eso es en lo que se ocupan Martí y Sabido; en construir frágiles espacios físicos y simbólicos en donde se preserva, por encima de todo, el potencial para ese desgarramiento que abre paso a lo distinto. Espacios en los que todas las contingencias del mundo se ponen entre paréntesis y podemos, aunque sea sólo durante un rato, descansar la mirada en la diferencia ontológica.

V

Y así llegamos hasta la conferencia de Alfonso Alfaro,⁶ en la que se explicita, clarifica y reafirma lo que de tantas formas, desde tantos frentes y con tantos matices hemos escuchado a lo largo de la semana.

Alfaro nos propuso un recorrido histórico a lo largo del eje que confiere a México especificidad como territorio y como nación. México se ha constituido históricamente como el escenario de una serie de *mestizajes*. A lo que esta noción remite es al encuentro y, en última instancia, a la integración de culturas y modelos sociales diversos. Así, el primero de estos mestizajes es el que se efectuó a lo largo de muchos siglos entre las culturas nómadas del norte y las culturas sedentarias del centro. El segundo mestizaje es el que sobrevino tras la llegada de los españoles y su encuentro con las culturas indígenas. Finalmente,

6. Alfonso Alfaro. "Las artes en la misión universitaria". Conferencia dictada el 13 de noviembre de 2015.

el tercer mestizaje es el que se produjo a partir de la tensión entre la inercia colonial y los impulsos revolucionarios y modernizadores.

Desde luego, todos estos mestizajes se erigieron sobre la base de un comienzo conflictivo (a menudo expresado con violencia); es decir, sobre la base de la incompreensión resultante de la convivencia entre modos distintos, y en apariencia incompatibles, de entender y organizar el mundo. Lo que Alfaro resalta es que, en todos los casos, la posibilidad misma de la integración vino acompañada del surgimiento de un lenguaje estético común. Históricamente, ha sido la expresión estética lo que ha abierto la posibilidad de la comunicación y la unificación de una sociedad tan compleja como la mexicana.

Partiendo de la constatación anterior, Alfaro nos propone una visión de la sociedad mexicana actual; una sociedad dividida entre la aspiración al ideal de bienestar asociado con el fenómeno de la globalización y una realidad cultural marcada por la desigualdad económica, la violencia asociada con el narcotráfico y la inestabilidad social. En este contexto, una de las tareas fundamentales de la Universidad —institución relativamente reciente en México como agente social y cultural efectivo— tiene que ser la de servir como catalizadora de los lenguajes estéticos que promuevan la reconciliación y la integración de nuestra sociedad.

VI

La claridad que todas estas voces nos han aportado nos permite, a manera de conclusión, volver sobre el reto que Gombrich y Charpenel nos lanzaron al inicio del *Encuentro* y decir: podremos no saber todavía si el arte existe realmente o no, pero sí sabemos, con toda seguridad, que no podemos prescindir de él. Sabemos que la Universidad —que nuestra Universidad— no debe prescindir de él.

Güeros

DR. LUIS GARCÍA ORSO SJ*

Para que se aplaque de sus travesuras adolescentes, Tomás es enviado por su mamá, de Veracruz al D.F., a quedarse un tiempo con su hermano Fede, alias Sombra. Tomás se encuentra con su hermano y con Santos, su compañero de departamento, que viven en la más grande holgazanería y dejadez, dejando que corra el tiempo sin hacer nada. Están en “huelga de la huelga”, dicen aludiendo a la huelga en la Universidad Nacional. La noticia de que Epigmenio Cruz, un viejo cantante de rock que disfrutaba el difunto papá de los dos hermanos, está gravemente enfermo, hace que Tomás proponga ir a buscar al cantante antes de que muera. “¿Para qué nos vamos si al rato vamos a regresar?”, dice el par de tranquilos amigos. Con su camiseta de *Don't look back*, Tomás logra que los dos jóvenes, más Ana, la novia de Fede, se decidan a ir a buscarlo. Lo que sigue es un viaje por los cuatro puntos cardinales de la ciudad de México en que los cuatro jóvenes y nosotros nos vamos empapando de sensaciones y descubrimientos, nos vamos viendo retratados en lo que somos como mexicanos y defeños, reímos y discutimos de las etiquetas que nos ponemos, nos asombramos de nuestra pasividad pero también de una creatividad tan nuestra, vemos de cara nuestras incongruen-



* Profesor de teología. Miembro de SIGNIS México y OCLACC (Organización Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación), y del Consejo Editorial Jesuitas de México. Email: lgorso@jesuits.net

cias, defectos, fanfarronería, palabrería, inmovilismo, y sobre todo nos reconocemos en los sentimientos que llevamos más en el corazón.

Güeros (México, 2014), con más de 20 premios en su cosecha (en Arieles, Berlín, San Sebastián, La Habana, etc.), es una historia para verse, sentirse, escucharse, dejarse llevar, disfrutar. Muchas escenas de la película cuestionan si las personas nos escuchamos en verdad, o si en realidad cada uno se encierra en lo suyo y lo defiende, y lo discute, sin prestar atención al otro, sin reconocerlo, sin sentirlo. Por eso los otros son “güeros”: otros de fuera, a quienes se puede engañar, burlar, robar. Pero al escuchar la música grabada de Epigmenio Cruz —ique nosotros nunca oímos!—, los jóvenes quedan admirados —“Nunca había escuchado algo igual”— y emigran de su modorra en búsqueda de alguien que no conocen pero que los vincula con su pasado y su presente. Al final de la búsqueda, Sombra y Ana se reencontrarán, se escucharán, se sentirán, en uno de los besos más prolongados y de primerísimo plano en la pantalla. Pero lo importante no es lo que encontraron, sino lo que el viaje les fue dejando, les ha hecho sentir, les ha tocado.

Pocas veces una película en blanco y negro puede tener tanto color y vivacidad, y unos silencios llenar tanto de música y felicidad como en *Güeros*. Pocas veces las canciones de Agustín Lara han sonado tan actuales. Pocas veces una ciudad tan caótica, contradictoria y explosiva como la ciudad de México es el lugar más feamente hermoso para una historia, y un cuarteto de jóvenes actores ser con tanta autenticidad el alma y el cuerpo de esta historia. Su realizador, Alonso Ruizpalacios, sabe lo que es hacer cine, sabe dónde poner la cámara, sabe lo que es contar una historia, sabe lo que es ser del D.F., y sin embargo, lo toma todo y lo reinventa, para regalarnos un poema posmoderno, un retrato en fresco, una historia chilanga de paradójica belleza.

Roma, 8 noviembre 2015

La humanización del “oficio de defender los Derechos Humanos”. Desde la práctica de las defensoras

DR. DAVID VELASCO YÁÑEZ, SJ (COORDINADOR)*

Abstract. Velasco, David (Coord). *The Humanization of the “Profession of Human Rights Defender.” From the Perspective of Defenders’ Practice.* This article analyzes the issue of gender and the debate about masculine and feminine principles as sources for constructing the human dimension. It also looks at the alliances and oppositions between different feminisms and masculinities. Finally, it presents the issue of the vulnerability of human rights defenders (HRD) from a gender perspective. The main thesis revolves around the possibility of humanizing human rights defense by incorporating masculine and feminine principles into the practice of the profession.



