

Xipe totek

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO
VOL. XXIII-3 / No. 91 / 30 DE SEPTIEMBRE DE 2014 / 60 PESOS



MEDITAR EN TENSIÓN.
LA DIMENSIÓN CREYENTE ANTE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

DIRECTORIO GENERAL

Dr. Juan Luis Orozco Hernández 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

Jesús Gómez Fregoso SJ, David Fernández Dávalos SJ, Francisco Ornelas Gutiérrez SJ,
Carlos Vigil Ávalos SJ, Enrique González Torres SJ, Luis García Orso SJ, Jesús
Vergara Aceves SJ, Xavier Cacho Vázquez SJ, Teódulo Guzmán Anell SJ, Jaime Porras
Fernández SJ, Alfonso Alfaro Barreto, Cristina Cárdenas Castillo, Martha Petersen
Farah.

CONSEJO EDITORIAL

Arturo Reynoso Bolaños SJ, Héctor Garza Saldívar SJ, Cristina Cárdenas Castillo,
Martha Petersen Farah, Carlos Sánchez Romero, Demetrio Zavala Scherer.

COORDINACIÓN DE LA REVISTA: Carlos Sánchez Romero

DISEÑO ORIGINAL: Danilo Design

DISEÑO DE PORTADA: Ricardo Romo

ILUSTRACIONES: Alberto Carrasco, quiereciboinformacion@yahoo.com.mx

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 23, No. 91, Julio-Septiembre 2014, 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 Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 fax + 52 (33) 3134 2975 www.xipetotekiteso.mx. Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso 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 Editorial Pandora, S.A. de C.V., Caña 3657, Guadalajara, Jalisco, México, C.P. 44470. Este número se terminó de imprimir el 30 de septiembre de 2014 con un tiraje de 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO).

Xipe totetek

Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XXIII, No. 3. No. de Publicación 91. 30 de Septiembre de 2014.

● PRESENTACIÓN	206
● KIERKEGAARD	
<i>TEMOR Y TEMBLOR. UNA LECTURA DESDE CERCA (II) /</i> <i>Mtro. Carlos Mongardi Dominicalli</i>	208
● DFIH	
A UN PASO DE LA CONVERSIÓN. EL FILÓSOFO FRENTE A SAN AGUSTÍN / <i>Lic. Alberto Carrasco</i>	263
● CINE	
IDA / <i>Dr. Luis García Orso, SJ</i>	284
● DERECHOS HUMANOS	
LA VISIÓN HEGEMÓNICA DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LAS CRISIS PERMANENTES DEL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS. 6ª PARTE / <i>Dr. David Velasco Yáñez, SJ</i>	286

Presentación

La relación entre la reflexión filosófica y la dimensión creyente ha generado en la historia del pensamiento occidental esfuerzos de integración y armonía; pero también ha suscitado conflictos y oposiciones, muchos de los cuales rebasaron el ámbito intelectual e incidieron en esferas sociales, políticas y económicas. Esta tensión entre el discurso filosófico y el discurso de la experiencia religiosa sigue presente en nuestro tiempo. No son pocas las investigaciones, los diálogos y debates que en el mundo académico se realizan sobre esta compleja relación intrínseca en muchas sociedades, por no decir en todas las sociedades.



Este número de la revista *Xipe tottek* presenta nuevamente un escrito de Carlos Mongardi en el que, desde una de las obras filosóficas más representativas de Kierkegaard, *Temor y temblor*, analiza el drama de la condición humana en el momento en que se ponen en tensión y confusión la libertad, la confianza y el temor extremo ante la escucha del deseo divino. Por su parte, Alberto Carrasco expone la necesidad de abordar el tema de la experiencia de fe en uno de los filósofos más importantes de Occidente, san Agustín, para acercarse a la comprensión de su obra. Sólo después de la experiencia de su conversión, recuerda Carrasco, el que llegaría a ser obispo de Hipona fue capaz de construir una reflexión filosófica que ha marcado la historia del pensamiento occidental. Comprender la obra de san Agustín implicará siempre incluir en el análisis su proceso de conversión. No hacerlo será mutilar su postura filosófica y su personalidad.

En nuestra sección dedicada al cine, Luis García Orso nos expone su reflexión de la película *Ida*; una historia cautivante que muestra la complejidad de las decisiones en la búsqueda de la verdad y de la libertad.

Cierra este número el estudio dirigido por David Velasco, en el que analiza cómo en el campo de los derechos humanos existe una visión conservadora que intenta legitimarse de manera hegemónica como la portadora de la definición y de las pautas de acción en la permanente lucha por estos derechos.

Como siempre, agradecemos el interés y el apoyo de todos nuestros lectores y colaboradores.

Temor y temblor. una lectura desde cerca (II)

MTRO. CARLOS MONGARDI DOMINICALLI*



Abstract Mongardi, Carlos, MX. *Fear and Trembling. A Close Reading (II)*. In this fragment Carlos Mongardi continues his attempt to decipher the meaning of the faith that Kierkegaard proposes on the basis of the figure of Abraham. It is difficult to follow this thread of Ariadne in and out of the labyrinth of Abraham's experience of faith and Kierkegaard's conception of faith, nor is it clear where to situate the starting point for accepting what Kierkegaard writes about this ancient document that is in turn about the faith of an even more ancient figure. Faith appears as an attitude of unconditional obedience to an absurd divine order. Kierkegaard's fear and trembling, like Abraham's, are experienced as a confrontation between that absurdity and the hope of escaping from it with no guarantee whatsoever. This condition turns faith into a passion so great, so necessary that it saves the person's life and even keeps it forever young, but on the condition that this faith be a source of freedom and love.

Resumen Mongardi, Carlos, MX. *Temor y temblor. Una lectura desde cerca (II)*. En este fragmento, Carlos Mongardi continúa la búsqueda de descifrar el significado de la fe que Kierkegaard propone a partir de la figura de Abraham. Es difícil seguir este hilo de Ariadna para entrar y salir del laberinto de la experiencia de fe de Abraham y de la concepción de la fe de Kierkegaard; tampoco es claro el punto de partida para aceptar lo que escribe Kierkegaard acerca de ese escrito antiguo sobre la fe de un personaje aún más antiguo. La fe aparece como una actitud de obediencia incondicional a una orden divina absurda. El temor y temblor (temblor) de Kierkegaard, como el de Abraham, se experimentan como enfrentamiento de ese absurdo con la esperanza de salir de él sin garantía alguna; tal condición hace que la fe sea una pasión tan grande, tan necesaria, que salva la vida e incluso la mantiene siempre joven, pero a condición de que esa fe sea fuente de libertad y amor.

* Profesor de filosofía: ILFC, ITESO, IFFIM. E-mail: mongherd38@yahoo.com.mx

4. PANEGÍRICO DE ABRAHAM

4.1 NECESIDAD Y FUNDAMENTO DEL SENTIDO

Si no existiera una conciencia eterna en el hombre; si el origen de todas las cosas fuera solo un poder salvaje y efervescente [...] si un vacío sin fondo, nunca ahíto, se agazapase en la raíz del cosmos, ¿Qué sería de la vida sino desesperación? Si todo sucediera de ese modo, si no existiera un vínculo sagrado que atase a la humanidad [...] y si a un eterno olvido siempre voraz no se enfrentara otra potencia capaz de liberarnos de sus fauces hambrientas [...] Pero no es éste el caso, y Dios que creó al hombre y a la mujer ha formado también al héroe y poeta.¹

De la misma manera contundente e indiscutible que Kierkegaard, pero igual que él sin demostrar esta irrefutabilidad, escribe Heidegger:

Aquel que tiene la Biblia por revelación divina y por verdad, obtendrá la respuesta a esta pregunta ya antes de todo preguntar: “¿Por qué el ente y no más bien la nada?” y esa respuesta será: el ente, en tanto no es Dios mismo, es creado por él. Dios es, en tanto creador, no creado. Quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero *no puede* preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente.²

En este planteo de Heidegger, la imposibilidad de un preguntar auténtico de parte del creyente es una salida a otro género del saber o un salto que, precisamente, se supone imposible. Es una auténtica contradicción afirmar que la fe impide el preguntar auténtico, pero, a la vez, fundamentarse en las propias palabras de la fe:

1. Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 63. En adelante esta obra se cita como TT y se toma como referencia esta edición, cuya traducción es de Vicente Simón Merchán.
2. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003, p.16.

Por supuesto que no hemos afirmado que el citar las palabras bíblicas: “En principio Dios creó cielo y tierra, etc.”, represente una respuesta a nuestra pregunta. Para nuestra pregunta *no puede* ser respuesta alguna ya que en ningún modo se refiere a ella. Y no se refiere a ella porque *no puede* tener ninguna relación con nuestra pregunta.³

Al respecto se le pueden señalar a Heidegger dos dificultades. La primera, Heidegger ya supone saber cuáles son las respuestas válidas para la pregunta y cuáles no; segunda, su insistencia en esta fórmula de que *no puede*, no significa que dé razón alguna de tal no poder. Resulta realmente increíble que en su planteamiento filosófico sobre el filosofar Heidegger apele a citas bíblicas, explícitas o implícitas, porque con ello se apoya justo en lo que ha cuestionado y por la vía de los hechos les reconoce plausibilidad en la filosofía. Después de haber negado valor, sentido o relación de la respuesta bíblica con la pregunta del filosofar, presenta una respuesta de la fe, repetida como plenamente plausible y coherente en su planteamiento. “Lo que en ésta [en la pregunta filosófica] se pregunta propiamente, para la fe es una necesidad”.⁴ Evidentemente esta frase es una cita implícita, en un contexto más amplio, de Pablo: “¿No convirtió Dios en necedad la sabiduría del mundo?”⁵ No hay ninguna razón para suponer que esta sabiduría del mundo corresponda a la filosofía según Heidegger. En el texto paulino la incompatibilidad se da entre la palabra de la cruz⁶ y la búsqueda tanto de señales por parte de los judíos como de sabiduría por parte de los griegos.⁷ Heidegger se va acercando a una descripción de la filosofía con mucha cautela, pero con mucha inmediatez propone una definición de la teología: “Ciertamente existe una elaboración intelectual e

3. *Ibid.*, p. 17. El subrayado es mío.

4. *Idem.*

5. *BIBLIA Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam* (trs. L. Alonso Schökel y Juan Mateos), Cristiandad, Madrid, 1986. I Co 1, 20.

6. I Co 1, 18.

7. I Co 1, 22.

interrogante del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología”.⁸ Y no cree que una teología pueda ser más atractiva, sustituida o restaurada con ayuda de la filosofía. “Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necedad”.⁹

Es incomprensible una actitud tan segura y negativa, un dualismo incompatible, sin ninguna explicación de ninguno de los dos lados. Tampoco se entiende la seguridad y afirmaciones de Heidegger acerca de la teología, de la fe, la fe cristiana y de la fe cristiana originaria¹⁰ y el lugar que les asigna: “Toda forma esencial del espíritu se encuentra en la ambigüedad [...] La filosofía es una de las pocas posibilidades y a veces necesidades autónomas y creadoras de la existencia histórica humana”.¹¹ Pero no hay que exigir demasiado a la esencia de la filosofía; ésta no puede responder a expectativas y necesidades inmediatas y urgentes.

Mas la filosofía, por su esencia, nunca facilita más las cosas sino que las dificulta.¹² Para dar una aproximación muy rudimentaria, la filosofía apunta siempre a los primeros y últimos fundamentos del ente y lo hace de manera tal que el hombre mismo experimenta, de forma relevante, una interpretación y definición de su meta en tanto existencia humana.¹³

Heidegger, más que a la actitud del quehacer filosófico, se acerca a la actitud de los profesores de filosofía, que consiste en transmitir un cierto conocimiento de la filosofía como se ha producido hasta ahora, y su trabajo, en el mejor de los casos, sólo es la ciencia de la filosofía.¹⁴

8. Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 17.

9. *Idem.*

10. Cfr. Heidegger, Martin, *Fenomenología y teología*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 50-57.

11. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, pp. 18-19.

12. *Ibid.*, p. 20.

13. *Ibid.*, p. 19.

14. *Ibid.*, p. 20.

Kierkegaard realiza con más intensidad y profundidad la tarea que Heidegger atribuye a la filosofía. “Nietzsche dijo alguna vez: ‘Un filósofo es un hombre que vive, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias’. Filosofar consiste en preguntar por lo extraordinario [...] Filosofar es el extraordinario preguntar por lo extraordinario”.¹⁵ Las preguntas de Kierkegaard tienen *pathos*, angustia, inquietud, horror al vacío, horror al horror. Tienen abismo, vértigo, absurdo, penetración en la nada, acercamiento al viento frío del sin sentido. Como el mismo Nietzsche dice: “Filosofía [...] es vivir voluntariamente en el hielo y la alta montaña”.¹⁶ Frente a esta expresión inhóspita, Kierkegaard, pone la conciencia eterna:

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 podría ser la existencia sino desesperación?¹⁷

Después de los maestros de la sospecha —Marx, Nietzsche, Freud— esta conciencia eterna ha sido cuestionada y eliminada. La fuerza salvaje y caótica, las oscuras pasiones constituyen la estructura de la historia, del inconsciente de la persona, de un abismo en el que es dulce naufragar. La desesperación hoy no se puede vivir, porque no se sabe la esperanza.

Y si así fuera, si no existiera un vínculo sagrado que mantuviera la unión de la humanidad, si las generaciones se sucediesen unas a otras del mismo modo que renueva el bosque sus hojas, si una generación continuase a la otra del mismo modo que de árbol a árbol continuara un pájaro el canto de

15. TT, pp. 21-22.

16. *Ibid.*, p. 22.

17. *Ibid.*, p. 63.

otro, si las generaciones pasaran por este mundo como las naves por el mar, como el huracán atraviesa el desierto: actos inconscientes y estériles; si un eterno olvido siempre voraz hiciese siempre presa en todo y no existiese un poder capaz de arrancarle el botín, ¡cuán vacía y desconsolada no sería la existencia!

Es conmovedora esta representación kierkegaardiana de la historia humana y de una existencia desolada. Sin un vínculo sagrado no es pensable una unión de la humanidad y de un hilo de la historia de las generaciones. Éstas se suceden como las hojas en los árboles, que brotan, se secan y caen en cada estación; como el canto de los pájaros que se responden de un árbol al otro; como las naves pasan el mar y un huracán atraviesa el desierto. Son imágenes de una historia triste o alegre, útil o peligrosa. Pero sin conciencia, sin vida, sin sentido.

“Pero no es éste el caso, y Dios que creó al hombre y a la mujer, modeló también al héroe y al poeta u orador”.¹⁸ La respuesta contundente de Kierkegaard es la existencia de un Dios creador del hombre y de la mujer, del héroe y del poeta. Es una respuesta inmediata y limitada. Sin embargo, abarca unas relaciones fundamentales y definitivas entre Dios y el ser humano, en su diferencia natural de hombre y mujer y su diferencia cultural de héroe y poeta. Aquí hay todas las posibilidades: en la filosofía, Dios es el héroe y el ser humano es su poeta; en cambio en la teología, es al contrario. La mujer es el héroe —Regina— y el hombre es el poeta —Kierkegaard— y viceversa. “El poeta es el genio de la evocación, no puede hacer otra cosa sino recordar [...] con sus cantos y palabras, para que a todos les sea dado admirar al héroe del mismo modo que él”.¹⁹

18. *Ibid.*, p. 63.

19. *Ibid.*, p. 64.

Esta cuestión del comienzo de la filosofía, que aquí plantea Kierkegaard, tiene algunas semejanzas y diferencias con el planteo de Hegel. Primero, Hegel reconoce que Dios tiene el derecho de que el comienzo se haga con él. “(Y Dios tendría el derecho incontestable de que el comienzo se hiciera con él), pero si su intuición, su pensamiento, contiene más que el puro ser, entonces lo que está allí debería presentarse sólo en el saber entendido como pensante, no como representativo”.²⁰ En efecto, Kierkegaard comienza con el horror por la falta de sentido de todo lo natural, histórico y cultural de toda existencia, pero a la vez con la infinita admiración de que todo tenga un sentido en una conciencia eterna en el hombre, una unión de la humanidad en un vínculo sagrado, una fuerza de consolación en el fondo de todo abismo y en una memoria sin olvido. Segundo, Hegel insiste en la necesidad y dificultad de permanecer al lado de lo negativo y de no huir rápidamente hacia lo positivo, para cobijarse en él y en su olvido de lo negativo.

La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto [es] lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se separa de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser.²¹

20. Hegel, Georg Wilhelm, *Ciencia de la lógica*, Solar / Hachette, Buenos Aires, 1976, p. 72

21. Heidegger, Martin, *Fenomenología y teología*, op. cit., pp. 24-136.

A esta fuerza mágica que transforma lo negativo en positivo Hegel la llama conciencia, autoconciencia y espíritu. Pero busca explicar qué pasa cuando lo negativo es la sensibilidad, que debe elevarse a la universalidad o cuando es la forma abstracta, que debe llenarse de la múltiple variedad de la existencia.

Por su parte, Heidegger, al final de su *Introducción a la metafísica*, vuelve al origen del filosofar solamente en el preguntar:

[...] como la esencia del tiempo está determinada sólo por el ser [...] Poder preguntar significa ser capaz de esperar, aunque fuese toda una vida. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es “ajeno a la realidad”, algo que no es rentable. Mas, lo esencial no son los números, sino el tiempo justo, es decir el justo instante y la justa perseverancia.²²

Porque odia
el dios que medita
al crecimiento intempestivo²³

El dios que odia es también uno de los titanes, que desencadena la cólera divina como los héroes de la *hybris*, sin la humildad de la fe y sin la piedad del preguntar.

4.2 NECESIDAD Y GRANDEZA DE LA FE

Kierkegaard trata la cuestión de la fe de Abraham a través de la imagen de la fidelidad del poeta a su héroe. En primer lugar, el poeta sabe que “[...] no puede hacer lo que el héroe hace, sólo puede admirarlo, amarlo

22. Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 185-186.

23. Hölderlin, Federico, Titanes, IV, 18, citado en Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 186.

y regocijarse en él. Y es tan feliz como él [...] y se regocija de que su amor esté hecho de admiración”.²⁴ Éste es un rasgo bonito de la fe de Abraham para con su Dios y de la fe de Kierkegaard para con su Regina y para con el mismo Abraham.

En segundo lugar, “el poeta es el genio de la evocación, no puede hacer otra cosa sino recordar lo que ya se hizo y admirarlo”.²⁵ Esta unión entre amor y admiración, recuerdo y anuncio, constituye la dinámica “[...] del que custodia con celo lo que se le confió”.²⁶ La fe de los cristianos tiene como corazón la cena que celebra la memoria de la entrega de Jesús, narrada en la primera Carta a los Corintios y en el Evangelio de Lucas,²⁷ textos en donde aparece el sugerente término platónico en griego *anamnesis*, la recuperación vital del pasado, re-memorizado y concretizado y también el bíblico recordar, en hebreo *zakár*, invitar a Dios a repetir su intervención liberadora.²⁸ En su lucha contra las astucias y artimañas del olvido, el poeta, como el creyente, “es tan débil y a la vez tan persistente como sólo puede serlo el recuerdo”.²⁹

En tercer lugar, el poeta no puede limitarse a custodiar con celo lo que se le confió; cuando “encuentra lo que buscaba, comienza a peregrinar de puerta en puerta con sus cantos y sus palabras proclamando que todos deben admirar a su héroe como él lo hace”.³⁰ Ésta es su misión, su humilde tarea. Así se mantiene fiel en su amor al héroe “y se une en vínculo de paridad con éste, quien lo ama con idéntica devoción y fidelidad”.³¹ De la misma manera que la proclamación de la memoria de Jesús: “Cada vez que comen de ese pan y beben de esa copa, pro-

24. TT, pp. 63-64.

25. *Ibid.*, p. 64.