Resumen. Velasco, David (Coord). *La humanización del “oficio de defender los Derechos Humanos”. Desde la práctica de las defensoras.* El presente artículo analiza la problemática en torno al género y al debate sobre los principios masculinos y femeninos como fuentes de construcción de lo humano. Examina también las alianzas y oposiciones entre los diferentes feminismos y masculinidades. Finalmente expone, desde una perspectiva de género, la cuestión de la vulnerabilidad de los defensores y defensoras de derechos humanos (DDH). La tesis principal versa sobre la posibilidad de humanizar la defensa de los derechos humanos al incorporar los principios masculinos y femeninos en la práctica del oficio.

* Profesor del ITESO. Email: dvelasco@iteso.mx. Con la colaboración de: Clara María de Alba de la Peña, Denisse Montiel Flores, Laura Celeste Ortiz Ramos, Andrea Lissete Ramírez Rentería y Daniela Zaizar Pérez, alumnas de Relaciones Internacionales del ITESO.

INTRODUCCIÓN

Actualmente México enfrenta una grave crisis de derechos humanos que se expresa en la guerra contra el narco, la violencia, la corrupción, la falta de confianza en nuestras autoridades, la inequidad y la violencia de género, por mencionar solamente algunos de los problemas que aquejan al país. Todo lo anterior ha generado que cada vez más personas se aboquen a la defensa de los derechos humanos, un oficio que se ha vuelto sumamente peligroso y de muy alto riesgo.

En este contexto, el naciente Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad introduce el lenguaje de humanidad/inhumanidad. Bajo el liderazgo de Javier Sicilia, se hace el llamado para humanizar la lucha por visibilizar a las víctimas de la violencia de estado y del crimen organizado.

En el marco del proyecto de investigación “El campo de los defensores y las defensoras de derechos humanos en México”, este artículo analiza si existe una manera humanizadora de defender los derechos humanos.

Parte del problema al que se pretende aportar algunas respuestas se relaciona con la manera “tóxica” de defender los derechos humanos desde la sociedad civil. Por un lado, por el protagonismo de algunos que se consideran dueños y únicos usufructuarios del “copyright” de los derechos humanos y la manera en que los entienden, porque en esta problemática también hay jerarquías, prioridades y con ello, discriminaciones. Por otro lado, hay una especie de unidimensionalización de la defensa de los derechos humanos, porque se reduce a un tipo específico de derechos y se hacen a un lado otros derechos, o porque se vuelve “monotemática” en una manera específica de defender los derechos y desde una sola instancia, llámese sociedad civil u organizaciones no gubernamentales.

Durante el proceso integral de investigación realizado surge la noción de que existen distintas formas de defender los derechos humanos, pero son los testimonios obtenidos de las entrevistas realizadas a distinguidos y distinguidas DDH para el libro *El oficio del Defensor/a de Derechos Humanos. Aproximaciones a una génesis del habitus del/a defensor/a* los que dieron la pauta para cuestionar si existe un monopolio en la manera de defender los derechos humanos y, particularmente, si hay una manera más humana o menos deshumanizadora de hacerlo.

De la pregunta anterior se pueden rescatar algunos elementos que tienen que ver con la posibilidad real de una verdadera y profunda revolución simbólica que permita modificar la manera de pensar, la visión del mundo y que ayude a “desaprender” roles asignados desde una cultura patriarcal y androcéntrica. En especial, una revolución simbólica que conciba una nueva perspectiva para la adecuada comprensión del oficio del defensor y la defensora y una práctica muy diferente de defensa y protección de los derechos humanos.

Entre los distintos imaginarios que circulan en torno al trabajo que realizan los defensores y las defensoras de DH hay uno que se menciona poco y escasamente se ha desarrollado. Se trata de incorporar las dimensiones masculina y femenina de la práctica de un oficio de alto riesgo como es la defensa y la protección de los derechos humanos. La cuestión no es si hay mayoría de hombres o mujeres en este movimiento social, sino que el cuidado, la empatía, la ternura, el coraje y la militante solidaridad con quienes han sido víctimas de graves violaciones y sus familiares, son rasgos femeninos y masculinos que deben trabajar en franca combinación. De forma paralela, se plantea que si bien el oficio es peligroso tanto para defensores como para defensoras, las mujeres se ven especialmente expuestas a ser víctimas de intimidaciones, amenazas y hostigamientos tanto por agentes estatales como por sus mismos compañeros defensores que no han logrado renunciar en su totalidad a los privilegios de una cultura patriarcal y misógina.

La vulnerabilidad de las defensoras es una realidad que no se puede ocultar. Los datos acumulados en varios informes de la situación de los defensores y las defensoras de DH sirven para constatar que hombres y mujeres se enfrentan a los mismos riesgos, pero hay una forma que incorpora masculinidad y feminidad de manera integrada para poder enfrentar, procesar y aprender a convivir con esos peligros y con la lucha de defensa de una manera más humana.

La humanización del oficio de la defensa no es un monopolio de mujeres ni de hombres, sino una dimensión que se puede compartir por quienes luchan por dignificar el oficio y especialmente a las víctimas y a sus familiares. Para eso se promueve el pleno ejercicio de derechos, en medio de la actual crisis civilizatoria de la que se puede salir si se desarrollan los potenciales femenino y masculino.

El artículo intenta esbozar una respuesta y apuntar a posibles soluciones. Ha sido dividido en cuatro apartados. El primero de ellos introduce un debate teórico en torno a la dominación masculina y la problemática de género. Además, incluye las dimensiones femenina y masculina como cualidades inherentes a todas las personas y postula que se deben potenciar como camino a la humanización; esas cualidades se pueden sostener desde la propuesta de Leonardo Boff, que establece que existen ciertas características y comportamientos pertenecientes a los hombres y otros a las mujeres, como aspectos claramente dominantes de la cultura patriarcal. Esta propuesta es complementada y contrastada con su visión de la cultura del cuidado y el desarrollo de los principios masculino y femenino que habitan en hombres y en mujeres.

El segundo apartado presenta los distintos feminismos y masculinidades que hoy se visualizan, las alianzas que realizan, así como los obstáculos y los grupos de oposición a los que se han enfrentado en su

andar, y constata que todo en conjunto ha tenido aportes a la defensa de los derechos humanos.

El artículo continúa con el tercer apartado, sobre la vulnerabilidad de los defensores y las defensoras de DH, que coteja los datos que registran los riesgos a los que se enfrentan, y valora si es cierto que por razón de género las defensoras se ven afectadas de manera desproporcionada en este oficio. Asimismo, expone cómo los datos invitan a hacer una reflexión profunda en torno al dilema de humanización contra deshumanización.

Finalmente, el artículo busca responder a la pregunta de si hay un proceso de humanización frente a múltiples riesgos de deshumanización en el oficio de la defensa de los derechos humanos.

Clara María de Alba de la Peña y David Velasco Yáñez, SJ

EL DEBATE TEÓRICO: SOBRE LOS PRINCIPIOS FEMENINO Y MASCULINO

Antes de plantear la problemática teórica en torno a la humanización de este oficio, es importante establecer el debate en torno al género. El género es una construcción social, cultural e histórica que establece que ciertas características y comportamientos pertenecen a los hombres, y otras tantas a las mujeres, quienes a su vez son clasificados y clasificadas en relación con los genitales con los que nacen.