26. *Idem.*

27. I Co 11, 24-25; Lc. 22, 20.

28. Lc. 23, 42.

29. TT, p. 64.

30. *Idem.*

31. *Idem.*

claman la muerte del Señor, hasta que vuelva”.³² Kierkegaard subraya esta espera con su plástico lenguaje: “Aunque transcurra el tiempo [...] su devoto amigo sabrá esperar, y cuanto más tiempo transcurra tanto más fiel a él se mantendrá”.³³

De una forma genial Kierkegaard plantea la grandeza de la fe. Lo grande permanece a través del tiempo y lo más grande es lo que nunca será olvidado, lo que pueda atravesar la nube del no saber. Kierkegaard habla de una “[...] nube de la incomprensión que oculta la figura de héroe”,³⁴ haciendo alusión a un pasaje de la *Ilíada*, cuando Menelao está arrastrando a Paris por la cabellera “[...] pero Afrodita lo salva al momento y lo ampara ocultándolo en una espesa niebla”.³⁵ En este punto, el pensamiento de Kierkegaard se acerca al de la obra de un anónimo inglés de fines del siglo XIV —*La nube del no saber*— o al de las obras de Dionisio el Pseudo Areopagita acerca de que el conocimiento divino de Dios consiste en el conocer por el no conocer, y lo desarrolla en la experiencia de Abraham y de él mismo en relación con la renuncia a Regina, no a su amor para con ella, a la que más se conservó fiel cuanto más transcurrió tiempo.

Kierkegaard insiste en que la más sublime grandeza de todas es la de Abraham.

Hubo quien fue grande a causa de su fuerza
y quien fue grande gracias a su sabiduría
y quien fue grande gracias a su esperanza
y quien fue grande gracias a su amor,
pero Abraham fue todavía más grande que todos ellos.³⁶

32. I Co 11, 26.

33. TT, p. 64.

34. *Idem*.

35. Homero. *Ilíada*, III, 380-381, citada en TT, p. 64, nota 10.

36. TT, p. 64.

Entre los criterios para medir la grandeza de una persona está la consideración del amor, más exactamente:

[...] cada uno de nosotros ha sido grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del *objeto de su amor* [...] Pues quien se amó a sí mismo fue grande gracias a su persona. Quien amó a los demás fue grande por su dedicación a ellos. Mas quien amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todos.³⁷

Yo creo que el más grande es el que vive un amor integral, amando simultáneamente a sí mismo, a los demás y a Dios, según las prioridades que la vida vaya pidiendo y ofreciendo.

Un segundo criterio para medir la grandeza humana es la esperanza. “Cada uno de nosotros perdurará en el recuerdo, pero siempre en relación con la grandeza de su *expectativa*: uno alcanzará la grandeza porque esperó lo posible y otro porque esperó lo eterno, pero quien esperó lo imposible, ése es el más grande de todos”.³⁸ No sé por qué esperar lo imposible sea más grande que esperar lo eterno. Quizá lo eterno pueda entrar en la espera de lo posible.

Un tercer criterio, más matizado, de la grandeza es la lucha: “Todos perduraremos en el recuerdo, pero cada uno será grande en relación a aquello con que batalló. Y aquel que batalló con el mundo fue grande porque venció al mundo, y el que batalló consigo mismo fue grande porque se venció a sí mismo, pero quien batalló con Dios fue el más grande de todos”.³⁹ En la explicación que da Kierkegaard de la batalla contra Dios no hay ninguna referencia a la lucha de los titanes contra los dioses ni a las guerras de los ángeles en el cielo y menos a las guerras de religión. Quizás el texto más cercano sea el pasaje bíblico: “Tu

37. *Idem.*

38. *Ibid.*, pp. 64–65.

39. *Ibid.*, p. 65.

nombre no será ya Jacob, sino Israel, porque te has peleado con Dios y con los hombres y has vencido”.⁴⁰ Es una pelea cuerpo a cuerpo, en la oscuridad de la noche sin poder reconocer al contrincante. “Hubo quien prevaleció sobre Dios a causa de la propia debilidad [...] quien creyó en Dios fue el más grande de todos”.⁴¹

Kierkegaard busca dar una explicación amplia y matizada de la fe de Abraham.

4.3 LA FE DE ABRAHAM

Abraham fue “grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad; por su sabiduría, cuyo secreto es locura; grande por la esperanza cuya apariencia es absurda y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo”.⁴² Se puede tomar esta fórmula como una bella descripción-definición de la fe, la paradoja de una fuerza débil y una debilidad fuerte, de una sabiduría alocada y una locura sabia, de una esperanza aparentemente absurda y de un amor que odia al mismo amante.

Abraham manifiesta esta fe compleja y envolvente en diferentes momentos de su vida. “Por la fe abandonó Abraham el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada”.⁴³ Hay aquí el eco de dos palabras fundamentales de Hegel, *Entäusserung*: exteriorización, destierro fuera de patria, y *Entfremdung*: desextranjering, destierro en patria. “Tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe [...] Por su fe fue extranjero en la tierra que le había sido indicada [...] cuya novedad agobiaba su ánimo con una melancólica nostalgia”.⁴⁴ ¿De qué podía Abraham tener añoranza? No del país de sus antepa-

40. Gen 32, 29.

41. TT, p. 65.

42. *Idem*.

43. *Idem*; Cfr. Hbr 11, 9.

44. TT, p. 65.

sados ni de la razón, que había abandonado por esa locura sabia. Un desterrado añora su patria de origen, pero uno en su propia patria, ¿qué podría añorar? Añoranza totalmente incomprensible, incluso para “[...] el elegido de Dios, en quien el Señor había puesto su complacencia”.⁴⁵ ¿Cómo conocen esta elección y complacencia Abraham el autor del texto sacro y el mismo Kierkegaard? Quizás por compartir la misma inexplicable y melancólica añoranza.

También ha habido en el mundo quien ha vivido desterrado del país de sus antepasados, y no ha sido olvidado, como tampoco lo han sido sus tristes lamentos, cuando en su melancolía buscó y encontró lo que había perdido. De Abraham no conservamos canto elegíaco alguno. Humano es lamentarse, humano es llorar con quien llora, pero creer es más grande y contemplar al creyente es más exaltante.⁴⁶

Kierkegaard no quiere recordar ningún nombre de grandes desterrados de la historia griega —Homero, Temístocles, Anaxágoras, Platón, Aristóteles—, ni de la historia y cultura romana —Catilina, Séneca, el poeta Ovidio, los cristianos Aquila y Priscila— ni de otras épocas y pueblos, tampoco al eternamente desterrado judío errante Ahasaverus, recordado por Kierkegaard en *Enten Eller*. Me suscita alguna sospecha esta grandeza de una fe que no valora las lágrimas o que incluso no puede llorar. Igualmente la grandeza de un contemplativo o cómplice de un hombre de fe, pero insensible.

Después de haber presentado la forma dialéctica de la fe en la fuerza débil, en la locura sabia, en una ilusión esperanzada y un amor hostil, presenta los contenidos de la misma fe. “Gracias a su fe le fue prometido a Abraham que en su semilla serían benditos en él todos los linajes

45. *Idem*.

46. *Ibid.*, p. 66.

de la tierra [...] Abraham fue envejeciendo y Sara quedó expuesta al ridículo en aquel país, y sin embargo era el elegido de Dios y el heredero de la promesa de que todos los linajes de la tierra serían benditos en su semilla”.⁴⁷ Esos contenidos son: la elección, la herencia de la promesa, la bendición para todos los pueblos y la alianza. Abraham es como la cumbre y la fuente de estos ríos de vida para la humanidad. La continuidad y perseverancia de Abraham en la fe, sin quedarse en la queja ni perder la esperanza y, eso, precisamente por su fe.

¿Qué significa entonces ser un elegido del Señor? ¿Significa verse negado el deseo de juventud, para una vez soportadas incontables fatigas, poder colmarlo cuando ya se es viejo? Pero Abraham creyó y se mantuvo aferrado a la promesa. Si Abraham hubiera vacilado habría tenido que renunciar a ella. Y entonces se habría dirigido a Dios con estas palabras: “Quizás no es voluntad tuya que así suceda y por ello renuncio a mi deseo, en el que había fincado toda mi felicidad. Mi alma, sincera, no alberga ningún rencor hacia ti por lo que me has negado”.⁴⁸

Un punto importante es reconocer que Abraham no sólo salva a muchos con su ejemplo, sino que es el padre de la fe. Porque comparte con todos su renuncia total. Sobre todo comparte su inquebrantable esperanza, su elección, promesa, bendición con todas las naciones. Junto con la actitud de Abraham resuena aquí la actitud del propio Kierkegaard, que consideraba su renuncia al deseo de Regina como la fidelidad a una promesa de Dios y no como una voluntad de Dios de negar un deseo de felicidad. Por ello no siente ningún rencor o resentimiento. Esta confianza en un Dios que sólo quiere el gozo de sus hijos se encuentra expresada en la novela *Los novios* de Alejandro Manzoni: “Quien daba a ustedes tanta felicidad está dondequiera; y

47. *Ibid.*, pp. 66-67.

48. *Ibid.*, p. 67.

nunca turba la alegría de sus hijos sino para prepararles una más segura y más grande”.⁴⁹

Ésta era la fe también de Abraham, una fe que lo conservaba perennemente joven. “Abraham creyó; por eso era joven, pues a quien constantemente espera lo mejor, lo envejecerán las decepciones que le deparará la vida, y quien espera siempre lo peor se hará muy pronto viejo; sólo quien cree conserva una eterna juventud”.⁵⁰ Kierkegaard explica que la juventud es seguir esperando lo mejor, y la fe es la actitud que hace posible esta esperanza. Y lo explica con el ejemplo de Sara y Abraham.

Sara, siendo de edad avanzada, fue lo bastante joven como para anhelar el regocijo de ser madre, y Abraham, aunque encanecido por la edad, fue lo bastante joven como para desear ser padre. Considerado en su forma externa, el portento consistió en el hecho de acontecer según sus esperanzas, pero el sentido profundo del sentido de la fe lo encontramos en el hecho de que Abraham y Sara pudieran sentirse tan jóvenes como para poder desear, y que la fe les hubiese conservado en su deseo y, en consecuencia, en su juventud.⁵¹

La continuidad y permanencia en la esperanza, en el deseo y, por ende, en la juventud, radica en la fe, que permite alcanzar la plenitud de los tiempos. La fe es creer que la promesa siempre alcanza su cumplimiento. La fe hace superar la prueba, la más increíble, injusta, inesperada, cruel. La fe era la locura de estar seguro del buen éxito de la prueba, seguridad que no quitaba el temor y el horror.

49. Manzoni, Alessandro, *Los novios*, Ediciones Rialp, Madrid, 2001, p. 123.

50. TT, p. 67.

51. *Idem*.

4.4 POR LA FE ABRAHAM ENFRENTA LA PRUEBA

En la plenitud de la juventud y de la alegría por haber tenido un hijo de milagro y en la fiesta de las bodas de oro de Sara en la casa de Abraham, irrumpió la tentación, la prueba sin sentido. Precedida por un enemigo astuto y siempre vigilante, un viejo que sobrevive siempre a todo: el tiempo, contra el cual ya Abraham había conservado su fe. Ahora el horror de la lucha estaba concentrado en un instante: “Y Dios quiso probar a Abraham y le dijo: Ve y toma a tu hijo y unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto en la montaña que yo te indicaré”.⁵² Hay dos absurdos en esta prueba: uno, la falta de toda razón, justificación, motivación para una prueba semejante, y otro, el hecho de que sea el mismo Dios quien pone esa prueba a Abraham. Por ninguna razón es justificable la muerte de un hijo por la mano de su padre, llámese a este crimen con el nombre que se quiera: sacrificio, obediencia, fe, ofrenda. Aun menos es comprensible el que sea Dios quien imponga semejante delito sin nombre.

Así todo está perdido y es mucho peor que si Abraham nunca hubiera tenido un hijo. ¿Es posible que Dios hiciera una broma tan pesada a Abraham?, ¿cómo puede ser posible que el amor hacia un objeto infinito —para Agustín y Hegel Dios es más bien el sujeto infinito, espíritu absoluto, es decir, nuestra intrasubjetividad e intersubjetividad— pudiera arrancar de cuajo al hijo que Abraham tanto ama? El amor absoluto no puede estar en competencia, oposición o envidioso de ningún amor porque tiene su origen en el primero. Precisamente por venir de Dios, la prueba pide una renuncia total, pero sin dejar de amar. Si Abraham no hubiese amado tanto a su hijo, el sacrificio se habría tornado fácil. Pero si Abraham no hubiera tenido la fe absoluta en Dios, el sacrificio no habría sido posible.

52. *Ibid.*, p. 68.

¿Cómo es posible que Dios arranque la promesa? Si había hecho el absurdo milagro de la vida de Isaac y había llenado setenta años de esperanza fiel, ¿cómo podría ahora hacer el absurdo de una locura destructiva de toda la promesa? Con la pérdida de su hijo Abraham perdía todo su sentido. No tiene sentido que alguien arranque su báculo a un anciano y le exija quebrarlo con sus propias manos. Solamente alguien que no tenga compasión para el venerable anciano ni para el inocente muchachito. No tenía sentido ofrecer una promesa de vida y bendición y su cumplimiento para todos los pueblos, cuando un capricho del Señor iba a borrar todo. “Y, sin embargo, Abraham era el elegido de Dios, y quien le imponía la prueba era el mismo Señor”.⁵³

La fe de Abraham está inscrita en la misma experiencia de fe del pueblo de Israel:

Pero, pese a todo, Abraham creyó en relación a esta vida. Si su fe sólo se hubiese referido a una vida venidera, habría podido desprenderse fácilmente de todo, apresurándose a abandonar un mundo al cual ya no pertenecía. Pero la fe de Abraham no era de esa 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.⁵⁴

Lo absurdo de la prueba está en que la dinámica de la fe, su originaria identidad y su dialéctica, se reducen, en la experiencia del pueblo de Israel a lo largo de los siglos, a esta vida, aunque Israel tenía la esperanza de una resurrección colectiva e histórica en el futuro.

53. *Ibid.*, pp. 68-69.

54. *Ibid.*, p. 69.

Esa experiencia se opone a la tradición judía y cristiana, expresada en las palabras de san Pablo: “Si la esperanza que tenemos en Cristo es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres”.⁵⁵ Kant también manifiesta esta misma postura:

Ahora bien, dado que no puede pensarse Religión alguna sin fe en una vida venidera, el judaísmo como tal, tomado en su pureza, no contiene fe religiosa alguna ... Apenas cabe duda de que los judíos, como otros pueblos, incluso los más bárbaros, deben haber tenido una fe en una vida venidera, por lo tanto en su cielo e infierno; pues esta creencia se impone por sí misma a todo el mundo en virtud de la natural disposición moral existente en la naturaleza humana.⁵⁶

La afirmación tajante y segura de Kant no está acompañada de una demostración o fundación adecuada. En nuestro tiempo no es fácil fundar la existencia del más allá ni la inmortalidad del alma a raíz de la disposición moral de la naturaleza humana. La paradoja de Kant consiste en que, por un lado, “el hombre es por naturaleza malo”⁵⁷ y, por otro lado, “no es esencial, y por lo tanto no es necesario para todo hombre, saber qué es lo que en orden a su beatitud hace o ha hecho Dios, pero sí saber qué tiene que hacer él mismo para hacerse digno de esta asistencia”.⁵⁸ Supone que el hombre tiene la posibilidad de conocer y hacerse digno de la felicidad. Este punto recuerda la palabra de Jesús: “Pues si ustedes, que son malos, saben dar cosas buenas a sus hijos”.⁵⁹ El razonamiento de Abraham podría ser, en el pensamiento de Kierkegaard, como sigue: ¿cómo es que Dios, siendo bueno, pide a un padre que mate a su hijo?

55. I Co 15, 19.

56. Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 128–129.

57. *Ibid.*, p. 41.

58. *Ibid.*, p. 61.

59. Mt. 7, 11.

También en otros puntos fundamentales Kant parece tajante y directo, sin matices ni motivaciones: “[...] parece más provechoso (para la moralidad) temor y temblor (palabra dura que, mal entendida puede empujar al más tenebroso fanatismo)”.⁶⁰ Si aceptamos que Dios deja en casos especiales que la naturaleza se aparte de sus propias leyes, entonces no tenemos el menor concepto, ni podemos jamás esperar alguno, de la ley según la cual Dios procede. Una respuesta de Kierkegaard a esta problemática se encuentra más adelante en *Temor y temblor*: “Problema I: ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?”⁶¹

De cualquier modo, Kierkegaard no niega la vida en el más allá, en cambio sí critica una fe que se finque sólo en ella. “Pero la fe de Abraham se ejercía en cosas de la vida, y en consecuencia tenía fe en que había de envejecer en aquel país, respetado por las gentes y bendecido en su descendencia”.⁶² Sin embargo el Señor le pidió el sacrificio de todo esto, en el sacrificio de Isaac.

4.5 ABRAHAM CREYÓ EN LO ABSURDO

En el lenguaje de la filosofía existencialista, creer en lo absurdo significa ser ateo, no poder creer en Dios. Lo absurdo es el obstáculo invencible para creer en Dios. Ahora, ¿por qué en Kierkegaard lo absurdo significa precisamente lo contrario, el signo más seguro de creer en Dios? Porque no permite la mínima duda en Dios y su propio actuar. Deja a Dios ser Dios. Luego porque Abraham no busca ninguna transacción con Dios, ningún trato para convencer a Dios de aceptar el sacrificio del padre en lugar del hijo. A la interpelación de Dios: “Abraham, Abraham, ¿dónde estás? Y Abraham respondió. Heme aquí [...] Y no se desesperó y alegre, animado, respondió con voz segura. Pero no dijo

60. Kant, Immanuel, *La religión de los límites de la mera razón*, op. cit., p. 73.

61. TT, pp. 110 y ss.

62. *Ibid.*, p. 69.

nada a nadie, porque le había impuesto voto de silencio la naturaleza misma de la prueba”.⁶³

Abraham es el caballero de la fe, es el modelo de la fe y es el padre en la fe. El tipo de prueba a la que Dios lo somete implica estas diferentes figuras y niveles de la fe, hasta la fe en lo absurdo. “Muchos padres perdieron al hijo, pero fue la mano de Dios —la voluntad inamovible e insondable del Todopoderoso— la que se los arrebató. Pero a Abraham no le ocurrió así: le estaba destinada una prueba más dura y el destino de Isaac estaba en el cuchillo, en la mano de Abraham”.⁶⁴ La muerte de un hijo y de un niño inocente es motivo más que suficiente para rechazar a un Dios absurdo, no sólo incomprensible, sino intolerable e inadmisibles para todo corazón humano.⁶⁵ Además con Abraham se añade un toque de crueldad, precisamente por ser el padre mismo el autor del increíble delito, que no tiene nombre.

Sin embargo, la grandeza de Abraham reside en esa fe absurda, insoportable e incomprensible, pero a la vez sublime e inquebrantable. Conservó la esperanza en el momento en que renunciaba a su única esperanza, a la esperanza de todos los pueblos, al hijo de la promesa. “Sabía que el Todopoderoso lo estaba sometiendo a prueba; sabía que aquel sacrificio era el más difícil que se podía pedir, pero también sabía que no hay sacrificio demasiado duro cuando es Dios quien lo exige [...] Todos nosotros lo sabemos: no era sino una prueba”.⁶⁶ Aquí está el salto epistemológico —que los antiguos llamaban *eis allon genos*, en otro género o campo de comprensión— efectuado por Kierkegaard sin darse cuenta: el salto de la fe al saber, que duramente critica en Hegel quien dio el brinco con toda conciencia.

63. *Ibid.*, pp. 70-71.

64. *Ibid.*, p. 71.

65. Dostoyevski, Fiodor M., *Los hermanos Karamazov*, en *Obras completas, III*, Aguilar, México, 1991, pp. 1062-1063.

66. TT, pp. 71-72.

El secreto de la fe de Abraham reside en que sabe que es Dios quien lo pone a prueba y sabe que Dios siempre es fiel a sus promesas y más aún al hijo de la promesa: Isaac. En su lectura desde antes del momento del sacrificio, Kierkegaard conecta la promesa del Señor con la fe de Abraham:

Gracias a su fe fue prometido a Abraham que en su semilla serían benditos en él todos los linajes de la tierra [...] Pasaba el tiempo, la posibilidad se hizo absurda, pero Abraham continúa en su fe [...] Abraham creyó y se asió firmemente a la promesa que le había sido hecha [...] Abraham aceptó con fe la plenitud de la promesa y todo sucedió según la promesa y según la fe.⁶⁷

En la cumbre del monte Moriah y en el momento culmen de la prueba, la promesa perdía todo su sentido. Abraham levantó el cuchillo y mantuvo su brazo derecho en alto: “¿Quién fortaleció el ánimo de Abraham para que sus ojos no se nublasen hasta el punto de no haber podido ver ni a Isaac ni al carnero?”,⁶⁸ “¿así el Señor se mofaba de Abraham? Prodigioso había sido que lo absurdo llegase a ser realidad, y aquí que ahora quería aniquilar su obra”.⁶⁹ Aquí hay una cadena enredada de absurdos: el primero es la realización de la vida de un hijo en una mujer anciana y un hombre aún más anciano. El segundo absurdo es la destrucción del primer milagro o absurdo. Parece una absurda broma o capricho. Pero llega un tercer absurdo, que vuelve otra vez a anunciar la promesa y a cumplirla no sólo en una breve alegría de la fe. La muerte amenazaba con separar el padre de su hijo. El cuchillo ya estaba a punto de despedazar la promesa. “Hasta un simple espectador de la escena se habría sentido paralizado ... Ciego se volvería el simple espectador de la escena. Y, sin embargo, raro es el

67. *Ibid.*, pp. 66–68.