Judith Butler afirma que los conceptos de masculino y femenino son “notoriamente intercambiables; cada término tiene su historia social; sus significados varían de forma radical dependiendo de límites geopolíticos y de restricciones culturales sobre quién imagina a quién, y

con qué propósito”.¹ En este sentido, es importante entender que el significado que se le da al género varía dependiendo del lugar y del contexto. El concepto que se tiene de mujer en las comunidades indígenas zapatistas no es igual al que se tiene en las ciudades más grandes de los países occidentales, como Nueva York, por ejemplo. Por eso es necesario delimitar desde dónde se habla. En este caso el discurso proviene de occidentales de una clase social privilegiada — hombres y mujeres, mexicanos y mexicanas, estudiantes y académicos y académicas, católicos y católicas—. Por consiguiente, el concepto de género que se entiende desde este contexto será diferente de aquel concepto que se defina en otras latitudes.

En esta misma línea, se entiende que el género es performativo y que cada persona lo construye de forma continua. Desde mediados del siglo XX Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* planteó que “una no nace mujer, llega a serlo”, afirmando así que la construcción del género depende de cada persona y de su entorno cultural y social. Cabe destacar que el proceso para llegar a asumir un determinado género se lleva a cabo bajo estándares culturales y sociales androcéntricos que determinan los esquemas de percepción.²

Por otra parte, al igual que el género, la división sexual del trabajo y de la actividad social, según Bourdieu, “son una construcción social que tiene su génesis en los principios de la división de la razón androcéntrica”.³ En este sentido, los roles de género y las actividades que desempeñan hombres y mujeres, así como las interacciones entre ellos, están contruidos sobre la base de una óptica androcéntrica que separa en categorías opuestas las características de las unas y los otros.

1. Judith Butler. *Deshacer el género*. Paidós Ibérica: Barcelona, 2006, p. 25.

2. *Idem*.

3. Pierre Bourdieu. *La dominación masculina*. Anagrama: Barcelona, 2000, p. 28.

En este artículo se considera que los rasgos femeninos y masculinos son indistintos para hombres y mujeres. Es decir, son principios inherentes a todas las personas y no representan un conjunto de categorías exclusivas de un hombre o de una mujer, ya que por el contrario, todas las personas cuentan con ambos principios, que son “un juego de relaciones que continuamente construyen lo humano, como hombre y mujer”.⁴ En otras palabras, según Boff:

Lo femenino en el hombre y en la mujer es aquel momento de misterio, de integralidad, de profundidad abisal, de escondidos bajo señales y símbolos, de interioridad, de sentimiento de pertenencia a un todo mayor, de receptividad, de atesorar en el corazón, de poder generador y nutridor de vitalidad y de espiritualidad... lo masculino de la mujer y del hombre expresa el otro polo del ser humano, de razón, de objetividad, de ordenación, de poder, de materialidad y hasta de agresividad [...] es el movimiento para la transformación, para el trabajo, para la agresión, para la claridad que distingue, separa y ordena.⁵

Estos principios, además de estar presentes en todas las personas, también humanizan y son parte fundamental de la esencia personal. Boff establece que “la relación entre ambos no es de complementariedad”,⁶ sino de reciprocidad, pero lamentablemente esta reciprocidad no se ha mantenido, “se rompió en el pasado remoto y se instalaron relaciones de subordinación, por lo tanto desiguales y también deshumanizadoras”.⁷

Esto es, lo masculino y lo femenino han roto relaciones y han sido reconfigurados desde la lógica del patriarcado, que ha “usurpado el principio masculino sólo para el hombre [...] relegando a la mujer a lo

4. Leonardo Boff y Rose Marie Muraro. *Femenino y masculino, Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. Trotta: Madrid, 2004, p. 57.

5. *Ibidem*, p. 59.

6. Leonardo Boff. *El cuidado necesario*. Trotta: Madrid, 2012, p. 68.

7. *Ibidem*, p. 69.

privado y a las tareas de dependencia”.⁸ El patriarcado, según Boff y Muraro, puede entenderse como “una compleja estructura piramidal de dominación y jerarquización [...] esta dominación plurifacética construyó relaciones de género altamente conflictivas y deshumanizadoras para el hombre y, principalmente, para la mujer”.⁹

De esa forma, el patriarcado ha impuesto una visión del mundo en la que cada principio es exclusivo de un género específico. Además, ha privilegiado el principio masculino en el hombre y desvalorizado el principio femenino en la mujer, propiciando así una dominación masculina sobre la femenina. Asimismo, el patriarcado ha generado masculinidades hegemónicas que dominan sobre otras masculinidades y feminidades, deshumanizando a las personas y oprimiendo, en particular, a las mujeres. Es decir, es una dominación que categoriza también los comportamientos masculinos, y, por consecuencia, somete a los hombres que salen de estas categorías.

En este sentido, es comprensible la dominación que se da en el seno del movimiento de mujeres defensoras y coloca a aquellas que adoptan comportamientos “masculinos” sobre las que no lo hacen. Por ello, el desafío más importante es erradicar la dominación masculina hegemónica, que deshumaniza a hombres y mujeres en su conjunto.

Lo más alarmante es que esa dominación establece criterios de conducta que fueron integrándose en los sistemas cognitivos y materiales de las personas.¹⁰ Como afirma Bourdieu, “hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de

8. Leonardo Boff y Rose Marie Muraro, *op. cit.*, p. 60.

9. *Ibidem*, p. 46.

10. Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 17.

pensamiento que ya son el producto de la dominación”.¹¹ Por lo tanto, es importante cuestionar de manera crítica la imposición de categorías y repensarlas de una manera que logre humanizar de nuevo a las personas.

Por otra parte, en relación con la cultura del cuidado en el oficio del defensor o defensora, las dimensiones masculinas y femeninas cobran importancia especial. Boff atribuye la cultura del cuidado a la dimensión femenina de las personas, por lo que resalta la necesidad de incorporar los elementos femeninos del autocuidado y del cuidado a los y las demás en la vida diaria de las personas. El cuidado implica:

[...] acogerse a sí mismo tal como se es, con las capacidades y las limitaciones que siempre nos acompañan [...] exige saber combinar las aptitudes con las motivaciones [...] saber y aprender a convivir con la paradoja que atraviesa nuestra existencia: nos sentimos impulsados a la bondad, la solidaridad, la compasión y el amor. Y simultáneamente, tenemos en nosotros pulsiones de llamar al egoísmo, la exclusión, la antipatía e incluso al odio [...] cuidar de sí mismo impone saber renunciar, ir contra ciertas tendencias en nosotros y hasta ponerse a prueba.¹²

Dicho de otro modo, la cultura del cuidado posibilita la existencia y, para el defensor y la defensora, permite dar mejor acompañamiento a las víctimas de violaciones a derechos humanos, evitándoles desgastes físicos y emocionales. Ahí reside la clave para construir lo humano.

Aunque el potencial de humanización que se quiere analizar involucra tanto a hombres como a mujeres que se dedican a la defensa de los derechos humanos, es necesario subrayar que la problemática de género requiere describir categorías que atañen a hombres y a mujeres.

11. *Ibidem*, p. 14.