68. *Ibid.*, p. 72.

69. *Ibid.*, p. 68.

hombre que no se queda paralizado y ciego, y más raro aún el hombre capaz de relatar con justeza lo que allí ocurrió”.⁷⁰

Esta página hace pensar en los pintores que a lo largo de dos milenios dibujaron esta escena única, espectadores paralizados y ciegos, pero capaces de relatar ese momento de lo absurdo. Desde los mosaicos bizantinos hasta la pintura de Rembrandt, donde la mano de Dios pone un alto a la mano de Abraham, de la que está cayendo el cuchillo, y la otra mano que tapa los ojos de Isaac, lleno de vida, para que no sea embargado por el horror del momento. En el cuchillo que se cae veo la imagen de la bendición de todos los pueblos. La fe de Abraham lo constituyó padre de todos los pueblos, en cuanto fue conducto para que la bendición de *Yavhé* alcanzara a todos los linajes. “¿Quién me librá de este cuerpo que me lleva a la muerte?”,⁷¹ gritaba san Pablo. Más bien yo quisiera decir: ¿quién nos librá de este cuchillo de Caín y de Abraham?, ¿cuál fe nos librá de toda violencia mortal contra nuestros hermanos/as, contra nuestros hijos/as presentes y de las futuras generaciones, contra la naturaleza y la madre tierra? Sin la caída del cuchillo, Abraham “no habría dado testimonio ni de su fe ni de la gracia divina, sino simplemente de cuán espantosa puede ser una subida al monte Moriah”.⁷²

Finalmente, después “cuando Abraham regresó del monte Moriah”,⁷³ pudo celebrar la fiesta a la que se había preparado desde antes: “Se levantó, pues, Abraham muy de mañana, se vistió como para ir a una fiesta y temprano se puso en camino hacia el lugar designado, en el monte Moriah”.⁷⁴ La fiesta consiste en que Abraham no perdió nada sino que ganó todo. Hubiera podido perder a su hijo, quitándole la

70. *Ibid.*, p. 72.

71. Rom 7, 24.

72. TT, p. 72.

73. *Idem.*

74. *Ibid.*, p. 71.

vida, y hubiera podido destruirse a sí mismo por el resentimiento y no poderse nunca perdonar su feroz delito. Nunca hubiera podido acallar la sangre de su hijo que estaba gritando desde la tierra,⁷⁵ la raíz de toda maldición divina. “Nunca más te lo volvió a pedir el Señor, y así en tu tienda y a tu mesa pudiste sentarte, dichoso con él, del mismo modo que haces ahora por toda la eternidad allí arriba en el cielo [...] Y allá en lo alto es donde tú haces bienaventurado en tu seno”⁷⁶ a cada uno de tus amigos, como Lázaro⁷⁷ y a muchos que vendrán de oriente y occidente a sentarse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob.⁷⁸

“¡Venerable padre Abraham! ¡Segundo padre del género humano! Tú que fuiste el primero en sentir y testimoniar esa pasión poderosa, que desdeña la lucha espantosa contra la furia de los elementos, para pelear con tu Dios”.⁷⁹ No entiendo en qué consiste la lucha de Abraham con su Dios. Lo siguió humildemente cuando le pidió abandonar el país de sus antepasados y vivir como extranjero en su nueva tierra. Tuvo esperanza en recibir al hijo de la promesa, contra toda esperanza, y tuvo fe en entregar a quien tanto amaba.⁸⁰ ¿En dónde está la lucha? Quizá en la competencia de la fe. Dios puso a prueba la fidelidad y confianza de Abraham, pero éste nunca dudó del amor de Dios y de su fidelidad a la promesa, es decir en realizar la bendición de todos los pueblos a través de su propia descendencia personal e histórica. Por eso la fe es una pasión poderosa que se mide con la pasión de Dios y no con la furia de la naturaleza: “Tú que antes que cualquier otro sentiste en ti esa elevada pasión, limpia y humilde manifestación sagrada del absurdo divino”.⁸¹ Otra traducción habla de “locura divina” y remite a la locura

75. Cfr. Gen 4, 10.

76. TT, pp. 72-73.

77. Cfr. Lc 16, 23.

78. Cfr. Mt 8, 11.

79. TT, p. 73.

80. *Ibid.*, pp. 68 y 70.

81. *Ibid.*, p. 73.

que tiene su origen en los dioses, que “se proponen la máxima felicidad de aquellos a quienes conceden tal locura”,⁸² ya que “ni la sabiduría humana ni la locura divina pueden conceder al hombre mayor bien”.⁸³ Para que Abraham pudiera ser segundo padre del género humano no podría perder a su hijo y menos eliminarlo él mismo. Quizá esta misma pretensión de sentirse llamado a ser bendición universal, era una locura tal que solamente con una pasión poderosa y una locura divina podría realizarse. ¿Quién podría atreverse a cantar las alabanzas de aquel que es “asombro de los gentiles”? Ciertamente su origen venía de un pueblo pagano, pero su originalidad fue la fe inquebrantable en el Dios eterno —según la tradición judía— y su mérito la destrucción de los ídolos paganos y su peregrinación a la *Kaaba*— según la tradición islámica, que ignora totalmente el sacrificio de Isaac y el rechazo de Ismael.

El mérito principal de Abraham, según Kierkegaard, fue el que “nunca había tratado de ir más allá de la fe”.⁸⁴ “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, recordado en Isaac, el máspreciado amor en esta vida”.⁸⁵ Más allá del eco de las esperanzas del propio Kierkegaard, aquí aparece la fuerza de una fe que supera todas las dudas y se abandona en los brazos del absurdo. “Tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe”.⁸⁶ Sin embargo, la grandeza de Abraham, junto con la esperanza contra toda esperanza, consistió en que tuvo razón en mantener siempre su fe, en aquel que tenía que ser fiel a su promesa, a pesar de todas las más increíbles pruebas.

82. Platón. “Fedón, Banquete, Fedro”, en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2008, *Fedro*, 245a.

83. *Ibid.*, 256b.

84. TT, p. 73.

85. *Ibid.*, pp. 69–70.

86. *Ibid.*, p. 63.

5. PROBLEMATA. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

5.1 ORIGINALIDAD DE LA HISTORIA DE ABRAHAM

Kierkegaard termina su elogio de Abraham escribiendo que “nunca había tratado de ir más allá de la fe”.⁸⁷ Aquí intenta presentar el camino que lleva a esa fe insuperable. Es un camino largo y difícil, como fue para Abraham el sacrificio de su hijo.

Kierkegaard empieza describiendo las características del mundo externo y las del mundo del espíritu. “Dice un antiguo proverbio, procedente del mundo externo y visible: ‘Quien no quiera trabajar, no coma’”.⁸⁸ Esta fórmula está tomada de una carta postpaulina.⁸⁹ Pero no siempre corresponde a la realidad. “Podemos ver una y otra vez darse la circunstancia de que también come quien no trabaja, y quien duerme recibe más abundante y rica comida que el trabajador”.⁹⁰ Kierkegaard no se siente sacudido por la injusticia o interesado en ella. Solamente refleja el orden capitalista. “En este mundo de las apariencias visibles las cosas pertenecen a quienes las poseen ... quien posee las riquezas de este mundo es dueño de ellas, sin que importe la forma en que las consiguió”.⁹¹ Tampoco importan las consecuencias del uso de esa riqueza o poder mágico, al servicio de la vida —representada por Aladino— o al servicio de la muerte —representada por Nuredin—, “sometidas constantemente a la ley de la indiferencia”.⁹²

Resuenan aquí las conocidas fórmulas de Aristóteles acerca de los bárbaros, los esclavos y las mujeres, esclavos por naturaleza.⁹³ Anticipan

87. *Ibid.*, p. 73.

88. *Ibid.*, p. 74.

89. 2Tes 3, 10

90. TT, p. 74.

91. *Idem.*

92. *Idem.*

93. Aristóteles, *Política*, Tecnos, Madrid, 2004, I, 1254a.

en unos pocos años las palabras de Marx: “En la sociedad burguesa los que trabajan no adquieren y los que adquieren no trabajan”.⁹⁴ Parece que Kierkegaard no sea sensible a esta problemática histórico-social. Él se preocupa porque “existe una doctrina que temerariamente pretende introducir en el mundo del espíritu ese principio de indiferencia que aflige al mundo visible”.⁹⁵

¿En qué consiste el mundo del espíritu? Es un mundo de justicia sin excepciones. “Impera en él un orden eterno y divino; no llueve allí del mismo modo sobre justos e injustos, ni brilla allí el mismo sol sobre buenos y malos. En el mundo del espíritu ... sólo quien trabaja come; sólo quien conoció angustias reposa; sólo quien desciende a los infiernos salva a la persona amada, y sólo quien empuña el cuchillo conserva a Isaac”.⁹⁶ Al que no quiere trabajar, se le niega la comida y se le engaña como fue engañado Orfeo, el cual no tuvo el valor de morir para tener a su amada Eurídice. Pero a un obrar así falta el alimento y llega el hambre. En el mundo del espíritu no basta con conocer lo que es grande, sin mayor esfuerzo. Tampoco basta con tener por padre a Abraham ni a muchos antepasados.

¿Cómo llegar a conocer en el mundo del espíritu? Kierkegaard lo dice con una paradoja inspirada en un texto de Isaías. Éste escribe: “concebimos, nos retorcimos y dimos a luz, pero sólo era viento, no trajimos salvación al país, no nacieron habitantes al mundo”.⁹⁷ Kierkegaard escribe: el que no trabaja “parirá viento, pero quien trabaja parirá a su propio padre”.⁹⁸ Y busca explicar esta fórmula, a partir del conocimiento del antiguo Milcíades: miles de griegos contemporáneos suyos

94. Marx, Carlos y Engels, Federico, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras completas*, Editorial Progreso, Moscú, 1969, p. 48.

95. TT, p. 75.

96. *Ibid.*, pp. 74-75.

97. Is 26, 18.

98. TT, p. 75.

sabían sus triunfos y muchas personas de generaciones posteriores los han conocido, “pero sólo una persona entre tal muchedumbre perdía el sueño por su causa (como escribe Plutarco en *Temístocles*).⁹⁹ Innumerables generaciones han sabido de memoria, palabra por palabra, la historia de Abraham, pero ¿cuántos perdieron el sueño por su causa?”¹⁰⁰ Esta pasión transforma la vida, la sacude, la renueva, la hace dar vida y liberación.

“La historia de Abraham tiene una virtud peculiar: resulta siempre hermosa, aun cuando se comprenda muy poco”.¹⁰¹ Sí, se alaba a Abraham, pero en términos demasiado genéricos: “Lo que lo hace más grande es que amó a Dios hasta el grado de querer ofrecerle lo máspreciado, que se identifica con Isaac”.¹⁰² Si el joven rico que encontró a Cristo en su camino hubiese vendido todo y repartido el dinero entre los pobres,¹⁰³ habría merecido nuestra alabanza, sin embargo no se convertiría en un Abraham. “Lo que siempre se pasa por alto en la historia de Abraham es el hecho de la angustia. Porque yo no tengo, respecto al dinero, ninguna obligación moral, pero, como padre, sí la tengo con mi hijo, y es la más noble y sacrosanta”.¹⁰⁴ Entonces con demasiada tranquilidad se identifica a Isaac con lo máspreciado, perdiendo la originalidad y el significado del primero.

5.2 LA CONTRADICCIÓN DE LOS PREDICADORES

¿Qué se proponen los predicadores, en sus sermones del domingo, acerca de Abraham? Algo contradictorio, que Kierkegaard llama cómico y trágico a la vez. En efecto, recuerda un ejemplo de un profundo y peligroso malentendido, trágico y cómico en ambos interlocutores:

99. Plutarco, *Temístocles*, 3,3, citado en TT, p. 75, nota 8.

100. TT, pp. 75-76.

101. *Ibid.*, p. 76.

102. *Idem*.

103. Mt 19, 16 y ss.

104. TT, p. 76.

en el orador y en el oyente. Cuando una persona regresa a su casa con la intención de imitar a Abraham, precisamente con su propio hijo, lo máspreciado que posee. “Si el orador se entera de lo que está pasando por la cabeza de aquel hombre, se apresura hacia su casa [...] con estos términos: ¡Abominable criatura! ¡Escoria de la sociedad! ¿Qué demonio te posee para querer matar a tu hijo?”¹⁰⁵

Este orador sagrado, cuando predicó sobre Abraham, no conoció ningún fuego interno y no se siente en absoluto conmovido por este tema, como aclaró a su mujer. Si un oyente lo tomaba en serio y trataba de practicar el contenido de su homilía, era algo que el sacerdote no podía imaginar que sucediera. Sin embargo, él mismo había sido el causante, al no saber de qué estaba hablando. Pero esta insensibilidad, superficialidad e irresponsabilidad no es propia de los oradores sagrados sino de los escritores, que no van más allá “de las estupideces que forman el contenido de tantas novelas y comedias”.¹⁰⁶ Los medios de comunicación de nuestro tiempo ¿qué más presentan en sus cines, telenovelas, noticieros?

Kierkegaard habla de un doble mensaje en el comunicador y una doble comprensión en el oyente, jugando con su relación, así como entre lo cómico y lo trágico. Por una parte el sermón del pastor es de por sí ridículo, quizá porque el mismo orador es más cómico en su falsa autoestima, “pero lo que confiere una dimensión de ridiculez infinita es el efecto producido”.¹⁰⁷ La autoestima de este celoso eclesiástico, que convence a los pecadores con su filípica, se llena de gozo por descubrir que no sólo consigue causar efecto desde el púlpito, sino que también es irresistible como médico de almas. Pero, ¿qué pasa el lunes siguiente? “Como un querube armado de espada flamígera [...] se apresura hacia

105. *Ibid.*, p. 77.

106. *Idem.*

107. *Idem.*

la casa [...] y con la justa cólera anonada aquel hombre [...] se interpone ante un hombre y sus actos con la intención de imitar a Abraham”.¹⁰⁸

Este convertido y perseguido “le hubiera respondido: ¿No nos exhortaste a ello en tu sermón del domingo?”¹⁰⁹ De esta manera, el predicador sería el que no sabe lo que dice, y no el oyente quien no supiera lo que hace.

Antaño se decía: “Es una lástima que las cosas de este mundo no sucedan como en el sermón del pastor” [considerado un mensaje verdadero, bueno y justo]; es posible que llegue una época, sobre todo gracias a la ayuda de la filosofía, en la que se podrá decir: “Afortunadamente no suceden las cosas de este mundo como en el sermón del pastor, pues la vida tiene pese a todo un cierto sentido, pero su sermón, ninguno”.¹¹⁰

¿Qué relación tiene la historia y predicación de Abraham con el prestigio y desprestigio de la predicación de los pastores? El objetivo del predicador es la conversión del pecador, para evitar su final en un patíbulo o en un manicomio, es decir evitar que sea “un desdichado en relación a la llamada realidad, pero de un modo muy diferente al que hizo feliz a Abraham”.¹¹¹ La contradicción de nuestro predicador consiste en predicar el ejemplo de Abraham y luego prohibir su realización. Esto es precisamente lo que hizo Dios con Abraham. Ahora, ¿por qué Abraham es tan grande, “mientras que si otro individuo cualquiera hace lo mismo, cometerá un pecado de esos que claman al cielo?”¹¹² Abraham actuó con fe o por fe, y uno que matara a su hijo sería por delito. “Si la fe no puede transformar en un acto sagrado la intención de dar muerte a su hijo, Abraham debería ser juzgado de idéntico modo que

108. *Ibid.*, pp. 77-78.

109. *Ibid.*, p. 77.

110. *Ibid.*, p. 78. Ver la nota marcada con asterisco.

111. *Idem.*

112. *Idem.*

cualquier otra persona [...] Hace falta el valor de expresar y afirmar que Abraham fue efectivamente un asesino, si eso es lo que estamos pensando”.¹¹³ No se trata sólo del hablar o callar según sea oportuno, como parece exigir un dicho famoso: “De lo que no se puede hablar, mejor callar”.¹¹⁴ Lo que se trata es el punto de vista y la motivación y consecuencias del hablar o del callar. ¿Cómo puede la fe transformar en un acto sagrado la intención de matar al hijo? ¿No es más bien la perversión de lo sagrado?

Kierkegaard admite una contradicción insanable entre el punto de vista ético y el religioso: “Desde un punto de vista ético, podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio”.¹¹⁵ Parece un sofisma o un cruel juego de palabras dar el nombre de sacrificio a uno de los peores crímenes, considerándolo el perfecto cumplimiento de la intención divina. Pero la contradicción no se da entre la conducta ética y la fe. Primero porque “es en esta contradicción precisamente donde reside una angustia capaz de condenar a una persona a un insomnio perpetuo”.¹¹⁶ En segundo lugar, “al reducir a cero o a la nada el valor de la fe, nos queda sólo el hecho simple y llano de que Abraham quiso matar a Isaac”¹¹⁷ y, en tercer lugar, esta actitud criminal es “muy fácil de imitar por quien carece de fe, es decir, de esa fe que le hace difícil llevar a término su acto”.¹¹⁸

Quizás aquí resida verdaderamente la contradicción profunda al interior de la fe misma. Por un lado, empujar a obedecer a Dios que ordena ofrecer al hijo en sacrificio u holocausto, no simplemente matarlo o

113. *Idem.*

114. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 277. Para Wittgenstein no se puede decir nada con sentido sobre la estética, la ética, la religión y la metafísica. Sobre esta fórmula se hablará en el Problema del silencio de Abraham.

115. *TT*, p. 79.

116. *Idem.*

117. *Idem.*

118. *Idem.*

asesinarlo cobardemente. Por otro lado, condenar a una persona al insomnio perpetuo, es decir hacer difícil llevar a término ese asesinato-sacrificio. Precisamente esa dificultad es la que cambia el temor, que impulsa a sacrificar a Isaac, en tremor, es decir, la dificultad e incapacidad de sacrificarlo. ¿Es posible justificar un sacrificio humano? ¿Puede ser solamente simbólico, como la ofrenda de los primogénitos en el templo de Jerusalén?,¹¹⁹ ¿o debe ser realmente sangriento, como en las palabras de Jesús: “Ésta es mi sangre de la alianza, derramada por muchos”?¹²⁰ Sobre cuáles sacrificios humanos sean justificables es un problema que ya tratamos en la primera parte de este escrito.¹²¹

5.3 SI YO HUBIESE DE CONTAR LA HISTORIA DE ABRAHAM

Las contradicciones de los predicadores del domingo sobre la figura de Abraham se plantean, sin angustia y sin la auténtica identidad de Abraham, entre la norma ética universal y la paradoja religiosa individual. Kierkegaard llega a las últimas conclusiones de su pensamiento: la contradicción reside en el mismo ámbito de la fe entre la necesidad de cumplir la orden de Dios y la imposibilidad del cumplimiento de la misma orden.

Hay diversas lecturas de la historia de Abraham. La lectura de Kierkegaard busca la raíz y la contradicción de la fe, mediante una angustia que no deja dormir, casi en una identificación con la misma experiencia de fe de Abraham. Con el mismo tormento de deber sacrificar a un hijo, sin dejar de amarlo ni de amar a Dios y sin perderlo, al igual que Kierkegaard estaba experimentando en relación con Regina. Sólo se puede sacrificar o transformar un delito en algo sacro mediante la fe, sin dejarlo de amar y sin perderlo realmente. Es la paradoja y contra-

119. *Cfr.* Ex 13, 2; Lc 2, 23.

120. Mc 14, 24.

121. Mongardi, Carlos, “Temor y temblor. Una lectura desde cerca”, en *Xipe totek* no. 90, pp. 126–166, p. 156.

dicción del Evangelio: “El que encuentre su vida, la perderá, y el que pierde su vida por mí la encontrará”.¹²² Se puede sortear la paradoja con una visión escatológica o apocalíptica, donde se separa esta vida de la de un enigmático *eón* futuro, que oscila entre lo histórico y lo metahistórico. Pero siguiendo a Kierkegaard, que finca su esperanza en relación con esta vida y no sólo se refiere a una vida venidera,¹²³ la paradoja se agudiza. Sin embargo, no podemos hablar de la vida como de un objeto que se encuentra o se pierde. Más bien la vida como un camino que se pierde sin la brújula o sin el sentido de su destino. “Por mí, por mi causa, en vista de mí y del anuncio de mi buena nueva” son traducciones que expresan la causa eficiente y final, la razón de ese perder y encontrar, y también su causa formal. La vida aquí no es la *zoé*, la vida plena,¹²⁴ sino el proceso individual de su realización existencial, el temor y temblor de la fe.

Hay lecturas escépticas y crítico-históricas. “Quizá Abraham nunca hizo nada de cuanto le estamos atribuyendo; quizá, y a causa de las circunstancias históricas de su época, todo se ha desarrollado de modo muy diferente”.¹²⁵ No son las lecturas que interesan a Kierkegaard, ni a la pasión de la fe. “En tal caso abandonémosle al olvido, pues no vale la pena esforzarse en recordar un pasado imposible de convertir en presente”¹²⁶ y, entonces “Puedo hablar sin reserva de Abraham sin correr el riesgo de que alguien se pueda extraviar al intentar obrar como él”.¹²⁷

Sin embargo, “[...] si le damos a la fe la máxima importancia —es decir la que tiene—, entonces sí podemos hablar sin peligro de estas cosas en una época que, como la que nos toca ahora vivir, se muestra particularmente discreta en materia de fe; únicamente por medio de la fe

122. Mt 10, 39; 16, 25.

123. TT, p. 69.

124. Mt 19, 16; Jn 18, 28.

125. TT, p. 79.

126. *Idem*.

127. *Ibid.*, p. 80.

podemos asemejarnos a Abraham, y no por el asesinato”.¹²⁸ Nuestra época más que discreta acerca de la fe es, en grandísima parte, totalmente indiferente y, en mínima parte, fundamentalista y espectacular. Aunque las grandes religiones monoteístas tengan a Abraham como padre en la fe, no saben transformar sus crímenes en sacrificios mediante la fe, es decir no los saben imposibilitar ni superar mediante el amor y el descubrimiento del amor de Dios.

En efecto, conforme a nuestra interpretación y experiencia del amor, podemos entender la grandeza de la prueba y de la fe de Abraham. Kierkegaard empieza señalando en Abraham la grandeza de la piedad y temor del Señor, así como de la elección de Dios, y también su enorme prueba.

Si yo hubiese de contar esta historia, comenzaría señalando cuán piadoso y temeroso del Señor había sido Abraham; tanto que mereció ser llamado el elegido de Dios. Sólo a un hombre así se le puede someter a tamaña prueba [...] A continuación pasaría a describir la magnitud del amor que Abraham sentía por su hijo, y con tal propósito rogaría a los espíritus del bien que me asistiesen para que mis argumentos fuesen tan candentes como el amor paterno ... muy pocos [son] los padres de este reino capaces de amar tan ardientemente y ninguno de ellos ama tanto como Abraham.¹²⁹

Poco arriba Kierkegaard había presentado la condición limitada del amor en su época, dando a entender que depende de la falta o limitación de la fe. “Si interpretamos el amor como un sentimiento fugitivo, como una emoción voluptuosa que se da en el individuo, estaremos entonces armando trampas para débiles cada vez que nos pongamos a hablar de las hazañas del amor”.¹³⁰ Sobre estas dimensiones estéticas del amor nuestro filósofo ya había escrito abundantemente en su obra

128. *Idem.*

129. *Ibid.*, p. 80.

130. *Idem.*

Enten Eller, y volvería a escribir en su simposio platónico, intitulado *In vino veritas*. Y sobre las dimensiones éticas del amor iba a escribir en *Consideraciones varias sobre el matrimonio*.

Se ha explicado el celibato de Kierkegaard como una huida del amor y de los traumas de su sexualidad, o un machismo profundo y, como él decía, una vocación filosófica y cristiana: veía en el Nuevo Testamento una decidida opción por el celibato como modelo de vida cristiana. Escribía:

Hay una tendencia a sonreírse cuando se considera la vida monacal, pero, con todo, ningún eremita vivió tan fuera de la realidad como se vive ahora: un eremita se abstrae del mundo, pero no se abstrae de sí mismo [...] La patética irrealidad [...] el apasionado olvido del solitario, que arranca el mundo de sí, es mil veces preferible a la cómica distracción del pensador histórico-universal que acaba olvidándose de sí mismo.¹³¹

Parece que Kierkegaard no se reconoce entre ninguno de aquellos que amen tanto como Abraham, “entonces el solo pensamiento de sacrificar a Isaac les produciría *Anfaegtelse*”.¹³² Esta palabra indica una situación en el umbral de la fe y significa “inquietud, ataque, tentación”, en la traducción española; una especie de *horror religiosus*, de duda o inquietud religiosa, de ansiedad o de crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo, en la traducción francesa. Mientras la traducción inglesa dice: *temptation in a higher sense*, y la traducción italiana explica: “el término pertenece a la teología de Lutero e indica un estado complejo del espíritu, una mezcla de duda, incertidumbre, tentación, que es el escrúpulo como relajación de la fe y de la libertad”.¹³³

131. *Ibid.*, p. 80.

132. *Ibid.*, pp. 80-81.

133. Kierkegaard, Sören, *Opere*. Sanson, Milán, 1993, p. 956, nota 21 de Cornelio Fabro.

“Todos nosotros hemos experimentado impulsos pasajeros, pero si quisiéramos llevar a término la terrible acción que el amor ha consagrado como empresa imperecedera, todo se perdería, tanto la hazaña como el extraviado protagonista”.¹³⁴ Para explicarlo, Kierkegaard “comentaría la historia de Abraham durante varios domingos ... el resultado sería que un cierto número de padres podían sentirse tan felices como si en verdad hubieran llegado a amar del mismo modo que Abraham amó”.¹³⁵ Si alguien se pusiera en camino hacia el Moriah, Kierkegaard se uniría a él, pero para decirle “[...] que aún estaba a tiempo de volver atrás y reparar el malentendido que le hacía suponer haber sido llamado para dar prueba de sí en esa lucha [...] y podía confesar que le faltaba el valor necesario, y que fuese el mismo Dios quien tomase a Isaac, si en realidad lo quería”.¹³⁶

La convicción de Kierkegaard es

[...] que un hombre semejante puede alcanzar la bienaventuranza, pero no en el tiempo [...] Yo he conocido a una persona que pudo haber redimido mi vida en cierta ocasión, si hubiera sido magnánima. Decía abiertamente: “Soy del todo consciente de lo que podría emprender en cierta ocasión, pero no me atrevo a ello porque temo que luego me viniese a faltar la fortaleza y me arrepintiese”. No era magnánima, pero, ¿quién dejaría de amarla a causa de ello?¹³⁷

Algunos suponen que esas palabras fueron pronunciadas por Regina y que esa reacción es de Kierkegaard, quien no se atreve a condenarla y no ha dejado de amarla. O podría pensarse que esta persona no magnánima sea el propio Kierkegaard, incapaz de llegar hasta el fondo en su seguimiento de Abraham. O será que soñaba la situación de la mujer

134. TT, p. 80.

135. *Ibid.*, p. 81.

136. *Idem.*

137. *Ibid.*, p. 82.

de san Agustín: “Cuando, por ser impedimento para mi matrimonio, apartaron de mí a la mujer con quien compartía mi lecho, el corazón rasgado por donde más unido a ella estaba, quedó llagado y manando sangre”.¹³⁸ La ideología de la continencia —el mito de la *enkratéia* de los antiguos monjes del desierto contaminados por el gnosticismo— dominaba a Kierkegaard como a san Agustín, pero no a Regina, que se casó felizmente, ni a la mujer de Agustín la cual prometió a Dios no casarse, pero sin los bloqueos esquizofrénicos, emocionales y religiosos de sus hombres amados y en fuga perpetua de ellos.

5.4 LA FILOSOFÍA DE KIERKEGAARD

La predicación de Kierkegaard sobre Abraham tenía como objetivo “conmover a su auditorio hasta hacerle sentir el combate dialéctico y la gigantesca pasión que hay en la fe”.¹³⁹ De este combate recuerdo la *gigantomakhia* de los griegos entre el ser y el no ser, entre la afirmación y la negación, entre la razón y la fe de los medievales, entre el *esprit de finesse* y el *esprit de géométrie* de los modernos, entre lo ético y lo religioso de los contemporáneos. Pero para Kierkegaard el combate dialéctico se encuentra dentro de cada uno de estos aspectos como una perspectiva dinámica, ya reconocida por Hegel, con el cual Kierkegaard no puede encontrar puntos de acuerdo. Un motivo de este desacuerdo es que para Hegel la fe es una simple representación, mientras para Kierkegaard es una pasión, el más alto enamoramiento y padecimiento, que humaniza al ser humano y divino.

Con esto no se trata de engañar a nadie ni de crear héroes, santos o ídolos. Kierkegaard no quiere ni permite ni soporta que alguien, al escucharlo, dijese: “Está en tal alto grado poseído por la fe que, de ahora en adelante, nos bastará a nosotros asirnos a la falda de su manto”.¹⁴⁰ Yo

138. San Agustín, *Obras de San Agustín. Las confesiones*, Editorial Católica, Madrid, 1991, VI,

139. TT, p. 82.

140. Cfr. Mt 9, 21.

les diría: “En modo alguno poseo la fe. Yo soy por naturaleza una cabeza ingeniosa y los de esta especie siempre han tropezado con grandes dificultades en hacer el movimiento de la fe”.¹⁴¹ Esta declaración de que el narrador o escritor interno de *Temor y temblor*, con el pseudónimo de Johannes de Silentio, no tiene fe, permite a Kierkegaard explayarse en su combate dialéctico entre tener fe y no tener fe. Así él puede ser un auténtico filósofo, porque no filosofa a partir de su fe, ni mediante la fe, ni en vistas de la fe. Corresponde al proyecto de Heidegger, según el cual,

[...] quien se halla en el terreno de esta fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente, con todas las consecuencias de este paso [...] Pero, por otro lado, aquella fe que no se expone constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no es tal fe sino una comodidad [...] no se trata ni de la fe ni del preguntar sino de una indiferencia.¹⁴²

Estamos en la postura opuesta a la de la época medieval: “creo para entender” y “entiende para creer”, es decir en una intrínseca y recíproca necesidad entre creer y entender. Una mediación puede encontrarse en la dialéctica de la postura de Lessing: “La razón pregunta y la fe responde” y la postura de san Agustín: “La fe pregunta y la razón responde”. Kierkegaard “no atribuye ningún valor a esta dificultad, según la cual un cerebro sutil puede hacerle frente, con la intención de superarla, podrá llegar más lejos que el hombre sencillo, quien al comienzo había llegado más allá con mayor facilidad”.¹⁴³

¿Quién se preocupa de filosofar sobre la fe? “El amor encuentra sus sacerdotes entre los poetas, y así de vez en cuando, se puede oír una voz

141. TT, p. 82.

142. Heidegger, Martin, *Introducción...*, op. cit., p. 16.

143. TT, p. 82.

que sale en defensa de sus derechos, pero nunca se oye la más simple palabra en pro de la fe”.¹⁴⁴ Parece que Kierkegaard saca el sentido de la palabra sacerdote, como el que defiende los derechos del amor, de la tradición en la que se presenta como mediador o redentor o abogado, en favor de la libertad y de la vida. Y no encuentra ningún abogado o defensor de la fe. “Pues ¿quién tiene palabras de homenaje para esta pasión? La filosofía pasa de largo. La teología, maquillada, ofrece, desde una ventana, sus encantos a la filosofía, y mendiga sus favores”.¹⁴⁵ Pero no da explicaciones de este hecho. Según Heidegger es exactamente lo mismo: la teología no necesita de los encantos de la filosofía, pero los busca con consecuencias negativas.

Existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. Sólo aquellas épocas que ya no creen realmente en la verdadera grandeza de la tarea de la teología son las que fomentan la opinión perniciosa de que una teología pueda hacerse más atractiva o ser sustituida y convertida en más apetecible para las necesidades del momento gracias a una supuesta restauración con ayuda de la filosofía.¹⁴⁶

Interesante es la comparación, hecha por Kierkegaard, entre la comprensión de Hegel y la de Abraham. “Se oye decir que Hegel resulta difícil de entender, pero que entender a Abraham es una bagatela. Ir más allá de Hegel es una hazaña prodigiosa, mientras que ir más allá de Abraham es la tarea más sencilla que se puede imaginar”.¹⁴⁷ Se refiere aquí a los académicos daneses, como Martensen, Sibbern y Heilberg, que tenían la pretensión de ir más allá de Hegel. Pero,

144. *Idem.*

145. *Idem.*

146. *Ibid.*, p. 17.

147. TT, pp. 82-83.

[...] por lo que a mí respecta, puedo decir que he dedicado muchas horas a la filosofía hegeliana, con la intención de llegar a comprenderla, y haberlo logrado en grado aceptable; es más, tengo la osadía de afirmar que si, pese a tantos esfuerzos, me he estrellado ante ciertos pasajes que nunca he llegado a entender, ello se debe sin duda a que ni siquiera el mismo autor veía claro lo que trataba de decir.¹⁴⁸

Sería interesante recordar algunos puntos de la filosofía de Hegel asimilados por Kierkegaard y los puntos absolutamente incomprensibles, no sólo al lector sino al mismo autor. Recuerda, sin atreverse a llegar a él, el punto de vista de Kant: “No es raro que, comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, tanto en el lenguaje ordinario como en los libros, lleguemos a entender mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo”.¹⁴⁹ Schleiermacher poco después hizo de esta convicción un principio de su hermenéutica: “Hay que comprender igualmente bien y comprender mejor que quien escribe”.¹⁵⁰

También interesante, y prevista, la actitud de Kierkegaard ante el relato de Abraham:

[...Sobre Hegel] mis pensamientos fluyen con facilidad y mi cabeza no sufre tanto durante dicho proceso mental. Pero cuando me doy a pensar en Abraham me siento anonadado. En todo momento se presenta a mi consideración la inaudita paradoja que constituye el sentido de la existencia de Abraham, y me siento empujado hacia atrás [...] en un esfuerzo para llegar a una perspectiva me siento paralizado.¹⁵¹

148. *Ibid.*, p. 83.

149. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998, A314/B370, p. 310.

150. Schleiermacher, Federico, “Primer esbozo de la hermenéutica”, en *Hermenéutica* (traducción italiana), Rusconi, Milán 1996, p. 51

151. TT, p. 83.

Aquí empieza una amplia explicación de la relación entre la filosofía y la fe. Sí es posible identificarse con un héroe, “pero no dentro de Abraham: apenas he llegado a la cumbre y aquí que caigo de nuevo porque lo que se ofrece a mi consideración es una paradoja”.¹⁵² La paradoja existencial y absoluta, que se encuentra constantemente en la obra de Kierkegaard, es la experiencia de lo imposible, objeto de fe, puesto que esta pasión el pensar no la puede entender. Más que antirracional es algo trans-racional o meta-racional. “Con lo que acabo de decir no quiero dar a entender, en modo alguno, que la fe sea una cosa de poco valor, sino muy al contrario, pues es lo más grande que se pueda hacer; por eso la filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa a cambio y habla despectivamente de la fe”.¹⁵³ ¿A quién se refiere aquí Kierkegaard? ¿Pensará en Hegel que reduce la fe al momento de la representación superada por la filosofía y el concepto?

5.5 RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA FE

“La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma, saber lo que está en grado de ofrecer, no ocultar nada y mucho menos trastornar al hombre sobre algo como si fuera nada”.¹⁵⁴ Antes había dicho que la fe es la más alta pasión y lo más grande que se pueda hacer, es más una actividad humana que un don divino. Es un fraude tergiversar la fe, sustituirla, manipularla, despreciarla porque se trata de lo que nos humaniza, de la paradoja y del absurdo, de la contradicción que se experimenta y no se puede descifrar.

Kierkegaard añade que la fe no puede sernos dada por la filosofía, ni debe serlo. La filosofía tiene sus objetivos, sus campos, sus caminos y métodos. Debe comprenderse a sí misma; esto es saber lo que está

¹⁵². *Idem*.

¹⁵³. *Ibid.*, pp. 83-84.

¹⁵⁴. *Ibid.*, p. 84.

en grado de ofrecer. Saber sus propios alcances y límites. No ocultar nada, ser transparente y transparentar las cosas. De hecho, la filosofía oculta y tergiversa muchas cosas, incluso a sí misma reduciéndolo todo a la nada en contraste con lo que Hegel planteaba respecto a que lo negativo es más bien una nada que produce vida y mueve al Espíritu.

“No ignoro las miserias y peligros de la vida, y tampoco los temo; salgo sin miedo a su encuentro”.¹⁵⁵ Me parece ésta la tarea de la filosofía según Hegel: enfrentar lo negativo, quedarse al lado del muerto. Ir al encuentro de miserias y peligros, no para sortearlos ni dominarlos o quitarlos. Más bien es no temer el encuentro con ellos. Esto ya es parte de la fe, pero sigue siendo filosofía. “No huyo cobardemente, sino que mis ojos soportan su contemplación; con todo sé muy bien, aunque me sobra valor para contemplar tales imágenes, ese valor no es el de la fe”.¹⁵⁶

No me falta la vivencia de lo terrible, mi memoria es una esposa fiel y mi fantasía una diligente muchachita, que tranquilamente hace sus tareas durante el día y que, llegada la noche viene a describírmelas de un modo tan hermoso que arrebató mi atención y me obliga a contemplar lo que no siempre son flores, paisajes o escenas idílicas.¹⁵⁷

Kierkegaard subraya que la filosofía es contemplación, sea estética como de las imágenes dichas, sea ética como contemplación valiente de las miserias y los peligros de la vida, de la vivencia terrible del propio autor. Insiste en su rostro femenino así como en el de sus colabora-

155. *Idem.*

156. *Idem.*

157. *Idem.*

doras: la memoria y la fantasía. En la antigua cultura griega, todas las artes eran representadas por mujeres, llamadas musas, quizás porque todas tenían una capacidad musical —tocar, cantar y danzar—. La sabiduría era identificada con la diosa Minerva o Atenea, virgen o capaz de beneficios inalterables, pero también armada para defenderse de sus enemigos. No hay en los grandes filósofos antiguos ninguna conexión entre la *teoría* o la dialéctica o la filosofía con la mujer. Aunque Parménides identifica la verdad con una mujer y afirma que sólo con la ayuda de hermosas doncellas, como la justicia o la ciencia, se puede llegar hasta ella, pero Parménides es un caso aislado. La reciente teología feminista ha defendido un rostro femenino de Cristo, como *Santa Sofía*, sabiduría divina, además del Espíritu, *Ruah*, palabra femenina en hebreo. Maquiavelo identificaba fortuna y mujer, así como poder y varón. Y Erasmo de Rotterdam identificaba la mujer con la locura, “[...] a quien deben las mujeres el ser, por múltiples razones, mucho más dichosas que los hombres”.¹⁵⁸

Entonces parece que Kierkegaard identifica la filosofía con la mujer, así como el amor, ambos personificados en Regina, mientras que la fe viene personificada en Abraham e Isaac. El seudónimo de *Temor y temblor*, Johannes de Silentio, subraya que no ha alcanzado el movimiento de la fe y que su confianza en el amor de Dios es esencialmente lírica. Sin embargo, siento una impresión negativa en esta identificación en Kierkegaard de la memoria con una esposa fiel y de la fantasía con una diligente sirvienta, porque me recuerda la opción de san Agustín entre una mujer real y una imaginaria, *Continencia*, una piadosa matrona inexistente.¹⁵⁹

¿Por qué no puede llevar a cabo el movimiento de la fe y en qué consiste?

158. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, Aguilar, Madrid, 1976, p. 66.