12. Leonardo Boff, *op. cit.*, pp. 83 y 84.

Bourdieu cuestiona: “¿Cómo rebelarse contra una categorización socialmente impuesta si no es organizándose en una categoría construida de acuerdo con esa categorización, y haciendo existir de ese modo las clasificaciones y restricciones a las que pretende resistirse (en lugar de, por ejemplo, combatir a favor de un nuevo orden sexual en el que la distinción entre los diferentes estatutos sexuales fuese indiferente)?”¹³

La respuesta a esta pregunta la plantean en su actuar las mujeres zapatistas y los grupos de personas que son conscientes de que esa categorización es impuesta y por lo tanto comienzan a deconstruir los roles de género, ejerciendo de forma diferente la defensa de los derechos humanos. Las mujeres zapatistas son una muestra clara de que sí es posible otra forma de defender los derechos humanos desde abajo y a la izquierda.

Ellas humanizan la práctica del oficio de la defensa de los derechos humanos porque incorporan elementos masculinos y femeninos en su actuar. Luchan junto a los hombres zapatistas y reivindican los roles de género, llevando a cabo tareas que en el mundo occidental son meramente “de hombres”, lo que incluye salir de la esfera privada, utilizar armas, participar en tropas de hombres, ser comandantas y ser obedecidas por sus compañeros varones. Por supuesto que este proceso de empoderamiento y de ocupación de espacios que “no son para mujeres” ha representado un gran desafío para las mujeres indígenas zapatistas, pero poco a poco lo han logrado. La participación de las mujeres en los gobiernos autónomos zapatistas es una muestra de cómo salir de las categorías sociales y sexuales impuestas para deconstruirlas en pro de una democracia entre los géneros en donde los principios femenino y masculino, inherentes a hombres y mujeres, humanicen la lucha por una sociedad más justa.

13. Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 145.

En el siguiente apartado se abordan de manera general algunos tipos de masculinidades y de feminidades para analizar cómo han aportado a la defensa de los derechos humanos desde diferentes perspectivas.

Laura Celeste Ortiz Ramos

UNA APROXIMACIÓN A LOS DIVERSOS FEMINISMOS Y MASCULINIDADES, ALIANZAS Y OPOSICIONES Y SUS APORTES A LA LUCHA POR LOS DH¹⁴

A luz de los elementos teóricos precedentes, es necesario ubicar el dilema al que los defensores y las defensoras de DH se enfrentan de cara tanto a la diversidad de corrientes y posturas feministas como al modelo hegemónico de masculinidad que se inscribe en el sistema patriarcal. El movimiento feminista abarca múltiples luchas que tienen una característica común y transversal, erradicar la violencia de género que se da en medio de un sistema ideológico-cultural opresor y, por lo tanto, sólo puede ser atacado a través de políticas educativas y sociales específicas, que impliquen a hombres y mujeres.

Por otra parte, actualmente existen diversas categorizaciones con sus correspondientes referentes, inmersos en una lucha por imponerse como la masculinidad o el feminismo legítimo, hegemónico y dominante en la lucha por los derechos humanos. No es objetivo de este artículo explicitar tales referentes, sino comprender que hay diversos enfoques y que unos más que otros contribuyen al pleno ejercicio del oficio.

Una de las primeras categorizaciones es la basada en los preceptos marxistas, que divide a los feminismos en tres grandes grupos: radical, moderado y de síntesis. El movimiento radical extremista se

14. Las direcciones de los documentos electrónicos citados a lo largo del documento se especifican al final en las Fuentes documentales.

opone rotundamente al sistema patriarcal y al predominio del género masculino en la sociedad, considerando que la igualdad entre hombre y mujer en una sociedad laboral es fundamental. Desde esta postura, la vulnerabilidad del género femenino sólo se solucionará cuando los hombres dejen de ser una clase dominante frente a las mujeres dominadas. El movimiento moderado tiene como meta primordial mejorar la situación jurídica y política de la mujer, buscando en sus inicios el derecho al voto y otras mejoras en el ámbito laboral. Por último, el feminismo de síntesis es una mezcla de los dos tipos anteriores, y su finalidad es la creación de una sociedad más justa que vea ambos sexos de forma imparcial.¹⁵

Del mismo modo, encontramos otra oposición entre el llamado feminismo postcolonial y el feminismo occidental. El primero de ellos considera al feminismo occidental como heterosexista y le reprocha que ignora las demandas reales de mujeres oprimidas por razones étnicas en países descolonizados o neocolonizados, mientras que el segundo denuncia la vida trunca, sexualmente sujeta, pobre e ignorante de la mujer en estos lugares, vinculada con tradiciones y religiones opresoras así como con la violencia masculina.

Con ello, se evidencia que la presencia del capitalismo tuvo un efecto directo en la división del trabajo con criterios sexuales, así como en la esfera económica, en la que destaca que el feminismo occidental considera atrasado todo aquello que difiera con el occidentalismo hegemónico. No obstante, cabe señalar que esto no es una regla generalizada, ya que también existen feministas occidentales que reconocen el trabajo de las feministas en países en desarrollo y no encuentran oposición alguna con ellas y viceversa.

15. *Tipos de feminismo*. Documento electrónico.

Durante las décadas de los sesenta y setenta se exigía que el acceso al mundo público y la igualdad de condiciones que los hombres gozaban fueran asumidos por la democracia, traducándose en políticas públicas de igualdad de oportunidades. Para lograrlo, se hacía responsable al Estado de eliminar la discriminación en sus instituciones, convirtiéndolo en el impulsor de medidas a favor de la igualdad entre hombres y mujeres. Es en este momento cuando el feminismo negro y lésbico se despegó del feminismo predominante en aquel entonces. Este feminismo, por sus críticas al racismo y al etnocentrismo, puede considerarse el antecedente del feminismo postcolonial.

Una perspectiva feminista postcolonial que procure atender a las diferencias entre las mujeres sin reproducir las nociones esencialistas de las diferencias culturales tiene que conocer hasta qué punto el pensamiento del colonialismo está basado en una insistencia en la diferencia, especialmente en el contraste absoluto entre Oriente y Occidente, siendo consciente de que tal contraste es una mera fantasmagoría colonial.¹⁶

No alejado de esta postura, el feminismo decolonial entabla una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista. Plantea la necesidad de conocer a los demás y a las demás como sí mismos y sí mismas en relación, en sociedades basadas en formas creativas de habitar la diferencia colonial. A través de este feminismo se pretende vencer la “colonialidad del género”, en la que la mujer era entendida como alguien que sólo tenía la función de reproducir la población y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad y su atadura al servicio del hombre.¹⁷

16. Uma Narayan. “Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism” en Sandra Harding y Uma Narayan (Eds). *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 2000, pp. 80-106, p. 83.

17. María Lugones. “Hacia un feminismo descolonial” en *La manzana de la discordia*. Universidad del Valle: Cali, Colombia. Julio-diciembre 2011, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119. Documento electrónico.

En la década de los setenta la idea de construir un movimiento feminista internacional tomó fuerza y ventaja. Y en el llamado Tercer Mundo se abogó por un feminismo tercermundista, que superaba la tipología que estaba presente en la visión de los ciudadanos de Estados Unidos en ese momento y que clasificaba a todo el mundo en cuatro categorías: varones blancos, mujeres blancas, varones negros y mujeres negras.