159. San Agustín, *op. cit.*, VIII, 11.

No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, lanzarme en el absurdo; ese movimiento me resulta imposible de ejecutar. Pero no me vanaglorio de ello. Estoy convencido de que Dios es amor; este pensamiento tiene para mí una validez esencialmente lírica.¹⁶⁰

Kierkegaard reflexiona y escribe en una perspectiva filosófica reconociendo que le falta el movimiento de la fe. Para Hegel la fe, en cuanto representación, no tiene movimiento, y la lógica tiene el movimiento del concepto, que es el de la superación dialéctica: posición, negación y negación de la negación. Hay que entender la diferencia entre convicción y fe. Estar convencido de que Dios es amor es algo que tiene un valor lírico e incluso dialéctico, como dice el subtítulo de esta obra: *Lírica dialéctica*. Una cosa es hablar sobre la paradoja, el absurdo y la contradicción y otra cosa es penetrar y ser arrastrados por esos monstruos del *Temor y temblor*. “Cuando poseo su certeza me siento profundamente dichoso, y cuando tal certeza me viene a faltar, la deseo con la misma ansia que el amante al objeto amado, pero yo no creo, me falta este valor”.¹⁶¹ La indecible felicidad nace de la certeza del amor de Dios, pero no nace del amor de Dios ni de la fe. Por eso si esa certeza viene a faltar, uno la desea más que el mismo amor o fe, tanto como el amante desea al objeto amado. “Para mí el amor de Dios es inconmensurable con la realidad total, tanto en razón directa como inversa. Pero no soy tan cobarde como para, por tal motivo, deshacerme en lamentos y gemidos, ni tan villano como para negar que la fe es algo muy grande”.¹⁶² Esta insistencia en la necesidad de proclamar la grandeza de la fe, de parte de quien no tiene esa fe, es algo más emocional que racional. Uno que no tenga fe puede experimentar que Dios es

160. TT, p. 84.

161. *Idem*.

162. *Idem*.

amor, pero un amor que no se puede medir con toda la realidad. Sólo la fe permite ver a Dios de veras en cada realidad. Uno que no tenga fe y sea filósofo no puede no reconocer la grandeza de la fe.

Puedo, sin duda, conformarme con vivir a mi estilo, y hasta sentirme alegre y dichoso, pero mi alegría no es la de la fe, y resulta triste en comparación con ella. No quiero importunar a Dios con mis pequeñas cuitas, no me interesan las cosas particulares; sólo tengo ojos para contemplar mi amor y mantengo luminosa y pura su llama virginal; la fe sabe muy bien que Dios se cuida incluso de lo más insignificante. Me contento de que se me haya bendecido en esta vida con la mano izquierda, pues la fe es hartito humilde para pretender la derecha, y este acto mío de humildad ni lo niego ni lo negaré jamás.¹⁶³

La descripción de la fe, presentada por Kierkegaard, se puede llamar fenomenológica, precisamente por su intento de *epokhé* o puesta entre paréntesis. Se describe la diferencia de una contemplación sin la fe, es decir, sin ser arrastrados en el absurdo de la fe; luego la diferencia entre el amor de Dios sin fe, un amor general e inconmensurable, y un amor de Dios con fe, que sabe que Dios cuida lo más pequeño y, también, la diferencia entre la alegría sin la fe, una bendición con la mano izquierda, que frente a la alegría en la fe, parece tristeza.

5.6 EL CABALLERO DE LA RENUNCIA Y EL CABALLERO DE LA FE

Kierkegaard plantea una pregunta fundamental, en la que se siente involucrado y comprometido: “¿Será posible que mis contemporáneos estén capacitados para realizar los movimientos que la fe requiere?”¹⁶⁴ El obstáculo es el orgullo de llevar a cabo algo que es imperfecto, de hablar humanamente de algo que sucedió hace milenios, dejando la

¹⁶³. *Ibid.*, pp. 84-85.

¹⁶⁴. *Ibid.*, p. 85.

grandeza en el pasado, sin ser por ella involucrado. El autor, que se define como un *héroe trágico*, está dispuesto a andar el camino de Abraham hasta el monte Moriah, diciéndose a sí mismo: “Todo está perdido ahora; Dios me exige a Isaac y he de sacrificárselo, pero con él sacrifico también toda mi alegría; con todo, Dios es amor, y lo continúa siendo para mí, lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo ni yo con Él, pues nos falta un lenguaje común”.¹⁶⁵

Mi pregunta es si Dios podía hablar en la temporalidad con Abraham, y éste con Él, y si existía un lenguaje común. Kierkegaard afirma que su pretensión sería una falsedad, una inaudita resignación, un sucedáneo de la fe. “Lo único que podría hacer sería un movimiento infinito para encontrarme a mí mismo y poder descansar de nuevo en mí”.¹⁶⁶ Lo que faltaría para encontrarse con Dios y descansar en él sería haber amado a Isaac como Abraham lo amó, es decir con toda el alma. Sobre todo reconoce que no sería posible alegrarse de nuevo en Isaac, sino conservarlo sólo en el dolor. Quizá era esta la actitud de Kierkegaard, ante la pérdida de Regina y de todos sus propios familiares muertos.

La actitud propia de Abraham fue la fe:

[...] durante todo el tiempo creyó; creyó que Dios no le exigiría a Isaac, pero al mismo tiempo se hallaba dispuesto a sacrificárselo, si le fuera pedido. Creyó en virtud del absurdo, pues no había lugar para cálculos humanos, y era absurdo pensar que si Dios le exigía semejante acto, pudiera, un instante después, revocar su orden [...] creyó que Dios no le exigiría a su hijo.¹⁶⁷

165. *Idem*.

166. *Ibid.*, p. 86.

167. *Ibid.*, pp. 86-87.

Aquí están las contradicciones de la fe: creer que Dios no exige a Isaac y a la vez estar dispuesto a ofrecérselo; creer que Dios exigía un holocausto y a la vez que Dios pudiera salvar al hijo.

La primera reacción de Abraham fue la sorpresa ante el desenlace y recibió a Isaac con mayor alegría que la primera vez, mediante un doble movimiento de la libertad, que aceptó la prueba de Dios y aceptó el éxito opuesto a la prueba. Ahora “supongamos que Isaac hubiera sido sacrificado. Abraham creía. No creyó que llegaría el día en que sería bienaventurado allá en el cielo, sino en el de la felicidad aquí en la tierra. Dios podía darle un nuevo Isaac, Dios podía volver a la vida al sacrificado”.¹⁶⁸ Estas tres esperanzas no son excluidas, pero hay prioridades y quizás sean las tres de algún modo absurdas, ya que estas conjeturas humanas no tienen ninguna fuerza o posibilidad sin la intervención de Dios.

Con frecuencia el dolor hace perder la razón a un ser humano y es una circunstancia difícil de soportar. A veces uno logra resistir a la tormenta y salvar la salud mental, aunque se vuelva una persona un poco rara. “Pero que un hombre pueda perder la razón y con ella la finitud —su mediadora en los cambios— y después recuperar esa finitud en virtud del absurdo, es algo que espanta mi espíritu [...] si bien sea lo más portentoso”.¹⁶⁹ Abraham conoció una gran alegría al recuperar a su hijo, sin ningún preámbulo ni previa concentración sobre lo finito y su goce. “Si Abraham hubiese obrado de otro modo, es posible que aun así hubiese amado a Dios, pero no habría creído, porque quien ama a Dios sin que su amor vaya acompañado por la fe, se refleja en sí mismo, mientras que quien ama a Dios creyendo se refleja en él”.¹⁷⁰

168. *Ibid.*, p. 87.

169. *Idem.*

170. *Ibid.*, p. 88.

Es opinión común que las realizaciones de la fe no son obras de arte, sino más bien simples y toscas,

[...] al contrario, la dialéctica de la fe es la más sutil y singular de todas y posee una sublimidad de la que apenas yo tengo una idea [...] Puedo dar el gran salto de trampolín que me lanza a lo infinito [...] me lanzo de cabeza a la existencia, pero el salto siguiente, ése no me atrevo a intentarlo, porque no soy capaz de realizar prodigios y me conformo con asombrarme al contemplarlos.¹⁷¹

Abraham supera el estadio de la resignación infinita, “sigue adelante y alcanza definitivamente la fe [...] No puedo comprender a Abraham ni, en cierto sentido, aprender nada de él sin asombro”.¹⁷² Se engaña quien espera que el estudio de la historia de Abraham le permita ingresar en la fe, porque pretende sacar de la paradoja un saber de la vida y se cree capaz de convertir el agua en vino, mientras que ha convertido el vino en agua.

Lo confieso con sinceridad: no he podido encontrar a lo largo de mis experiencias, un solo ejemplar de caballero de la fe digno de confianza [...] Pero se da la circunstancia de que llevo muchos años buscando en vano [...] Si viniera a saber dónde habita un verdadero caballero de la fe, me pondría al instante en camino hacia aquel lugar, pues ésa es la clase de maravilla que me interesa. Una vez encontrado, no lo perdería de vista un solo momento [...] de modo que todo mi tiempo sería empleado en admirarlo.¹⁷³

171. *Ibid.*, pp. 87-88.

172. *Ibid.*, p. 88.

173. *Ibid.*, p. 90.

Algo semejante escribía Kant: “Naturalmente, nadie puede jactarse de *saber* que existe Dios y que hay una vida futura; si lo sabe, es el hombre que vengo buscando desde hace ya mucho tiempo”.¹⁷⁴

Kierkegaard continúa escribiendo:

Aunque, como acabo de decir, nunca he encontrado a nadie semejante, me puedo imaginar sin dificultad cómo puede ser [...] en el mismo instante que mi mirada se posa en él [...] ¡Santo cielo!, ¡ése es el hombre!, pero ¿será posible? Parece el jefe de una oficina de recaudación de impuestos [...] Y no hay una grieta a través de la cual se vislumbra lo infinito.¹⁷⁵

A diferencia del caballero de lo infinito, el hombre de fe no tiene ninguna característica distinta ni actitud heroica. El domingo va a la iglesia, canta los salmos. Por la tarde se encamina hacia el bosque. Cuando la tarde declina, vuelve a casa y va pensando que cuando llegue a su hogar encontrará a su mujer esperándole con algún plato delicioso.

Y lo más curioso es que, si llegado a casa, su mujer no le ha preparado este plato, no le cambia el humor [...] Sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud con plenitud [...] Se resignó infinitamente a todo y lo pudo recobrar de nuevo gracias al absurdo.¹⁷⁶

5.7 EL MOVIMIENTO DE LA FE DEL CABALLERO DE LA FE

“¿Será posible que mis contemporáneos estén capacitados para realizar los movimientos que la fe requiere?”¹⁷⁷ Todos intentan ir más allá de la fe.

174. Kant, Immanuel, *Crítica...*, op. cit., A829 / B857, p. 644.

175. TT, pp. 90–91.

176. *Ibid.*, pp. 92–93.

177. *Ibid.*, p. 85.

Quando los hombres de hoy no quieren —y lo proclaman de todos los modos imaginables— detenerse junto al amor, ¿adónde podrán encaminarse? Hacia los sofismas de este mundo, hacia los intereses mezquinos, hacia la ruindad y la miseria; en resumen, hacia todo aquello que puede hacer dudar al hombre de su origen divino [...] Yo, por mi parte, estoy capacitado para describir los movimientos de la fe, pero no para llevarlos a cabo.¹⁷⁸

Yo empiezo los movimientos de lo finito, como tirarme al agua para nadar y estaré haciendo los movimientos del infinito. “La fe, por su parte, procede exactamente al contrario; comienza con los movimientos del infinito, y sólo más tarde pasa a los de lo finito”.¹⁷⁹

¡Dichosos los que son capaces de realizar este movimiento! “Un joven amorador se enamora de una princesa y todo el sentido de su vida queda contenido en ese amor, pero las circunstancias son tales que no consienten que ese sentimiento pueda convertirse en realidad, es decir, pasar del plano de lo ideal al de lo real”.¹⁸⁰ Esto es un ejemplo, ya que cualquier interés en el que el individuo encuentre concentrada para él toda la realidad de la existencia actual puede, cuando resulta irrealizable, ser ocasión para el movimiento de la resignación infinita. Quien permanezca en este movimiento —que es el de la mediación— nunca podrá hacer “el salto feliz en la eternidad”. “Para esto se requiere pasión. Todo movimiento del infinito se lleva a término por la pasión y ninguna reflexión podrá producir un movimiento. Éste es el salto continuo en la existencia que explica el movimiento, mientras que la

178. *Ibid.*, p. 89.

179. *Idem.*

180. *Ibid.*, p. 94.

mediación es una quimera con la que Hegel pretende explicarlo todo, pero a la vez es la única cosa que él no ha tratado nunca de explicar”.¹⁸¹

El caballero emprende su movimiento, mediante la concentración de todo el contenido de la vida y todo el significado de la realidad en un único deseo. Pero

[...] ¿cuál es el movimiento?, ¿olvidará todo lo demás al llevar a cabo la concentración? ¡No!, pues el caballero no cae en contradicción consigo mismo, y contradicción sería olvidar el contenido de la propia vida cuando se continúa siendo el mismo.¹⁸² La resignación o renuncia infinita es el último estadio que precede a la fe, de modo que quien no haya realizado ese movimiento no alcanzará la fe. Sólo en la resignación infinita me descubro en mi valor eterno: sólo entonces, en virtud de la fe, podré tratar de hacerme con la existencia de este mundo [...] El caballero de la fe tiene una clara conciencia de la imposibilidad; por lo tanto, sólo le puede salvar el absurdo, y lo aprehende por medio de la fe.¹⁸³

Me pregunto qué pueda significar que sólo el absurdo me pueda salvar y que la fe sea simplemente el medio para el aprendizaje de este hecho.

181. *Ibid.*, p. 95. Esta crítica a la mediación ha sido el caballo de batalla de Kierkegaard contra Hegel. Algo que recuerda el parricidio de Parménides por obra de un extranjero de Elea (Cfr. *Sofista* 241d–242b). Según Kierkegaard, un sistema sin la pasión no tiene posibilidad de movimiento. Pero la lógica de Hegel o el concepto me parece más pasión del pensamiento que mecanismo pensante. Para Hegel en la cualidad hay una dialéctica, y no una reducción o identidad de mediación y finitud. Fernández, Jorge Eduardo, *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel*, Ediciones del Sig-no, Buenos Aires, 2003, pp. 169–180. No solamente lo finito traspasa en lo infinito sino que lo infinito se convierte en finito. Cfr. Hegel, Georg Wilhelm, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997. & 573 y & 577, p. 592 y p. 604. Tampoco se puede criticar la lógica hegeliana por inmovilidad, ya que “una definición de la ciencia, o más exactamente de la lógica, tiene su prueba sólo en aquella necesidad de su nacimiento”. Hegel, Georg Wilhelm, *Ciencia de la lógica*, Solar / Hachette, Buenos Aires, 1976, p. 46.

182. TT, pp. 96–97.

183. *Ibid.*, p. 101.

La salvación es un movimiento personal. La misma cultura, como todo lo humano que se puede aprender y enseñar, por muy propicia que sea no basta. “¿Qué es entonces la cultura? Yo siempre la he considerado como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí mismo; y muy poco le servirá a quien no quiera emprender ese itinerario el haber nacido en la más ilustrada de las épocas”.¹⁸⁴ Algo semejante pasa con quien ha vivido en una cultura cristiana, pero no ha hecho el movimiento de la fe.

Cada vez que quiero hacer el movimiento se me nubla la vista y en el instante mismo que comienzo a admirarlo sin reservas se adueña de mi alma una espantosa angustia, pues comprendo que estoy tentando a Dios. Sin embargo, así es el movimiento de la fe y así será siempre.¹⁸⁵

Se confunden con frecuencia estos movimientos. Se asegura que se necesita la fe para poder renunciar a todo [...] por la resignación renuncio a todo [...] Este movimiento lo hago por mí mismo, y en su virtud me consigo a mí mismo en la conciencia de mi eternidad, en bienaventurada armonía con mi amor al Ser Eterno. Por la fe no renuncio a nada, antes al contrario, lo consigo todo.¹⁸⁶

Para renunciar a la temporalidad en todas sus manifestaciones, y así obtener la eternidad, hace falta un valor puramente humano. Pero para recobrar la temporalidad en virtud del absurdo se requiere un valor humilde y paradójico, y ése valor es el de la fe.

Abraham no renunció a Isaac por medio de la fe, sino que, por lo contrario, lo recuperó por medio de ella.¹⁸⁷

184. *Ibid.*, p. 100.

185. *Ibid.*, pp. 102-103.

186. *Ibid.*, p. 103.

187. *Ibid.*, p. 104.

Por mis fuerzas no puedo conseguir nada de lo que pertenece a la finitud [...] Usando de mis propias fuerzas puedo renunciar a la princesa [...] pero por medio de la fe [...] y en virtud del absurdo, la recuperarás [...] Pero, he aquí, que no puedo llevar a cabo el movimiento.¹⁸⁸

Aun poniendo mi mejor voluntad y mis mejores deseos no consigo hacer el último movimiento, el de la fe [...] y si hay alguna persona que tiene derecho a decir que puede [...] es una cuestión entre ella y el Ser Eterno —que es el objeto de la fe [...] Nadie tiene derecho a hacer creer a otros que la fe es cuestión insignificante o asunto fácil, cuando es, en realidad, el más dificultoso de todos.¹⁸⁹

5. 8 DE VUELTA A LA HISTORIA DE ABRAHAM

Kierkegaard critica la interpretación de la historia de Abraham hecha por los predicadores. En esto se acerca a Kant que reclamaba el derecho a una interpretación filosófica de las Escrituras y Hegel creía en una lectura de la fe desde el concepto. En primer lugar, la lectura clerical alaba la gracia de Dios, que devolvió el hijo a Abraham; “sólo había sido una prueba, se dice. Pero la palabra prueba, que puede designar mucho y muy poco, se esfuma en un instante”.¹⁹⁰

En segundo lugar, “[... los predicadores] nos imaginamos que los hechos sucedieron con la misma rapidez con que los narramos”:¹⁹¹ en un abrir y cerrar de ojos Abraham vuela al monte Moriah, mira el carnero, recoge la leña, ata a Isaac y saca el cuchillo ya afilado. Y así se hace el elogio de Abraham.

188. *Ibid.*, p. 105.

189. *Ibid.*, p. 107.

190. *Idem.*

191. *Ibid.*, p. 108.

En tercer lugar, el predicador que ha dormido hasta un cuarto de hora antes de su sermón y adormila a su auditorio que lo escucha y, si hay un oyente despierto, que piensa: “Es cosa rápida, apenas hay que esperar un minuto y se ve el cordero; la prueba ha concluido”.¹⁹² El predicador lo atacaría con estas palabras: “¡Desgraciado! [...] ¡Aquí no ocurren milagros! ¡La vida entera es prueba!” Pero el otro le quitaría el aliento, respondiendo serenamente: “Yo trataba simplemente de llevar a la práctica lo que predicaste el domingo pasado”.¹⁹³

En cuarto lugar, hay una “cómica contradicción en que cae la exposición del predicador [... la cual] resulta de presentar a Abraham como un personaje insignificante, pretendiendo al mismo tiempo que se le imite”.¹⁹⁴

En quinto lugar, el propósito que guía a Kierkegaard “[...] es el de extraer de la historia de Abraham, en forma de, *problemata*, la dialéctica que encierra, para mostrar la inaudita paradoja de la fe; una paradoja que devuelve el hijo al padre; paradoja de la que no se puede adueñar la razón, pues la fe comienza precisamente allí donde la razón termina”.¹⁹⁵

De mi parte, me deja perplejo el lenguaje de Kierkegaard, que identifica la fe con la paradoja y el absurdo, olvidando la acción de Dios o su gracia o su amor. Quizá Kierkegaard proponga un discurso meramente filosófico y antropológico, sin entrar en punto de vista teológico. Ni para Kant ni para Hegel la razón —sea especulativa sea moral— puede adueñarse de la paradoja de la fe. Pero Kierkegaard no aclara la ruptura y continuidad entre la razón y la fe: la paradoja, me parece, reside

192. *Idem.*

193. *Idem.*

194. *Ibid.*, p. 109.