En la época neocolonialista, los países en vías de desarrollo no sólo se unieron por el vínculo común de una destrucción ecológica profunda, sino también por la complicidad entre los que detentan el poder local y tratan de llevar a cabo el “desarrollo” por un lado, y las fuerzas del capital global por otro. Esta complicidad es denunciada por los movimientos anti-globalizadores que luchan por una justicia ecológica no euro-céntrica, así como por otro tipo de feminismo, el ecofeminismo.

El ecofeminismo, según María de Jesús Blázquez, contribuye a un gran desarrollo en el pensamiento feminista hacia una perspectiva mucho más general, no violenta, sin género, que respeta la biodiversidad y abarca a todos los seres humanos. Por su parte, Merchant destaca que las ecofeministas señalan que las jerarquías de género y la dominación de la naturaleza están interrelacionadas, y sólo cuando ambas se eliminan se podrá evolucionar hacia una perspectiva menos instrumental de la naturaleza, necesaria para resolver las problemáticas actuales del medio ambiente.¹⁸

Por otra parte, el feminismo moderno analiza la estructura que genera problemáticas dentro del sistema social de género. Además de evidenciar y exponer las relaciones de poder entre hombres y mujeres, pone énfasis tanto en que hay nuevas áreas que deben ser incorporadas a la

18. Ann Tickner. *A feminist voyage through international relations*. Oxford University Press: New York, 2014.

reivindicación y a la agenda política como en la necesidad de impulsar políticas redistributivas (sistema de cuotas), la estrategia de acción positiva y las políticas de empoderamiento de las mujeres.

El feminismo indígena resalta en nuestros días como otro tipo de feminismo americano no concebido desde la modernidad. Destacan las ideas de la feminista comunitaria aymara Julieta Paredes, quien afirma: “Toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo”.¹⁹ Y con la idea de la feminista xinka Lorena Cabnal de que “no sólo existe un patriarcado occidental en América, sino también patriarcados ancestrales u originarios, gestados en las filosofías, principios y valores cosmogónicos milenarios, que se refuncionalizaron durante la Colonia, fundiéndose y renovándose con el patriarcado occidental, en lo que Julieta Paredes llama entronque de patriarcados y que llega a nuestros días”. Con ello, se manifiesta el pensamiento feminista de las mujeres indígenas que se resisten a la hegemonía occidental en la construcción de los idearios feministas continentales.

Aída Hernández, del CIESAS de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, plantea que en México, a partir del levantamiento zapatista de 1994, las mujeres indígenas han luchado en múltiples frentes para denunciar el racismo contra los pueblos indígenas en el proyecto nacional, a la vez que luchan para cambiar los elementos tradicionales que las excluyen y oprimen, lo que da origen a este feminismo indígena que sí tiene diferencias sustanciales con el feminismo nacional, pues está marcado por su particular contexto económico y cultural. Es así como la acción de las mujeres zapatistas que previamente se abordó en este artículo, ha podido producir el texto de la primera Ley Revolucionaria de Mujeres y a pesar de lo que se ha empequeñecido, continúa luchando en

19. Francesca Gargallo Celentani. “El desafío epistémico que implica asumir en la academia el feminismo de las mujeres de los pueblos originarios”. Documento electrónico. Es una cita textual de Julieta Paredes.

el doble desafío que supone sobrevivir en un medio físico agresivo y enfrentarse a un código cultural que determina que ciertos espacios no son para mujeres.

No obstante, en el caso de las zapatistas, difícilmente se puede hablar de un feminismo indígena, dado que ellas hablan y actúan en una lucha conjunta con los hombres por sus propios derechos como mujeres. Además, han sido varios los desencuentros entre zapatistas y organizaciones feministas (especialmente provenientes de la ciudad). Las primeras han hecho una fuerte crítica al “feminismo de arriba”, dado que éstas no escuchaban las verdaderas necesidades de las zapatistas y querían imponer su “modelo de liberación”.

Hernández también destaca el impulso por parte de las agencias de cooperación internacional que promueven la incorporación de la perspectiva de género al interior de las organizaciones de la sociedad civil, dado que cuando ésta se integra efectivamente en los procesos de desarrollo se logran cambios fundamentales en las relaciones de poder entre ambos sexos, combinando la experiencia, el conocimiento y los intereses de las mujeres y de los hombres para impulsar la defensa de los derechos humanos. Sólo con esa consideración previa a la acción política será posible contrarrestar los efectos de las contradicciones inherentes a esas instituciones generadas por la dominación masculina.

Con respecto a las masculinidades, es importante resaltar que el tema no ha sido desarrollado de igual manera que el feminismo. No hay un movimiento internacional con peso importante que resalte diferentes tipos de masculinidades. Sin embargo, pese a su poca difusión, sí existen movimientos que rescatan los elementos masculinos no hegemónicos que buscan hacer un contrapeso ante las masculinidades hegemónicas patriarcales.

Así se muestra que a pesar de encontrar puntos en común en la perspectiva de lucha que estos diversos feminismos tienen en relación con el predominio de un modelo de masculinidad en la sociedad, la lucha por consolidarse como el feminismo o la masculinidad legítima sigue siendo una realidad. Aunque la opresión a las mujeres, que es transversal en todos esos movimientos, permite comprender las características que definen a las mujeres, también muestra el condicionamiento de los hombres de manera específica, así como sus semejanzas y diferencias.

En este sentido, la práctica de estos diversos feminismos y otros modelos de masculinidad busca encaminarse al desarrollo de prácticas equitativas y relaciones de igualdad entre hombres y mujeres, incorporando los principios masculinos y femeninos de ambos para ese propósito, apuntando a la humanización de la práctica de la defensa de los derechos humanos. Sin embargo, se debe considerar cómo este conjunto de diversas corrientes tiene efectos directos en la defensa de los derechos humanos y en la condición de vulnerabilidad de los defensores y las defensoras de DH por desarrollar estas prácticas, como se observa a continuación.

Andrea Lissete Ramírez Rentería

VULNERABILIDADES DE LOS DEFENSORES Y LAS DEFENSORAS DE DERECHOS HUMANOS EN MÉXICO

Aunque mucho se ha hablado de la crisis en materia de derechos humanos, poco se ha abordado el impacto de la cultura patriarcal en la defensa de derechos humanos como oficio, por lo que aquí se exponen las vulnerabilidades específicas que enfrentan los defensores y las defensoras de DH como producto del patriarcado y se discute si las defensoras son más vulnerables que los defensores.

La metodología aplicada fue la revisión de algunos informes de organizaciones de la sociedad civil, tarea complicada por falta de información que separe por género las agresiones cometidas contra hombres o mujeres, o que incorpore análisis con perspectiva de género.

En México, “ser defensora de derechos humanos significa desafiar las normas y estereotipos culturales que limitan y cuestionan la participación política y social de las mujeres”.²⁰ Además implica hacer frente a un tipo de discriminación agravada, ya que como afirma la defensora Martha Sánchez Soler: “En México, las mujeres defensoras de derechos humanos son doblemente discriminadas, ya que por un lado tenemos el problema de la discriminación y rechazo del Estado a todo tipo de activismo, y por el otro también sufrimos de discriminación por el hecho de ser mujeres”.²¹ Aunque esta marginación en la percepción del otro y de la otra afecta principalmente a las mujeres, no deja intactos a los hombres.

Con base en los datos proporcionados por algunos informes elaborados por el Comité Cerezo²², así como en la documentación de las agresiones, amenazas y hostigamientos a los defensores y las defensoras de DH en México desde el 2000 hasta la fecha registrada por el semanario *Proceso* en diversos números y durante este periodo, es posible decir que se agrede, hostiga, amenaza, desaparece y ejecuta a más hombres que a mujeres DDH, datos que ponen en entredicho la creencia de que las defensoras son más vulnerables que los defensores. No

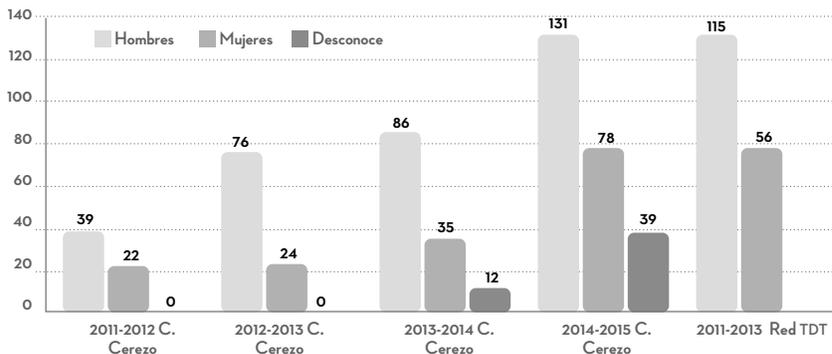
20. Iniciativa Mesoamericana-Defensoras. “Reunión de la IM-Defensoras con Presidentes de Órganos de Tratados de Naciones Unidas”. IM-Defensoras, Costa Rica, 2015, p. 20. Documento electrónico.

21. *Idem*.

22. Estos datos se obtuvieron de los siguientes informes del Comité Cerezo: “Informe de violaciones de derechos humanos cometidas contra las personas defensoras de los derechos humanos en el periodo 2011–primer trimestre de 2012”, pp. 34 y 48; “Defender los derechos humanos en México: el costo de la dignidad, junio de 2012 a mayo de 2013”, pp. 22–23; “La defensa de los derechos humanos en México: una lucha contra la impunidad. Junio de 2013 a mayo de 2014”, p. 39; “Defender los derechos humanos en México: la represión política, una práctica generalizada. Informe junio de 2014 a mayo de 2015”, p. 31.

31. También se consultó el informe de la Red TDT: “El derecho a defender los derechos humanos en México: informe sobre la situación de las personas defensoras 2011–2013”, p. 2.

FIGURA 1. DDH VÍCTIMAS DE ALGUNA VIOLACIÓN DE DERECHOS HUMANOS EN MÉXICO



Fuente: Elaboración propia con base en datos de informes del Comité Cerezo y la Red TDT.

obstante, como se puede observar en la figura 1, esta situación ha ido cambiando con el paso de los años, ya que el número de defensoras víctimas de violencia ha aumentado y, con ello, visibilizado que es vital prestar mayor atención a su situación en el país.

Sin embargo, es necesario aclarar que no todos los DDH ni todas las DDF se enfrentan a los mismos riesgos, ya que los datos proporcionados por los informes mencionados anteriormente también señalan que la defensa de ciertas causas aumenta la vulnerabilidad del defensor o la defensora. Quienes se involucran en la defensa del territorio son personas que han sufrido un mayor número de agresiones.

Estas personas se enfrentan a las grandes empresas privadas, en su mayoría transnacionales, que con el apoyo del gobierno buscan apropiarse de los bienes naturales de muchas comunidades en México, por lo que están expuestos al realizar acciones que van en contra de los intereses políticos y económicos detrás de un megaproyecto. En su mayoría, los defensores y las defensoras de DH involucrados en estas situaciones pertenecen a una comunidad indígena o a alguna organi-

zación local, lo cual genera que se conviertan en blancos fáciles para aquellos que buscan callarlos, debido a que no cuentan con el apoyo, el reconocimiento o la protección de quienes laboran en organizaciones con mayores recursos y visibilidad nacional o internacional.

En este análisis tampoco se pueden ignorar las múltiples identidades de las defensoras que suelen desempeñarse no sólo como tales, sino que también ejercen como amas de casa, transmisoras de la cultura y la memoria comunitaria. Es por su acción múltiple que las defensoras “en los conflictos viven situaciones de estrés y angustia permanente por el temor no sólo de perder sus territorios, sino también sufren el temor a que sus esposos e hijos sean detenidos, torturados, desaparecidos, etcétera”.²³ Sin embargo, debido al poco conocimiento sobre el rol múltiple que desempeñan las defensoras tanto en el ámbito público como en el privado, aunado al poco valor que se le otorga a estas actividades, estas mujeres no han tenido el reconocimiento político, social y económico que merecen. Cabe destacar que esta situación no es propia de las defensoras del derecho al territorio sino que es una problemática que a diario enfrenta la gran mayoría de las mujeres en este país.

Otro grupo de defensoras que son más vulnerables a sufrir algún tipo de agresión son aquellas que promueven y defienden los derechos sexuales y reproductivos así como los derechos de la comunidad lésbico, gay, bisexual, transexual, travesti, transgénero e intersexual (LGBTTI). A pesar de que legalmente se ha ampliado la protección de estos grupos sociales, en la práctica sigue habiendo muestras de distintas formas de violencia cometidas en su contra, debido a que la defensa de estos derechos significa romper con este esquema de ideas y roles patriarcales ya establecidos e implica transitar al establecimiento de

23. Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos Todos los Derechos Para Todos y Todas, “Ante la adversidad y la indignación: La construcción colectiva. Agenda Política 2015-2020”. Red TDT, México, 2015, p. 56. Documento electrónico.

una cultura y una sociedad más igualitaria y humanizadora. Muestra de este repudio son los datos proporcionados por la Comisión Ciudadana Contra Crímenes de Odio por Homofobia, la cual señala que tan sólo de 1995 a 2013 fueron asesinadas 887 personas de la comunidad LGBTTTT.²⁴

En la diferenciación de las agresiones por razón de género, según los datos, las defensoras son más propensas a sufrir agresión sexual, aunque es importante destacar que el hecho de que no existen datos sobre las agresiones sexuales en contra de los defensores no significa que no existan. La falta de estos datos responde a una lógica patriarcal y androcéntrica que invisibiliza la violencia sexual hacia los hombres por temor a comprometer la virilidad.

Los casos de difamación también son distintos, pues para difamar a las defensoras se tiende a utilizar información de su vida privada o de sus relaciones personales, cuestión que no sucede con la misma frecuencia en los defensores. Un claro ejemplo de este tipo de agresiones es el caso de Ana Karen López Quintana, presidenta de la Organización Tamaulipas Diversidad Vidha Trans, quien a lo largo de su carrera ha sufrido amenazas de muerte, hostigamiento y campañas de difamación y desprestigio en los medios de comunicación que han puesto en entredicho su labor como defensora haciendo uso de alusiones a su vida privada, relaciones afectivas y su preferencia sexual.