195. *Idem*

precisamente en no saber dónde termina la razón ni dónde comienza la razón. Hegel dio una gran importancia al problema del comienzo de la filosofía. Pero Kierkegaard no valoró ese esfuerzo. Y tampoco manifiesta un esfuerzo significativo para determinar el comienzo de la fe, sin negaciones presupuestas, como la de la razón. Se acerca al proyecto hegeliano de buscar “la dialéctica que encierra la paradoja” y la representación de la fe precisamente en relación con la paradoja del concepto, el cual puede superar la paradoja, sin devaluarla ni destruirla.

Continuará...

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Política*, Tecnos, Madrid, 2004.
- BIBLIA *Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam* (trs. L. Alonso Schökel y Juan Mateos), Madrid, Cristiandad, 1986.
- Dostoyevski, Fiodor M., *Los hermanos Karamazov*, en *Obras completas*, III, Aguilar, México, 1991.
- Fernández, Jorge Eduardo, *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003.
- Hegel, Georg Wilhelm, *Ciencia de la lógica*, Solar / Hachette, Buenos Aires, 1976.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997.
- Heidegger, Martin, *Fenomenología y teología*, Alianza, Madrid, 2000.
- *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1991.
- *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1998.
- Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor* (tr. Vicente Simón Merchán), Alianza, Madrid, 2005.
- *Opere*, Sanson, Milán, 1993.
- Manzoni, Alessandro, *Los novios*, Ediciones Rialp, Madrid, 2001.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras completas*, Editorial Progreso, Moscú, 1969.
- Platón, “Fedón, Banquete, Fedro”, en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2008.
- Rotterdam, Erasmo de, *Elogio de la locura*, Aguilar, Madrid, 1976.
- San Agustín, *Obras de San Agustín. Las confesiones*, Editorial Católica, Madrid, 1991.
- Schleiermacher, Federico, *Primer esbozo de la hermenéutica*. 1805, nota al margen, en *Hermenéutica* (traducción italiana), Rusconi, Milán, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2002.

A un paso de la conversión. El filósofo frente a san Agustín

LIC. ALBERTO CARRASCO*

Abstract Carrasco, Alberto. *The Philosopher before Saint Augustine*. This text revolves around the issue of the strange attempt by modern philosophy to approach Augustine on exclusively philosophical terms, excising the *Saint* part, the evangelization, the catechetical, his role as bishop, his conversion. There are many types of philosophers; only modern philosophers who present themselves as atheists or agnostics are excluded from understanding, because Saint Augustine calls for belief. Conversion is the present model for a moral situation of internal struggle that we share with him; Augustine calls for what was called of him. He did not understand before converting, and neither will those who take an atheistic or agnostic stance today. It could be argued that it was not Augustine's experience that was universalized; rather, a universal reality was particularized in Augustine: each convert adds confirmation of the Christian experience. Augustine's philosophy is thinking after the experience. His conversion poses a problem for the condition of philosophers and those who study him intending to be one. Contemporary philosophy can enter through Saint Augustine into forms of loving Christian fullness; answering the call can enhance their own name.



Resumen Carrasco, Alberto. *A un paso de la conversión. El filósofo frente a san Agustín*. El presente texto se mueve en torno a un problema: el extraño intento en la filosofía moderna de acercarse solo filosóficamente a Agustín, quitándole el *san*, lo evangelizador, lo catequético, lo episcopal, lo converso. Muchos tipos de filósofos hay, solo el moderno que se presente como ateo o agnóstico ha quedado excluido de entender, porque san Agustín pide creer. La conversión es modelo presente para una situación moral de lucha interna que compartimos con él; Agustín pide lo que a él se le pidió. No entendió antes

* Licenciado en diseño. Maestrante en Filosofía y Ciencias Sociales. Profesor asociado del ITESO.
E-mail: aquireciboinformacion@yahoo.com.mx

de convertirse, como no lo harán los que asuman postura atea o agnóstica en nuestros días. Más que universalizar su experiencia, se puede decir que se particularizó una realidad universal en Agustín; cada converso añadiría confirmación de la verdad cristiana. La filosofía de Agustín es el pensamiento tras su experiencia. Su conversión supone un problema para la condición de los filósofos y de quienes lo estudian queriendo serlo. La filosofía contemporánea puede entrar por san Agustín a plenitudes amatorias cristianas, la respuesta a este llamado puede mejorar su propio nombre.

Creo que para todas las grandes religiones el puente de acceso a lo sagrado es un buen comportamiento, un espíritu puro capaz de contemplar la verdad. Los argumentos tienen poca importancia.

José Antonio Marina, *Dictamen sobre Dios*.

A un paso de la conversión le llamaríamos Agustín de Tagaste, filósofo y orador, a un paso de la conversión no habría Hipona después de su nombre, no habría *san* antes de él; pero no es tal el caso, y si no fuésemos conversos nosotros, sí lo fue él, y sí fue obispo de Hipona, y sí es santo. A la luz de la santa, católica y apostólica Iglesia no podemos sino entenderlo como san Agustín, obispo de Hipona. Habrá quien piense que no es luz la que pone el católico, sino más bien una oscuridad que oculta aún más el conocimiento de la figura histórica, política o filosófica de aquel hombre, sea quien haya sido. Creo que la fidelidad a la obra agustiniana requiere decir sí al juicio que nos entrega la tradición del ministerio petrino.

Pretendo, lector mío, ensayar una reflexión agustiniana. Agustiniiana porque pretendo que le tengamos presente como nuestro guía; agustiniana porque pretendo no contrariarle sino entenderle aunque nos contrarie a nosotros; agustiniana porque pretendo que filosofando nos encontremos como de sorpresa en algo más que filosofando. Podré confundir durante este escrito los límites entre lo catequístico y lo estrictamente filosófico. Afirmo que para entrar a Agustín hemos de situarnos en algún punto más o menos cercano a un paso de la conversión, ¿describo una línea antes o una línea después de ese paso? A ti dejo que me digas si esto que te entrego es un escrito filosófico o un escrito catequístico. Me dirás quizás que la línea es clara, que muchos siglos de pensamiento han rendido su fruto para separar las cosas, que no puede una cosa ser al mismo tiempo la otra, que quien filosofa no catequiza o que quien catequiza no filosofa. Sigamos indagando, voy a ensayar proponiéndote unas ideas para rumiarlas: el filósofo agnóstico o ateo está excluido de entender a Agustín de Hipona, pero lo hará si se

convierte, si se convierte puede mejorar el nombre de la filosofía. Separo las tres frases, a modo de que sean las partes de nuestra reflexión: 1) el filósofo agnóstico o ateo está excluido de entender a Agustín de Hipona; 2) lo hará si se convierte; 3) si se convierte puede mejorar el nombre de la filosofía.

¿De dónde estas ideas? No podría puntualizar cómo se han formado y no me atrevo a decir que sean sólo ideas mías, las pongo en nuestra intención de *estudiar a Agustín* si es que queremos entender *de lo que habla* Agustín. Nos moveremos en torno al problema singular central que provoca la escritura de este escrito: el extraño intento que percibo en la filosofía moderna de acercarse solo filosóficamente a Agustín. Es decir, en su aspecto más radical va quitándole lo santo, lo obispo, incluso lo catequístico y su crítica a la antigua filosofía. ¿Qué queda después de esas quitadas? Algo diluido en otra cosa. No puedo evitar hallarme una artificiosa navaja secular, que al hacer sus incisiones en los textos agustinianos lleva a falsear separando lo que no está separado. Solo análisis parciales podrían venir de ello. El *solo filosóficamente* de nuestros días corre el riesgo de perder comprensión cuando quería ganarla en terrenos cuya fertilidad seguiremos discutiendo. Honro a los que se toman a san Agustín con auténtico espíritu de conversión cristiana.

1. EL FILÓSOFO AGNÓSTICO O ATEO ESTÁ EXCLUIDO DE ENTENDER A AGUSTÍN DE HIPONA

Qué imponente y qué serio es el porte del filósofo. El filósofo todo lo piensa, todo lo argumenta, todo lo cuestiona. A los hombres llanos el filósofo se les aparece como alguien que algo sabe de la vida, como alguien cuyo saber es más hondo detrás de las sofisticadas palabras de su hablar. Ay de aquel que quiera discutir con el filósofo, ay de aquel que quiera enfrentársele con balbuceos, ay de aquel que, sin entenderle, ose rechazarle. Porque entonces el filósofo sabrá que ha vencido, sabrá de su superioridad expedita, sabrá que media una distancia entre él y

los hombres llanos. Pero, ¿es tan unívoca esta imagen del filósofo?, ¿qué sabe del buen vivir y cómo distinguiría Agustín este saber en él? Cuando miramos más atentamente descubrimos que el filósofo ha triunfado y fracasado de un modo paradójico en Occidente: es prescindible en el sistema social dominante de mercado, pero triunfa palpando su realidad en cualquier hombre vivo que persigue el saber; se le encuentra al filósofo fuera de nóminas, pero se le recuerda en todas las instituciones educativas; se vacían las escuelas de filosofía y siguen llegando nuevos a las que quedan, fósil y pedestal, presente y muerto, con verborrea y con genio, olvidado y venerable. La explicación es complicada: hay muchos hombres, hay muchos filósofos, hay muchos sistemas. Mucho nos equivocamos si creemos en un solo modo de serlo.

Permítaseme aclarar de cuál filósofo digo que ha quedado excluido de entender a Agustín de Hipona. El filósofo moderno que refiero se nos presenta en dos modalidades, que son la modalidad atea y la modalidad agnóstica, y seré simplísimo al dibujarlo como un filósofo de posturas tomadas, sin entrar en sus matices; este filósofo que me interesa aquí se define en la medida que las posturas tomadas nieguen lo que Agustín afirma en la integridad de su obra. Y a esto enfrento la fuerza magnífica de la escritura agustiniana, no mi escritura, y le pongo un converso al que no se ha convertido, porque no necesita que yo le diga lo que Agustín ya le dice en su célebre sermón 43: “Todo hombre quiere entender; no existe nadie que no lo quiera; pero no todos quieren creer. Me dice alguien: ‘Tengo que entender para creer’. Le respondo: ‘Cree para entender’”. ¿Crear qué? Ya lo intuye nuestro filósofo llevándose la mano a la ceja o a los labios, aunque dude o niegue: Sagradas Escrituras, Catecismo, Jesús de Nazaret como el Cristo, la Santidad apostólica de la Iglesia romana, la presencia del Espíritu Santo, la Gracia santificante de Dios... Si nuestro filósofo decide omitir esta condición que Agustín le pone, e insiste en seguir tratando de entender a Agustín sin creer, entonces encontrará una y otra vez desacuerdo, molestia, contradicción, frustración en su búsqueda. Las líneas agustinianas perderán su

plenitud y fuerza en cada intromisión de nuestro filósofo excluido. Y no es que Agustín se haya propuesto excluirle, sino que Agustín mismo escuchó, y puso en práctica la vida que ya no entiende nuestro filósofo. No se trata aquí de filosofar para conceptualizar lo que es un cristiano con el fin de meterlo en la discusión al lado de otro montón de conceptos, se trata de que Agustín habla de una práctica que vive, de una vida que habla.

Quiero recordar que en su pedagógica obra *La educación de sí mismo* Friedrich Schneider escribía a propósito de la conversión de Agustín que “las distintas fases de esta lucha hasta el abandono definitivo de la mala costumbre y la verdadera conversión a Dios, las va descubriendo el autor con tan fino sentido psicológico, que su lectura resulta sumamente provechosa, aún en nuestros días, sobre todo para aquellos que se encuentran en una situación moral parecida”.¹ ¿Qué tan *parecida* es la *situación moral* de cualquiera de nosotros como para que la lectura resulte *sumamente provechosa en nuestros días*? Respondo: es fundamentalmente la misma en cuanto que una lucha interna, entendamos que así de presente la ha entendido la teología católica y por eso con tan suma confianza lo citan todos los Papas.

Benedicto XVI en la audiencia general del 27 de febrero de 2008 dijo que “cualquiera que se acerque a este extraordinario y fascinante libro [*Las Confesiones*], muy leído todavía hoy, fácilmente se da cuenta de que la conversión de san Agustín no fue repentina ni se realizó plenamente desde el inicio, sino que puede definirse más bien como un auténtico camino, que sigue siendo un modelo para cada uno de nosotros”. Conversión al alcance de cualquiera, así de simple, *modelo para cada uno de nosotros*. ¿Esto es posible? ¿Así como Agustín? Mira sospechoso nuestro filósofo. Si nos tomamos en serio a Agustín no solo es posible, sino aquello que más deseamos —aunque implique dejar

1. Schneider, Friedrich, *La educación de sí mismo*, Herder, Barcelona, 1962, p. 213.

atrás otra filosofía que profesáramos—. “Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.”² Podemos como filósofos desviar la mirada de lo que dice Agustín y sencillamente *no creer*, filosofar seccionando con nuestra aguda navaja secular, pero no podemos decir que entendemos profundamente a Agustín sin ese *creer*.

A este filósofo que he bocetado nada le es más odioso e incómodo que cuando alguien lo excluye de entender a un pensador, máxime si se trata de uno de los más grandes, máxime si nuestro filósofo ha alcanzado el grado de doctor eminente estudiándolo. A este filósofo lo veremos intentar demostrar lo contrario, y pondrá toda su impresionante maquinaria argumental al servicio de callar tal incomodidad odiosa, de demostrar que él sí entiende correctamente porque puede ver sapientísimamente hasta lo que el Agustín encerrado en los prejuicios de su tiempo no veía. El orgullo de este filósofo puede hacerle recomponer tanto la interpretación de una cita que ya diga expresamente lo contrario de lo que el pensador decía originalmente. ¿Cómo? ¿Un gran filósofo *especialista* en san Agustín no le entiende? ¿Un maestro renombrado tendrá que callar ante un creyente practicante? ¡Qué exasperante!, ¡qué impertinente!, ¡qué ignorante de los vuelcos hermenéuticos! Pues yo digo con Agustín que si no se convierte a la vida cristiana, no entenderá a Agustín; las mañas para darle metamorfosis al asunto de nada servirán. Aún le queda a nuestro maestro filósofo la humildad de reconocer su incomprensión, y que esta humildad sea principio de su camino de conversión.

Dímelo, dime por qué dificultad queda excluido este filósofo. Lo sintetizo en un párrafo: la primera y más importante dificultad para acercarse a Agustín desde el ateísmo o el agnosticismo filosófico es Agustín

2. San Agustín, *Las Confesiones*, I, I, 1, en *Obras Completas*, II, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1974, p. 73.

mismo, el pensamiento integrado de Agustín no es tal sin su conversión y no es su conversión sin su pensamiento. Así como para el ciego está vedado el entender con cierta completud un largometraje cinematográfico cuando escucha los sonidos (diálogos, gemidos, choques, roces, exclamaciones, música) sin ver las imágenes inseparables de ellos (encuadres, colores, panorámicas, movimientos, posiciones, perspectivas, interacciones, espacios), así digo que como este se llevará un entendimiento parcial frente al que ve y oye simultáneamente, también el filósofo que sin convertirse haga caso omiso de la conversión desde la que Agustín dice lo que dice, se quedará con extracciones parciales, pulpa teórica, frases y razonamientos, no carentes de interés, tomados de aquí y de allá. Así, sin convertirse, queda excluido de más.

2. PERO LO HARÁ SI SE CONVIERTE

Agustín no entendió antes de su conversión ni a Ambrosio, ni a Simpliciano, ni a Antonio del desierto, ni a su madre Mónica, pero entendió de lo que hablaban una vez que siguió los pasos que ellos habían dado. ¿Tratamos con un filósofo mediocre? Yo no diré eso, Agustín es antes y después de su conversión un filósofo excelente. Agustín era un orador que alcanzaba la gloria al servicio de la corte del emperador, no lo olvidemos. Pero un infeliz orador imperial de gloria mundana cuando fue impresionado por la santidad, más que las palabras, de Ambrosio en Milán.

Hubo en la lucha interna de Agustín momentos estrictamente antifilosóficos. Antifilosófico quizás lo que nos dicen diversos autores cuando tratan de explicarnos cómo entender a Agustín. Antifilosófico puede ser el jesuita Jaime Vélez cuando dice que el recorrido agustiniano “es penoso y difícil, pues ha de superar el escepticismo, que niega la posibilidad de conocer la verdad”,³ penoso y difícil me parece, porque

3. Vélez Correa, Jaime, *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*, CELAM, Bogotá, 1989, p. 133.

en el estudio filosófico hay ocasión para encomiar el pensamiento de filósofos inteligentísimos que nos exigen esfuerzo para seguirlos, y una vez que lo hemos hecho no resulta fácil admitir penuria o flaqueza en aquellos que han sido nuestros maestros. Antifilosófico porque negar la posibilidad de conocer la verdad es el rasgo de nuestro filósofo agnóstico de la búsqueda acendrada. Extraño es decir con Agustín que conozco aquello que amo y que amo aquello que conozco.

Más de alguno ha acusado a Agustín de equivocarse al utilizar su propia experiencia como prueba de algo más allá de él, de universalizar su experiencia individual. Pero no es fácil escapar del testimonio de las almas que se convierten leyéndolo, cada una de ellas confirman su prueba, porque como dice Copleston: “Esa universalización de su propia experiencia no significa, sin embargo, que sus ideas fueran puramente subjetivas: su introspección psicológica lo capacitó para poner al desnudo el dinamismo del alma humana”.⁴ Con Agustín la fe es experiencia, es realidad cristiana, realidad del hombre; Agustín no pide creer en aquello que no experimentamos o que no tengamos una preparación previa para ello, la vida y la razón preparan para creer, él dice al hombre: “No quieras derramarte fuera, entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad”.⁵ “Agustín mostró muy bien que nos dirigimos hacia Dios con nuestro deseo. *Las Confesiones* podría llamarse el libro de los deseos”,⁶ dice Jacques Gauthier en *El Dios oculto*. Por eso “Agustín amaba mucho meditar los Salmos, tal vez porque ahí descubrimos todos los deseos: deseos victoriosos y asesinos, amorosos y vengadores, ardientes e inquietantes”.⁷ Tratando de vivencias humanas comunes, imagino un diálogo entre un agustiniano y nuestro filósofo (en su modalidad agnóstica):

4. Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía, 2: de San Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 2008, p. 61.

5. San Agustín, *De la verdadera religión*, XXXIX, 72, en *Obras Completas*, IV, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1948, p. 159.

6. Gauthier, Jacques, *El Dios oculto*, Alba, México, 2012, p. 122.

7. *Idem.*, p. 123.

Nuestro Filósofo: ¿Cómo podría amar aquello que no conozco?

Agustiniano: Bien dijo mi maestro, “mi peso es mi amor, por él soy llevado dondequiera que soy llevado”,⁸ no amarías si no conocieras, conoces lo que amas. Si miras que el amor mira dentro de ti y te sumerge a un pozo por conocer, ¿por qué dudas?

NF: No quieras con el aforismo y la pregunta enredar mi pregunta, yo te digo que también amo, y que nada conozco sin duda para la razón. Hombre soy que habla con razones, y puede ser que olvide lo que ahora digo conocer o que ya haya conocido algo que olvidé.

A: Tú dices amar según te lo dice tu razón ahora de un modo, ahora de otro. Te digo que no enreda tu razón las cosas claras que no quieres confesar, no eres salvo únicamente por ti y tu razón sino por Aquel amor que te ha creado y a quien quieres confesar.

NF: Ignoro quién sea ese, y nada puedo decir para afirmarlo o para negarlo. Aun así, amo. Te lo digo ahora con razón, no sé si mañana lo haré también.

A: Amando dices que sigues tu razón. Más certeza confirmas amando de lo que dudas diciendo, menos tibio es este hacer seguro, pero tibio y falible si no lo sometes a un principio más alto en el cual confieses creer lo que tu razón te pide que creas.

NF: Cálido siento mi corazón amando hoy, básteme ese razonamiento para seguir si no hay cambio, no necesito asegurar que sea verdad, ni creer la dudosa escritura de otros.

A: ¿Cómo? ¡Razonar dices, cuando tu motivo fue primero sensible a tu corazón! Quieres dudar de que has elegido como más cierto este cálido sentir y no otro más frío; pero no es el más cálido de los sentires. ¿Todavía no quieres amar sin dudar de lo que quieres amar?

NF: ¿Y es que tú sabes que así será siempre y que siempre elegiré este calor?