Otra cuestión en la que difieren hombres y mujeres es la reacción frente alguna de estas agresiones, ya que las mujeres en desigualdad estructural se ven obligadas en mayor grado a abandonar su oficio después de haber sido víctimas de alguna violación de derechos humanos. Por otra parte, algunos datos señalan que son más mujeres que hombres quienes recurren a la atención psicológica para superar los

24. *Ibidem*, p. 88.

traumas generados por las agresiones,²⁵ lo que también ejemplifica la masculinidad hegemónica que relega a los varones que buscan apoyo psicológico.

Sin embargo, hay muestras de que se están rompiendo estos esquemas y prejuicios androcéntricos, ya que han surgido movimientos sociales como el de Javier Sicilia o el de los padres de los estudiantes desaparecidos en Ayotzinapa que buscan no sólo encontrar a sus familiares y reclamar la protección y el respeto de sus derechos, sino también ofrecer apoyo y cuidado a las familias de las víctimas mediante demostraciones de cariño y expresiones de sentimientos como el llanto y otras prácticas históricamente relacionadas con las mujeres.

Por todo lo anterior, se puede afirmar que el patriarcado tiene repercusiones tanto en defensoras como en defensores y, aunque se enfrentan a distintos retos, ambos son propensos a sufrir violaciones de derechos humanos o a vivir situaciones que ponen en riesgo su vida.

En este contexto, vemos cómo es necesario que los defensores y las defensoras de DH incorporen los principios masculinos y femeninos en su vida diaria y en su oficio de defensa. Primordialmente, porque tenerlos presentes ayuda a responder de manera integral y holística a un ambiente de estrés constante. En este sentido, tomando en cuenta los elementos analizados en el texto, en el apartado siguiente respondemos la pregunta rectora de este artículo: ¿existe una humanización de la defensa de los derechos humanos?

Denisse Montiel Flores

25. Comité Cerezo. "Defender los derechos humanos en México: la represión política, una práctica generalizada. Informe junio de 2014 a mayo de 2015". México, 2015, p. 123. Documento electrónico.

CONCLUSIONES FINALES: LAS CONDICIONES SOCIALES PARA UNA HUMANIZACIÓN DE LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Después de trazar a grandes líneas el debate teórico sobre los principios femeninos y masculinos, género y dominación masculina; de señalar las diferentes masculinidades y feminidades y su impacto en la defensa de los derechos humanos, y de presentar un breve análisis de la vulnerabilidad de defensores y defensoras de DH, es momento de responder si se puede hablar de una humanización del oficio o no.

Dedicarse a la defensa de los derechos humanos en medio de una crisis civilizatoria que parece estar afectando a todos los rincones del país y que se extiende a través de las fronteras, es una tarea complicada que inevitablemente desgasta física, mental y emocionalmente a los defensores y las defensoras de DH. Estas personas además tienen que lidiar con las perversiones mismas de la defensa como en cualquier otro campo profesional, pues la defensa de los derechos humanos también se inscribe en una dinámica de dominación y de poder que lleva a que ciertas “élites” de DDH marquen la pauta de la manera correcta —suponiendo que existe sólo una— de realizar el trabajo, con el riesgo unidimensional que eso conlleva.

Estas condiciones en la defensa de los derechos humanos plantean dificultades para defensores y defensoras cuyas formas se orienten más hacia abajo y a la izquierda, pero son particularmente duras de sobrellevar para las mujeres. Si bien los datos no pudieron demostrar que ellas constituyen el mayor número de víctimas que pierden la vida practicando el oficio, es claro que hoy en día siguen padeciendo agresiones diferenciadas de género, que en la mayoría de los casos se traducen en esa violencia sexual que, más que el acto sexual *per se*, es una reafirmación por parte de los agresores de su posesión y domi-

nación, una llamada de alerta que les exige que salgan de esa esfera pública de la que históricamente se les ha marginado.

Las defensoras no buscan compensaciones por las violaciones en el plano personal, desean la conversión de la sociedad mediante procesos de toma de conciencia a través de prácticas transformadoras. Esa postura amenaza a las instituciones establecidas y causa que éstas las castiguen para mantener apaciguada a la sociedad; esas instituciones producen desorden disfrazado de orden en la medida que excluyen a aquellos —especialmente a aquellas— que no se mantienen en su molde, lo que se materializa en la violencia de género hacia las defensoras.

Además, las amenazas, los hostigamientos y las agresiones que sufren las defensoras no son de autoría exclusiva de agentes estatales, sino que incluso pudieran ser dirigidas también por sus propios compañeros defensores con masculinidades hegemónicas, que no han logrado emanciparse de la estructura de dominación masculina que los dota de privilegios y condiciona su pensamiento con respecto a sus compañeras defensoras, ejerciendo una especie de violencia blanda contra ellas, que demuestra que no se necesitan actos explícitamente violentos para perpetuar la existencia de una estructura violenta.²⁶

En ese contexto de deshumanización en el oficio de la defensa de los derechos humanos, que es producto de un sistema cuya dinámica está claramente marcada por un juego de fuerzas entre dominación y sumisión y que por regla casi general desfavorece a las mujeres, oprimidas por el diseño estructural, parece tentador atribuir esas fallas a una “masculinización” del oficio por privilegiar sus características de racionalidad, fuerza o agresividad. Por otro lado, en ese supuesto se postularía como una posible solución una “feminización” del oficio que acentúe el coraje, la empatía, la ternura y la solidaridad —es decir, toda

26. Leonardo Boff. *La voz del arco iris*. Trotta: Madrid, 2003.

la emocionalidad— con que las mujeres culturalmente viven aspectos importantes de su vida, incluyendo la tarea de defensa.

No obstante, declarar eso implicaría caer una vez más en categorías de género exclusivas que atribuyen cualidades humanas específicas a personas en función de su sexo biológico, con todos los comportamientos sociales esperados que eso conlleva y que, en realidad, son causa primera de la dominación masculina sobre la femenina. Plantear la deshumanización del oficio en términos masculinos y compararlo con la humanización en términos femeninos refuerza las categorías sociales al tiempo que reproduce y arraiga más las estructuras históricas —o mejor dicho, deshistorizadas— del orden masculino.

Para ejercer de forma diferente el oficio de la defensa de los derechos humanos y realmente humanizar la práctica, sin etiqueta de género alguna, en primer lugar es necesario deconstruir los roles de género, para no correr el riesgo de organizarse en torno a una nueva categoría construida con base en la dicotomía masculino/femenino que perpetúe las restricciones de la práctica deshumanizadora de la defensa.

Diría Leonardo Boff que actualmente se vive una mutación cualitativa de la civilización,²⁷ en la cual se busca superar el proyecto de “poder-dominación-enriquecimiento” que tanto daño ha hecho a la sociedad y que ha privado a grupos importantes, como las mujeres, de vivir con justicia y dignidad. Para superar la ideología individualista, patriarcal y misógina se deben impulsar de forma equilibrada los principios masculinos y femeninos que se encuentran tanto en hombres como en mujeres para lograr estructurarse en torno a la solidaridad, la lucha por la justicia societaria, la comunicación participativa y la democracia social de abajo hacia arriba, abierta a la diferencia y a la comunión

27. *Idem.*

de subjetividades.²⁸ La importancia es que estas metas se plantean para seres humanos, no para hombres y mujeres.