A: Anda ya y pruébalo, que no veo que consientas preferible elegir cosa más fría, puesto que te has encaminado a querer amores más elevados. Sólo

8. San Agustín, *Las Confesiones*, XIII, 9, en *Obras Completas*, II, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1974, p. 561.

la belleza amamos y toda cosa bella te dirige a la Belleza, pregúntale a las bellezas, te dirán con certeza que la Belleza está llamándote.

NF: Veo también posible que otra cosa elija como más bella si así me lo parece después, y nada me dice que no vaya a cambiar mañana de parecer o que feo diga de lo que ahora digo bello.

A: Ese amar con las razones que das de él, amigo mío, es aún imperfecto. Llegará el día en que amarás sin dudar si sigues amando siempre lo que más bello encuentres, porque no podrás dudar de aquello que estés amando y que ahora buscas, yo te digo que no será por tu razón, sino por un mejor amor que conocerás a Aquel que ha vencido en tu buscar.

NF: Lo veremos después, estoy abierto a descubrirlo, mas en nada me aseguro de cuanto has dicho hasta ahora.

Filósofos hay que a filósofos acusan de un tipo de apatía con respecto al saber hacer la buena vida, de una indagación estéril que agranda el respeto del filósofo y empequeñece a ese mismo que no *practica* sobre aquello que piensa. Filósofos, más de los que quisiéramos, en que conviven la erudición y la amargura militante, la misantropía con el laurel académico, el agudo raciocinio con la más abyecta de las actitudes. Agustín presenta para ellos un converso que razona sobre aquello que vive en su conversión al señor Jesucristo, congruente es con su aceptación amorosa. En el filme argentino *Un buda*, dirigido por Diego Rafecas, escuchamos un tanto de las palabras de quienes se indignan con el tipo de ejemplo que tantos filósofos dan:

Y el problema es que al final la filosofía occidental es teoría sin ningún tipo de práctica, por ejemplo, un hombre puede enseñar la virtud y ser un vicioso, o... no sé, puede enseñar Ética I, II y III, y ser un corrupto estafador profesional, y nada de eso les va a quitar ser grandes teóricos, y cada teórico repite como vitriolo viviente lo que a su vez reelaboraron otros de lo que dicen otros; en cambio, la filosofía oriental está basada en la práctica, nace

de la práctica, es necesariamente coherente, práctica, no te habla volúmenes y volúmenes del olor de una rosa, te dice donde está la rosa, acércate, oléla y date cuenta.⁹

Podemos responder que el filósofo no estaría obligado en razón de su puro quehacer filosófico a ser él mismo un ejemplo de la moral que teoriza, y lo diríamos sin faltar a una correcta actividad filosófica (¡Santo Dios!, ¿cómo habremos llegado a que esto sea posible?). Por otro lado, es un juicio injusto porque no pondera entre filósofos, mal comprende la filosofía “occidental” y “oriental” al hacer una simplificación excesiva de la cantidad y variedad de hombres y mujeres de quienes se han dicho que practican la filosofía. Pero independientemente de ello, no ignoremos unas impresiones más extendidas de lo que nos gustaría, no tenemos motivo para hacer oídos sordos a la invitación de exigirle al filósofo, al artista, al político, lo que Agustín se exige y nos exige en su filosofía-catequesis: la íntegra y congruente vida de santidad cristiana.

Queda dicho: entenderá el filósofo profundamente a Agustín siguiendo el salto de la conversión, será docto pero no amargado. Para Agustín hacer el bien, pensar el bien y amar el bien son una y la misma actividad del hombre; el hombre y Dios son las dos cosas que le importan. Si el filósofo quiere la rosa divina, tendrá que seguir el *acércate, oléla y date cuenta*. Sólo entonces logrará ser fiel al método agustiniano, entenderá *de lo que habla* Agustín, ya no solo *lo que dice*. Cito un balance que escribe Igino Giordani dentro su obra *Los grandes Conversos*, en la sección dedicada a Agustín:

9. Rafecas, Diego, *Un buda* (largometraje, DVD, 110 minutos), distribuido por Spiritual Planet, 2010.

La conversión de Agustín fue un proceso intelectualístico, sobre el que había proyectado luz la gracia; una pesquisa eudomonística [sic] de la verdad en cuanto Sumo Bien; según lo que debía escribir después: “Desear el bien es vivir bien”; “la búsqueda de Dios es ansia de felicidad”.¹⁰

Si no lo hacemos seguiremos como José Antonio Marina en su *Dictamen sobre Dios*, estudiando fuera de dos círculos, el sagrado y el profano, el primero como “el ámbito de la divinidad, de lo invisible, de lo sobrenatural. Que sea real, es decir, independiente de la consideración humana, está por ver. El dominio de lo profano incluye la naturaleza, lo visible, lo fáctico, lo secular. Cada círculo se funda en un tipo de experiencia y en un modo de verificarla”.¹¹ Marina se pone fuera de ambos para ¿entenderlos?, ¿describirlos? Él sabe que “cada uno postula criterios que sólo valen dentro de él”,¹² y hace una simple comparación: “es como hablar de las vidrieras de una catedral. Para quien se encuentra en el interior, los vitrales arden con la luz del sol. Pero quien está fuera sólo ve un gris monótono y emplomado”.¹³ Muy filósofo moderno nuestro Marina.

3. SI SE CONVIERTE PUEDE MEJORAR EL NOMBRE DE LA FILOSOFÍA

He gustado de leer en una reciente obra escrita por el agustino recoleto Pablo Eguiarte una sentencia que escribe después de repasar la integridad de vida y pensamiento de san Agustín: “Es san Agustín, pues, el más sabio de los santos y también el más santo de los sabios”.¹⁴ Fácil no ha sido la conversión de Agustín, las distinciones recibidas con los

10. Giordani, Igino, *Los grandes Conversos*, Casulleras, Barcelona, 1955, p. 44.

11. Marina, José Antonio, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2001, p. 63.

12. *Idem.*, nota 11, p. 66.

13. *Idem.*

14. Eguiarte, Enrique, *El amor lo vence todo. Veinte textos de san Pablo meditados por san Agustín*, Ediciones Paulinas, México, 2012, p. 29.

siglos para aquel africano latino no son únicamente el resultado de pura gloria racional. Leer a Agustín es leer a una mente inteligentísima, ilustrísima, intensamente virtuosa, pero más aún es leer de la pluma testimonial de una vida muy viva en la que todo mejoró con la conversión. Asombroso que un hombre tan inteligente haya actuado así, tenemos un asombro que puede iluminar nuestra mejor filosofía. Reflexiona Iginio Giordani:

La conversión de la herejía es más difícil que la del paganismo: porque el sometido a la herejía se llama a sí mismo cristiano y se funda, también él, en las Escrituras, y ha recibido el bautismo y presume de estar más situado con Cristo que los ortodoxos [...] De una herejía vino a la Iglesia aquel que, durante siglos, es el más grande doctor, maestro de inteligencia cristiana en Occidente, uno de los pilares de la teología sistemática católica, hombre de acción y de gobierno, polemista, exégeta, poeta, creador, obispo admirable: un genio santo, en quien romanidad y cristianismo se fundieron para nutrir en un pequeño centro africano la mente más vasta de la antigüedad.¹⁵

La condición puesta por Agustín no ha sido una ocurrencia de él para impresionar con un sistema filosófico que justificara sus cambios, sino que antes fue puesta por la Sagrada Escritura. Sigue lo que se le exige a quien quiere ganar más y mejor, leámosle en uno de sus sermones:

Luego quien a los investigadores del Creador los había dejado en las creaturas huellas de sí mismo, se escondió a sí mismo de los soberbios [...] Dice —Dios—: “¿Sobre quién descansará mi Espíritu? Sobre el humilde y sosegado y que se estremece de mis palabras”. Estas palabras estremecieron a Pedro, no estremecieron a Platón: Disfrute, pues, el pescador, lo que perdió el nobilísimo disputador.¹⁶

15. *Idem.*, nota 5, pp. 40-41.

16. San Agustín, *Sermones*, en *Obras Completas*, VII, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1950, pp. 27-29.

Una y otra vez dice Agustín que la humildad es la condición que pone el Creador con su infinita sabiduría. Agustín mismo despreció antes de su conversión, igual que muchos lo hacen hoy día, el estilo bíblico por rudo, problemático para el docto letrado, y falto de estilo frente a los clásicos. Todo cambia con la humildad.

Y llegamos a la piedra de tropiezo que supone para los que buscan una definición eficaz de filosofía. Con la patrística vino una nueva era de la palabra filosofía, estos cambios llegaron a un esplendor con Agustín y se mantienen en conflicto hasta nuestros días. Hoy busca el filósofo purificar la filosofía de la pátina cristiana que se le añadía, hoy quiere *filosofía*, no *filosofía cristiana*. El asunto es que no sabemos si al convertirse el filósofo deja de serlo, o si lleva la filosofía a un nuevo y desconocido nivel. La conversión de filósofos al cristianismo presenta un problema para la filosofía misma. ¿Es la historia que conocemos una historia de salvación como lo piensan los cristianos? ¿Es la historia de la filosofía una simple transformación de ideas que danzan en el ir y venir de su propio origen histórico griego?

La disputa sigue. Si la palabra *philosophia* dirige su *philos* a una *sophia* revelada en la verdad judeocristiana o si puede mantenerse como una verdad sobre el ser develado sin necesidad del *creer* que Agustín nos pide, no parece que haya sido resuelto todavía. Unos tomarán partido por la segunda opción, y llamarán sabiduría a algún tipo de ideología, doctrina o conceptualización secular, independiente de toda divinidad, sabios a esos filósofos no-creyentes. Una filosofía que independizó su *logos* del *mythos* balbuceante presocrático. Otros dirán que la filosofía ha subido un escalón frente al paganismo griego, un escalón del que no se puede bajar, y que alcanza su madurez con la aceptación del Cristo, que todo lo ilumina. Tenemos que traer aquí el pensamiento de Agustín, quien ha discutido esto en su obra *Contra los Académicos*, y que ha tomado un partido muy claro: si la filosofía se define como búsqueda de la sabiduría, entonces no puede el hombre ser feliz si se queda bus-

cando sin nunca encontrar aquello que desea poseer, de ningún modo podemos decir que es sabio aquel que busca, porque sabio es aquel que encuentra—sabe aquello que necesariamente ha dejado de buscar. Pero si la filosofía asciende a amar (*philos*) aquella sabiduría encontrada (*sophia*), entonces Agustín nos dirá que se puede ser filósofo y converso, mejor filósofo es el filósofo converso, el único que sabe porque ama a Dios, a quien su deseo le dirige. Ya convertido, el antes filósofo infeliz que buscaba inquieto, amará luego aquella sabiduría que ha recibido con su humilde cambio de vida y de pensar. Agustín está uniendo la felicidad con el amor y el saber, está uniendo hombre con Dios, alma con cuerpo, pasión con razón; mejor dicho, Agustín habla de estas uniones que él no inventó, que él no creó, las habla porque las encontró.

Dije en la introducción de este escrito que nos movemos en torno al problema singular central que veo en el extraño intento en la filosofía moderna de acercarse solo filosóficamente a Agustín; ahora reformulo, con otra intención, diciendo que la filosofía moderna no ha perdido el llamado de acercarse con seguridad y plenitud a san Agustín, obispo de Hipona, practicando la sabiduría amatoria en santidad cristiana, que toda su historia y deseo le han dirigido hacia ella.

Un filósofo que por su falta de creer siga sin entender en profundidad a san Agustín tiene otro modo de intentar el acceso: poner en práctica cuanto diga sobre la vida buena y virtuosa, poniéndolo de modo tal que alcance una santidad, si cabe, laica, siempre y cuando no sea orgullosa ni enemistada con otros pensares. Entre santos verdaderos sugeriré que las diferencias van haciéndose menores poco a poco. Quizás la conversión le llegará sin habérselo propuesto, quizás los umbrales no están tan cerrados como pensaba. ¿En qué gozne una filosofía se convierte en verdad amorosa practicada religiosamente? Si el camino de la pura razón lleva a una vida razonablemente correcta, entonces el camino agustiniano de una pasión amatoria que conoce al hombre conociendo a Dios y que conoce a Dios conociendo al hombre, lleva a algo más que

la pura corrección desapasionada. Lleva a una pasión ilimitada para que *la medida del amor sea amar sin medida*. La verdad es que no falta pasión y razón en caminos que creen y caminos que no creen, sólo que para entender el grado de felicidad de la que habla Agustín, hay que dar un salto de menor a mayor bien, de menor a mayor felicidad. El nombre de la filosofía saldrá ganando con filósofos tan grandes.

4. SEAMOS CONVERSOS

No hay más que tres clases de personas: unas que sirven a Dios, habiéndolo encontrado; otras que trabajan en buscarlo, sin haberlo encontrado; otras que viven sin buscarlo ni haberlo encontrado. Los primeros son sensatos y felices; los últimos locos y desgraciados; los del medio, desgraciados y sensatos.

Pascal, *Pensamientos*, 257

He citado antes a Marina, veamos algo más sobre su postura:

No me arriesgo a emplear mi vida en saber si la disciplina zen es verdadera o si los yoguis alcanzan el Absoluto o si mediante el absoluto vacío interior veré a Dios. Hay una última sensatez que me dice que si Dios existiera y le importara mucho que yo lo supiera, habría escogido un camino más sencillo que el de forzarme a ir de cultura en cultura, de escuela en escuela, buscándole. Pero en último término, mi negativa es una decisión práctica, que, por supuesto, no puedo justificar racionalmente, lo que me deja incómodo. Vuelvo a preguntarme: ¿No debería adentrarme en esas vías o, en caso contrario, callarme?¹⁷

Entonces, la invitación a la conversión ¿es filosófica o catequística? ¿Cabe invocar una catequesis filosófica? ¿Una filosofía catequística? Oh, oxí-

17. *Idem.*, nota 10, p. 81.

moron diletante. ¿Qué bien hace al hombre una filosofía que no convirtiese o un catecismo que no tenga filia por la *sophia*? No parece declinable dejarnos de soberbias filosóficas y de ignorante repetición de textos donde las haya, y caminar para convertirnos de una buena vez, confiar en lo más alto que sostiene nuestro ser, paso necesario para llegar a ese sentir real de Agustín, poder decir como si “una luz de seguridad se hubiese difundido en mi corazón, se disiparon todas las tinieblas de la duda”.¹⁸

No me atreveré a decir que nuestro filósofo ateo o agnóstico nada entiende de Agustín, y si eso ha entendido mi lector, entonces no me ha entendido a mí en cuanto he escrito. Todos los filósofos, de toda clase y postura, pueden entender algo de Agustín, pero solo los conversos practicantes y creyentes podrán entenderlo rebasando el límite de los argumentos. No he dicho que sea fútil para alguien leer algo de Agustín sin ser creyente, al ateo le aprovecha meter la navaja secular y sacarle razonamientos que abonen en otros campos donde el objetivo no sea entender a Agustín. No he dicho que todo moderno sea modalidad atea o agnóstica, ni siquiera he dicho que carezca de un comportamiento correcto, no seré yo quien afirme tal radicalidad. Mi reflexión se aproxima y comparte, comparte y se esfuerza, se sincera y se enamora de bella deseada santidad. No me atreveré a sumar argumentos a favor de la conversión, porque si nos tomamos en serio a Agustín al grado de leer lo que dice y querer entender de lo que habla, ya tenemos suficientes. Pareciera que se nos pide usar el libre albedrío, atender una apologética. Como yo no quiero ni puedo ahogar el misterio, voy a poner unas líneas del mismo Agustín tomadas de sus *Retractaciones*:

He trabajado ciertamente en favor del libre albedrío de la voluntad humana, pero ha vencido la gracia de Dios; únicamente he podido llegar a eso para

18. San Agustín, *Las Confesiones*, VIII, XII, 29, en *Obras Completas*, II, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1974, p. 340.

que se entienda que el Apóstol dijo con verdad purísima: “¿Quién, en efecto, te conoce? Pero ¿qué tienes que no has recibido? Y si lo has recibido, ¿de qué te glorias como si no lo hubieras recibido?” Queriendo demostrar eso mismo el mártir Cipriano, lo definió todo con ese mismo título diciendo: “No debemos gloriarnos de nada, cuando nada es nuestro”.¹⁹

¿Cómo? ¡Diantre de maraña nos sale ahora!, mientras que Agustín mismo nos ha acostumbrado al querer, a la voluntad, al líbero arbitrio; pero dice después un *pero*, un *pero* que se opone a su mucho *trabajado a favor del libre albedrío de la voluntad humana*, porque ultimadamente *ha vencido la gracia de Dios*. Agustín, Agustín, qué invitaciones, qué afirmaciones nos has dejado. Visto así, la apologética agustiniana no es sólo agustiniana, la apologética es únicamente el camino que Dios ha dado para que los aún no conversos se conviertan según van llegando a este mundo, la apologética es entendida por los conversos, que ya nada les añade cuando han alcanzado la santidad, pero que ha sido *gracia* necesaria en su camino de conversión. Modos de conversión habrá tantos como hombres, cada uno contará la suya.

Admito por último, lector mío acéptame mi franqueza y discúlpala si te fuese nebulosa, que me mueve con gran fuerza interna leer a san Agustín. Me mueve a los Evangelios, me mueve a la vida cristiana que *sigue siendo un modelo para cada uno de nosotros*. Quiero entender profundamente a Agustín *acercándome a la flor, oliéndola, dándome cuenta*. Confiésote que no me siento en terreno extraño leyéndolo, aun cuando quiero más de ello. Me acuerdo de Séneca ahora, porque

[...] haciendo de mí examen, en mí, ¡Oh amigo Sereno!, se manifestaron unos vicios tan descubiertos que casi se podían cortar con la mano, y otros más escondidos y no continuados, sino que a ciertos intervalos volvían; y a

19. San Agustín. *Retractaciones*, II, I, 1 en *Obras Completas*, XI, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1995, p. 754.

éstos los tengo por molestísimos, porque, como enemigos vagos, asaltan en las ocasiones, sin dar lugar a estar prevenidos como en tiempo de guerra, ni descuidados como en la paz. Hállome en estado (justo es confesarte la verdad, como a médico) que ni me veo libre de estas culpas que temía y aborrecía, ni me hallo de todo punto rendido a ellas.²⁰

Quiero más salud, vaya, ¿es esto convertirme?, ¿decir: sí, está bien, creo para entender? ¿Mal filósofo me he dejado venir si es que he atentado contra más duros y doctos filósofos? Tú dirás si he estado escribiendo alguna filosofía catequística, adentrándome *en estas vías para no callarme*, dialogando con filósofos lo que se nos abre en el horizonte. Recapitulo en breves frases y concluyo nuestro texto con la esperanza de que mejoremos nosotros. Muchos tipos de filósofos hay, solamente el ateo y agnóstico han quedado excluidos de entender a San Agustín porque Agustín es quien les pide creer. La conversión es modelo presente para una situación moral de lucha interna que compartimos con él, Agustín pide lo que a él se le pidió. No entendió antes de convertirse, como no lo harán los que asuman postura atea y agnóstica en nuestros días. Más que universalizar su experiencia, se puede decir que se particularizó una realidad universal en Agustín, cada converso añadiría confirmación de la verdad cristiana. Para no seguir mirando los círculos sacros desde afuera, la filosofía de Agustín es el pensamiento de una experiencia que se arrojó dentro de ellos. Todo mejoró con la conversión, no podemos decir que él inventó la condición de convertirse para entender, su conversión supone un problema para la condición de los filósofos y de quienes los estudian queriendo serlo. La filosofía contemporánea puede entrar por san Agustín a plenitudes amatorias cristianas, la respuesta a este llamado puede mejorar su propio nombre. He aquí que quedamos atentos al peregrinar de la historia.

20. Séneca, *De la tranquilidad del ánimo* en *Los siete libros de la sabiduría*, Edicomunicación, Barcelona, 1995, pp. 87-88.