Humanizar la defensa de los derechos humanos implica reconocer a la humanidad como un todo, unificada por su origen, su convivencia y su destino colectivo, puesto que como seres humanos, al relacionarnos con la otra persona y al reconocer todas las diferencias, en la raíz encontramos la especie humana, el *filum*, como base común.

La humanización del oficio debe plantearse desde la dignidad del ser que se defiende y de los seres junto a los que se trabaja, a sabiendas de que uno de los mayores ultrajes que se pueden cometer con la otra persona es la privación de su creatividad y la condena a seguir un proyecto impuesto externamente, acallando su vocación creadora —no reproductora— de recibir y procesar estímulos a la vez que posibilita a otros ser creadores mediante la dotación de otros tantos estímulos. Sólo así se podrá dar sentido ético a la libertad personal de acoger y potenciar la libertad de los otros y las otras.²⁹

La defensa de los derechos humanos como una forma de hacer política permite participar en sociedad e intentar erradicar las causas que producen la violación permanente de la dignidad humana en el sentido de *fraternura* que Boff identifica con hombres y mujeres nuevos que en actos de fraternidad y ternura con todos los otros seres —especialmente con aquellos que sufren— se relacionarán con responsabilidad y ternura, en la concepción de un mundo sin primeros ni últimos, tan sólo hermanos y hermanas.³⁰ En esa interacción, debe mirarse mucho más allá de su cuerpo biológicamente sexuado y socialmente determinado, sólo así se podrá superar la exclusión que genera la rígida dualidad de roles, valores y antivalores. Para generar trato en armonía

28. *Idem.*

29. *Idem.*

30. *Idem.*

se debe elaborar una síntesis sostenible de las personalidades, a través de la convivencia.

Cuando esa idea se haya comprendido, interiorizado y socializado, una mejor defensa de los derechos humanos será posible, pero, mucho más allá, la creación de una sociedad mucho más *humana*.

Daniela Zaizar Pérez

FUENTES DOCUMENTALES

Boff, Leonardo. *La voz del arco iris*. Trotta: Madrid, 2003.

— *El cuidado necesario*. Trotta: Madrid, 2012.

Boff, Leonardo y Muraro, Rose Marie. *Femenino y masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. Trotta: Madrid, 2004.

Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Anagrama: Barcelona, 2000.

Butler, Judith. *Deshacer el género*. Paidós Ibérica: Barcelona, 2006.

Comité Cerezo. “Informe de violaciones de derechos humanos cometidas contra las personas defensoras de los derechos humanos en el periodo 2011–primer trimestre de 2012”. Comité Cerezo, México, 2012. <http://www.comitecerezo.org/spip.php?article1273>

— “Defender los derechos humanos en México: el costo de la dignidad, junio de 2012 a mayo de 2013”. Comité Cerezo, México, 2013. <http://www.comitecerezo.org/spip.php?article1541>

— “La defensa de los derechos humanos en México: una lucha contra la impunidad. Junio de 2013 a mayo de 2014.” Comité Cerezo, México, 2014. <http://comitecerezo.org/spip.php?article1851>

— “Defender los derechos humanos en México: la represión política, una práctica generalizada. Informe junio de 2014 a mayo de 2015”. <http://comitecerezo.org/spip.php?article2204>. Consultado el 16 de agosto de 2015.

- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Ley Revolucionaria de mujeres, 1993*. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm
- Gargallo Celentani, Francesca. “El desafío epistémico que implica asumir en la academia el feminismo de las mujeres de los pueblos originarios”. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/el-desafio-epistemico-que-implica-asumir-en-la-academia-el-feminismo-de-las-mujeres-de-los-pueblos-origarios/> Consultar también <http://www.desdeabajo.info/cultura3/item/25673-el-desafio-epistemico-que-implica-asumir-en-la-academia-el-feminismo-de-las-mujeres-de-los-pueblos-origarios.html>. Consultados el 1 de septiembre de 2015.
- Iniciativa Mesoamericana–Defensoras. “Reunión de la IM–Defensoras con Presidentes de Órganos de Tratados de Naciones Unidas”. IM–Defensoras, Costa Rica, 2015. http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/TB/AnnualMeeting/27Meeting/IM_Defensoras.doc Consultado el 18 de agosto de 2015.
- Lugones, María. “Hacia un feminismo descolonial” en *La manzana de la discordia*. Universidad del Valle: Cali, Colombia. Julio–diciembre 2011, vol. 6, núm. 2, pp. 105–119. <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N2/art10.pdf>
- Medina Rosas, Andrea. *Defensoras de derechos humanos en México: diagnóstico 2010–2011 sobre las condiciones y riesgos que enfrentan en el ejercicio de su trabajo*. Asociadas por lo Justo, Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca, A.C., y Red Mesa de Mujeres de Ciudad Juárez, A.C., México, 2012. https://www.justassociates.org/sites/justassociates.org/files/diagnostico_defensoras_imprenta-mexico-2011.pdf
- Narayan, Uma. “Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism” en Harding, Sandra y Narayan, Uma (Eds). *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist Perspective*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 2000.

- Red Nacional de Defensoras de Derechos Humanos en México. “Situación de las mujeres defensoras de derechos humanos en México”. Asociadas por lo Justo y Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca, A.C., México, 2012. <https://epumexico.files.wordpress.com/2013/07/epu-defensoras-1.pdf>
- Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos Todos los Derechos Para Todos y Todas. “Ante la adversidad y la indignación: La construcción colectiva. Agenda Política 2015-2020”. Red TDT, México, 2015. <http://redtdt.org.mx/?p=3968>,
- Tickner, Ann. *A feminist voyage through international relations*. Oxford University Press: New York, 2014.
- Tipos de feminismo*. <http://curso.cnice.mec.es/cnice2006/material003/Trabajos/FeminismoB/Tipos.pdf>. Consultado el 28 de agosto de 2015.



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**

Reflexión que genera cambios sociales

■ **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**

Forma profesionistas provenientes de diversos campos del saber en el pensamiento y la práctica filosófica

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

AUSJAL

• Nuestrs representantes

Apizaco, Tlax.
Enrique Cacho
Tel. (241) 417-0193

Ciudad Juárez, Chih.
Edgardo Cervantes M.
Tel/fax (656) 618-0433,
618-0500
dej@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@acerocentro.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 Latinoamericana de Estudios Educativos



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

CONTACTO:

revistaintempestivas2@gmail.com
www.Facebook/intempestivas

TEL: 33-13-60-15-33



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

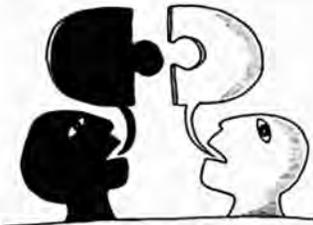


En la ciudad de Guadalajara
pone a su servicio la

Librería
San Ignacio

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

Instituto de Filosofía



Revista **PIEZAS** en diálogo
filosofía y ciencias humanas

Suscripción Anual \$270.00

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

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

• Precios 2015

	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 *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece.

Xipe totek acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación _____

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

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

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

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



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

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



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

*[...] quisiéramos captar
el espíritu que anima todo.*



ISSN 1870-2694

60 PESOS