BIBLIOGRAFÍA

- Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía, 2: de San Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 2008.
- Eguiarte, Enrique, *El amor lo vence todo. Veinte textos de san Pablo meditados por san Agustín*, Ediciones Paulinas, México, 2012.
- Fernández Carneiro, José Manuel (comp.), *Las más bellas páginas de San Agustín. Hormigas de Dios*, Monte Carmelo, Burgos, 2008.
- Gauthier, Jacques, *El Dios oculto*, Alba, México, 2012.
- García Helder, Gerardo, *ABC de San Agustín. Apuntes de espiritualidad agustiniana*, Nueva Palabra, México, 2012.
- Giordani, Igino, *Los grandes Conversos*, Casulleras, Barcelona, 1955.
- Marina, José Antonio, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona, 2001.
- San Agustín, *Las Confesiones*, en *Obras Completas*, II, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1974.
- *De la verdadera religión*, en *Obras Completas*, IV, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1948.
- *Sermones*, en *Obras Completas*, VII. Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1950.
- *Retractaciones*, en *Obras Completas*, XL, Biblioteca de Autores Católicos, Madrid, 1995.
- Schneider, Friedrich, *La educación de sí mismo*, Herder, Barcelona, 1962.
- Séneca, *De la tranquilidad del ánimo en Los siete libros de la sabiduría*, Edicomunicación, Barcelona, 1995.
- Vélez Correa, Jaime, *Al encuentro de Dios. Filosofía de la religión*, CELAM, Bogotá, 1989.

IDA

DR. LUIS GARCÍA ORSO, sj*

Anna es una joven novicia polaca que se prepara para hacer sus votos en el mismo convento católico donde fue abandonada en 1945, cuando era un bebé. La madre superiora le pide que visite a su única pariente viva, su tía Wanda Gruz. La mujer fue fiscal del Estado comunista pero debido a su conducta rebelde y ligera se ha visto reducida a ejercer de magistrada local. Wanda es una mujer dura, aislada, confrontante, con afición por la bebida. Apenas se encuentran le revela a Anna una verdad desconocida: su verdadero nombre es Ida Lebenstein y es judía. Tal revelación embarcará a tía y sobrina en un viaje por las carreteras de Polonia, en busca de la verdad sobre la muerte de los padres de Ida, pero también de la historia personal de Anna y de su fe, en esa contradicción extraña de una Polonia comunista y católica de los años sesenta.



La historia de Ida deja de lado el dicho de Jesús sobre “que los muertos entierren a sus muertos”¹, y va en pos de la verdad de esos muertos, antes de dar el sí al seguimiento, en un pueblo que no quiere recordar lo sucedido. Y todavía más, la narración prefiere a un Jesús “amigo de publicanos y pecadores”² y de mujeres rechazadas, como le dice Wanda

* Doctor y profesor de teología. Miembro de SIGNIS México y OCLACC (Organización Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación), y del Consejo Editorial Jesuitas de México. E-mail: lgorso@jesuits.net

1. Mt 8, 22.

2. Mt 11, 19.

a la sorprendida novicia. El encuentro nada sencillo entre los que vivieron la guerra y los que no, entre los que creen en cristiano y los que creen de otro modo, entre la institución y las elecciones personales, se va abriendo camino en ese viaje en búsqueda de verdad.

Para contar una historia tan profundamente personal el director Pawel Pawlikowski, polaco de formación británica, solo necesita ochenta ajustados minutos, que aprovecha a la perfección y convierte *Ida* en un ejemplo de narrativa donde nada sobra y nada falta. Gracias también a sus dos actrices protagonistas, tan distintas y complementarias para la historia: la jovencita con su rostro pálido, de grandes ojos oscuros, cubierta la cabeza con la toca monjil, es un regalo para la cámara, y contribuye a hacer de Anna / Ida un personaje extraño, misterioso, etéreo, más ángel que humano, del que es difícil apartar la mirada; Wanda es un personaje seco, decidido, lleno de defectos y de resentimientos, pero que te hace sentir todo en carne viva, y resulta más digno de compasión que de desprecio, más cerca de nosotros, de nuestra condición humana.

Con la fotografía en blanco y negro más impresionantemente bella de los últimos años, visualmente *Ida* es una película austera, seca, casi ascética, que recuerda a Dreyer, Bresson o Bergman. Estamos poco acostumbrados a ese cine ya clásico y modélico, y aun menos al cine polaco, y sin embargo, *Ida* resulta fascinante, quizás porque en medio de su austera belleza —como el paisaje de nieve invernal— toca tan a fondo las emociones e invita a cada espectador a entrar en la verdad y la libertad de sus propias decisiones.

La visión hegemónica de los derechos humanos y las crisis permanentes del derecho internacional de los derechos humanos. 6ª. parte

DR. DAVID VELASCO YÁÑEZ, SJ*



Abstract Velasco Yáñez, David and research assistants. *The Hegemonic Vision of Human Rights and the Ongoing Crises of International Human Rights Law*. The article continues the analysis of the field of human rights defenders in Mexico, this time from the Hegemonic Viewpoint (quadrant 1), which represents the conservative view of Human Rights (HR) and tries to impose itself as the legitimate vision of human rights. As a way to demonstrate this, certain cases are taken as representative samples, and the crisis of IHRL is analyzed. Finally, another way of exercising and defending HR is described, based on multiculturalism.

Resumen Velasco Yáñez, David y asistentes de investigación. *La Visión Hegemónica de los derechos humanos y las crisis permanentes del Derecho Internacional de los Derechos Humanos*. El artículo continúa el análisis del campo de las y los defensores de los derechos humanos en México, ahora desde La Visión Hegemónica (cuadrante 1) que representa la visión conservadora de los Derechos Humanos (DH) e intenta establecerse como la definición legítima de los derechos humanos. Para comprobar lo anterior, se presentan botones de muestra de ciertos casos y se realiza un análisis de la crisis del DIDH. Finalmente, se describe otra manera de ejercer y de defender los DH desde la multiculturalidad.

* Investigador del ITESO en el Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos. E-mail: dvelasco@iteso.mx. Con la colaboración de Paola Jacqueline Anaya Cobos, Laura Celeste Ortiz Ramos, Andrea Lissete Ramírez Rentería y Sarahí Romo Uribe, becarias de investigación y alumnas de la carrera de Relaciones Internacionales del ITESO. Este artículo llegó a la redacción de *Xipe totok* el 18 de junio de 2014.

INTRODUCCIÓN

Este artículo forma parte de un proyecto más amplio, la investigación sobre *El campo de las y los defensores de los derechos humanos en México* (campo DDH). El presente artículo retoma uno de los aspectos fundamentales planteados ya desde el *Protocolo*,¹ al definir la lucha fundamental del campo DDH en torno a la definición legítima de qué son los derechos humanos (DH). La hipótesis general de la investigación establece que hay una visión hegemónica de corte conservador, que no solo se impone como un aspecto fundamental de la dominación simbólica neoliberal, sino que, en la práctica, únicamente reconoce los derechos liberales a la libertad, la democracia y el libre mercado, como ese pensamiento los concibe.

El artículo está integrado por cuatro partes. En la primera se describe a grandes rasgos la visión conservadora que domina los principales campos de las finanzas y los gobiernos anglosajones. Esta visión reivindica casi como único derecho la libertad de inversión y la libertad de luchar por obtener la máxima ganancia. Especial atención merece el desarrollo del “derecho de propiedad intelectual” como protección de uno de los bienes que mayor riqueza genera y son los derechos sobre el conocimiento, las tecnologías y, en particular, todo el conjunto de biotecnologías. Para el pensamiento conservador solamente existe el derecho a la seguridad nacional como marco jurídico que protege y garantiza las inversiones y, en particular, el *know how* de todos los avances tecnológicos. Los demás no son derechos, pura y simplemente. Para demostrarlo, se presentan algunos “botones de muestra” del efecto de este pensamiento conservador como: los diversos conflictos que se dan en torno al control de la alimentación, la mal llamada “revo-

1. Velasco, David, “Por qué matan a las y los DDH en México? 1ª. Parte”, en *Xipe totek*, vol. XXII, núm. 1, 31 de marzo de 2013, núm. 85, pp. 83-104. Las siguientes cuatro partes se publicaron a lo largo de 2013 y 2014.

lución verde” y la presión de las grandes trasnacionales que controlan los alimentos trasgénicos; otra muestra es la que tiene que ver con los conflictos en torno a la “patentización de la vida” y las grandes inversiones que se hacen, desde el pensamiento conservador, para ejercer el derecho de “propiedad intelectual”. Finalmente, una tercera muestra se da en torno a las diversas luchas por el control de la Internet y los argumentos de una parte y otra para controlar un conjunto de libertades.

Una segunda parte está en el análisis de las crisis del llamado *Derecho Internacional de los Derechos Humanos* (DIDH), en buena medida resultado de la imposición de la visión hegemónica del pensamiento conservador. En esa parte se describe, en términos generales, las condiciones sociales de su producción, las condiciones de su distribución y, en particular, las condiciones sociales que facilitan o dificultan su aplicación en el orden interno de los Estados, en general, y, en particular, para el Estado mexicano. La crítica fundamental es en el conjunto de creencias en torno a la validez del DIDH centrado en la idea de un Estado “protector y garantista” de los DH, un Estado que, en mi opinión, ya no existe y que ha sido reducido al papel de Estado policiaco y protector de los intereses de las grandes empresas trasnacionales que, a su vez, desconocen el DIDH y no le reconocen ninguna autoridad; por el contrario, es a base de tratados de libre comercio como imponen sus intereses y leyes, por encima de la legislación local y, por supuesto, por encima del DIDH. Es decir, prevalecen de manera estructural los tribunales comerciales por encima de los tribunales internacionales del DIDH.²

2. Hay un caso emblemático en México, el de la empresa Metalclad en Guadalcázar, San Luis Potosí, que ganó un juicio en un tribunal especial del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el cual obligó al gobierno mexicano a pagar una indemnización de 15.6 millones de dólares. Más detalles se puede consultar Centro Prodh, “Obligaciones incumplidas: Derechos Humanos y los Tratados de Libre Comercio en las Américas”, México, julio de 2004.

Finalmente, se escriben algunas conclusiones que, al mismo tiempo, nos lanzan a los siguientes capítulos del proyecto de investigación. En primer lugar, se establece que, en el campo de DDH, la principal oposición que encontramos en la lucha por la imposición de la visión legítima de los DH se da entre el pensamiento conservador, al estilo de “los halcones”, por un lado, y por el otro, los agentes que han producido y se han especializado en la elaboración del DIDH, con todo el esfuerzo implicado en la creación, el desarrollo y la puesta en práctica de los instrumentos y mecanismos del DIDH. De esta oposición principal aparece una creencia muy marcada en torno a la idea de un Estado garantista y protector, que actualmente, con la crisis del Estado de Bienestar y su progresiva disminución y reducción a *Estado policiaco*, desenmascara el exagerado *estadocentrismo* del DIDH y de todos los agentes que ponen en él “toda su esperanza”. Las luchas que se desarrollan en el campo de DDH, sobre todo del lado de abajo y a la izquierda, nos muestran una tercera hipótesis de *otra* manera de ejercer los DH, y también *otra* manera de defenderlos y protegerlos. Es la línea de pensamiento generada por los movimientos sociales anti-sistémicos, como La Vía Campesina en más de ochenta países, o la Marcha Mundial de las Mujeres, o las y los zapatistas, entre otros, y también del pensamiento desarrollado por Boaventura de Sousa Santos, no solo para la concepción multicultural de los DH sino también por la propuesta de una *reconstrucción* del Estado, desde el Sur, como lo llama, o desde abajo y a la izquierda, como lo están haciendo diversos movimientos anti-sistémicos.

No perdemos de vista que la pregunta general de la investigación es por las causas estructurales del asesinato de defensores y defensoras de DH. En este artículo abordamos la parte más invisible de una posible respuesta, la manera oculta y suave de cómo se impone una visión conservadora de los DH, que, por supuesto, reconoce en ciertos defensores a unos de sus enemigos que es necesario eliminar.

1. LA VISIÓN DE “LOS HALCONES”

Se le llama así tanto en la prensa internacional como en diversos ámbitos académicos para referirse al pensamiento ultraconservador³ desarrollado en Estados Unidos y en Inglaterra, principalmente. Una de sus expresiones más notables son los llamados Informes de Santa Fe. Elaborados durante la década de los ochenta y noventa, son un “mapa de ruta” para las relaciones de Estados Unidos con el resto de América. El Informe de Santa Fe I, publicado en mayo de 1980, fue elaborado por los académicos L. Francis Bouchee, Roger W. Fontaine, David C. Jordan y Gordon Summer; Lewis Tambs fue el editor, por encargo del Pentágono. A diferencia del primer informe Santa Fe, en el segundo se describe el perfil de sus autores, que integran el Comité Santa Fe:

El Sr. L. Francis (Lynn) Bouchee es el presidente del Consejo de Seguridad Interamericana. El Dr. Roger W. Fontaine es actualmente un escritor por cuenta propia de Washington. Ha sido jefe de la corresponsalía diplomática de *The Washington Times*, asesor especial del personal del Consejo de Seguridad Nacional para América Latina y fungió como director del programa de Estudios Latinoamericanos en el Centro de Estudios Estratégicos e Internacionales de la Universidad de Georgetown. El Dr. David C. Jordan imparte clases actualmente en la Universidad de Virginia. Fue embajador de EEUU en Perú, consultor del gobierno y de empresas privadas de EEUU y forma parte de la junta editorial de *Strategic Review* y *Comparative Strategy*. El Tte. Gral. Gordon Summer, hijo (USA-Ret), es presidente del Consejo de Seguridad Interamericana y fue nombrado embajador especial por la Administración Reagan. Ha servido en Vietnam, ha sido asignado al secretario de Defensa como auxiliar Militar Superior y al Estado Mayor

3. El término “ultraconservador” está tomado de Alfredo Jalife-Rahme, quien señala que, más allá del pensamiento conservador o liberal, sin más, hay una postura “ultra” que se caracteriza por su dogmatismo a ultranza. Se puede consultar su página: <http://www.alfredojalife.com/>

Conjunto como jefe, en la División del Hemisferio Occidental, director de Planes y Políticas.⁴

En términos generales, el Informe Santa Fe I está estructurado en torno a diversas problemáticas que se viven en América Latina y El Caribe, y a cada una de ellas el Informe sugiere varias propuestas. Por ejemplo, en torno a la problemática de “La subversión interna” se menciona a los DH de esta manera:

La Doctrina Roldós, denominada así en honor al presidente de Ecuador, debe ser condenada. Plantea que las potencias extranjeras no violan el principio tradicional de la no intervención, si su involucramiento en los asuntos internos de una nación constituye una defensa de los DH. Una política cada vez más audaz del Departamento de Estado de ataque a los gobiernos anticomunistas sobre la base de supuestas violaciones a los DH ha constituido un fundamento oportuno para tal intervención.⁵

Habría que volver a leer detenidamente este párrafo, redactado en mayo de 1980, sólo para contrastarlo con la actual política estadounidense de financiar diversas ONG de DH en Venezuela y darnos cuenta de que, realmente, el mundo da vueltas. Para el Informe Santa Fe I, los DH son una fase del proceso revolucionario que describe:

La guerra comienza con el establecimiento de un aparato subversivo. La segunda fase consiste en actividades terroristas y antigubernamentales *en nombre de los DH y la liberación*; la tercera fase es la guerra de guerrillas. La cuarta fase es la guerra total que conduce a la ofensiva final, tal como ocurrió en Nicaragua en 1979 y probablemente sea el caso de El Salvador en

4. Hay diversos sitios en la Internet donde se puede conseguir el documento completo de los cuatro Informes Santa Fe I a IV. Por ejemplo, para el Santa Fe I: <http://www.offnews.info/downloads/santafei.pdf>

5. *Ibid.*

1980. A través de toda la campaña, una andanada creciente de propaganda se refiere a Estados Unidos.⁶

En esta misma problemática de la *subversión interna*, el documento vuelve a mencionar los DH como estrategia contra gobiernos autoritarios, pero favorables a Estados Unidos:

La manipulación de los medios de información a través de grupos vinculados a las diferentes iglesias y *de otros grupos de presión denominados de defensa de los DH* ha desempeñado un papel cada vez más importante en el derrocamiento de gobiernos autoritarios, pero favorables a Estados Unidos, y en su reemplazo por dictaduras anti norteamericanas, comunistas o pro comunistas, con un carácter totalitario.⁷

Los autores del informe se dan cuenta de que todo lo que se refiere a los DH es un arma de doble filo. Por esta razón, en la Propuesta No. 5 señalan lo siguiente:

La política de DH, que constituye un concepto cultural y políticamente relativo *que la presente Administración ha utilizado para intervenir a favor del cambio político en algunos países de este Hemisferio*, afectando de manera adversa la paz, la estabilidad y la seguridad de la región, *debe ser abandonada* y reemplazada por una política no intervencionista de realismo político y ético.⁸

El Informe Santa Fe I da cuenta del uso del discurso de los DH en la caída de las dictaduras militares en el cono sur. Luego de un falso de-

6. *Ibid.*, las cursivas son mías.

7. *Ibid.*, las cursivas son mías.

8. *Ibid.*, las cursivas son mías.

bate entre los derechos de las víctimas del terrorismo de izquierda y la legalización del aborto en EEUU, el Informe presenta una distinción clave en la manera de concebir los DH:

Una política de *DH ideológicamente motivada* y aplicada de manera selectiva va en detrimento de los *DH correctamente concebidos*. Ha costado amigos y aliados a Estados Unidos, y nos ha hecho perder la influencia en países importantes de América Latina. Incluso ha contribuido a la desestabilización y la pérdida, o pérdida prospectiva, de países como Nicaragua, El Salvador, Guatemala y Costa Rica.⁹

¿Cuáles son esos *DH correctamente concebidos*? Lo dice en el siguiente párrafo: “Si Estados Unidos se conforma con una política exterior que promueva la paz, la estabilidad y la exclusión del comunismo del continente americano, habrá bastantes ocasiones para promover el respeto de libertades civiles concretas, y una verdadera mejoría económica para todos los pueblos del continente americano”. Es decir, la libertad para invertir, la democracia al servicio de las empresas trasnacionales y el libre mercado.

La Tercera Parte del Informe Santa Fe I está dedicada a las políticas económicas y sociales. En torno a la transferencia de tecnología, el Informe cuestiona que se esté dando a los soviéticos y países de Europa oriental, pero se niega a los países de América, por lo que hace su Propuesta No. 1 en este renglón: “Estados Unidos debería transferir tecnología para el continente americano, como parte de la renovación estratégica de este hemisferio. Los objetivos serían fortalecer los nexos hemisféricos y mejorar la seguridad a través de la construcción de sistemas políticos y económicos *viabiles de libre empresa...*” Aquí están los DH que el pensamiento conservador sí reconoce: democracia,

9. *Ibid.*, las cursivas son mías.

libertad y libre empresa. Por eso no deja de denunciar lo que llama “el uso cínico e hipócrita de los DH”: “Como otro ejemplo crítico del uso cínico e hipócrita de los DH como arma política, los amigos de Estados Unidos en el Hemisferio Occidental están confundidos y molestos por esta discriminación ultrajante e indebida en la transferencia de tecnología”.¹⁰ Y añade en el siguiente párrafo: “La retórica de la extrema izquierda acerca de los DH y la dignidad no tiene significado alguno para las familias hambrientas, estén en los Andes o en la isla de Cuba”.¹¹

El Informe Santa Fe II abunda sobre la “amenaza marxista” y dedica su Primera Parte a diseñar una “estrategia para el régimen democrático” que, en su Propuesta No. 5, señala una importante distinción en torno a los DH:

Para promover realmente los DH, EEUU debería ayudar a fortalecer los sistemas judiciales en la región. También debería diferenciar entre los grupos de los DH que apoyan al régimen democrático y los que apoyan al estatismo... Los DH *solo pueden comprenderse correctamente* como el derecho de los hombres a hacer que los sistemas de justicia estatal sean responsables. Un sistema ineficaz, atrasado tecnológicamente y con personal insuficiente no es responsable jurídicamente. La marcha del progreso en América Latina hacia el régimen democrático será cuando el sistema estatal de justicia —tanto los tribunales como la policía— sean debidamente financiados y rindan cuenta ante funcionarios responsables. EEUU debería estar ayudando a ese proceso directamente en una escala mayor que la actual. En vez de cegarse ante las diferencias entre los grupos de los DH que apoyan al régimen democrático y los que, al estilo de Gramsci, apoyan el estatismo.¹²

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. Documento de Santa Fe II, en varios sitios de la Internet.

La distinción no es menos ejemplar para ilustrar la manera como el pensamiento conservador concibe los DH, máxime con esa distinción, nuevamente establecida entre la comprensión correcta de los DH y su interpretación estatista.

El Documento Santa Fe IV fue editado por James P Lucier a finales de 2000. El principal redactor-asesor es Roger W Fontainte —estrechamente ligado a Richard Allen, asesor jefe de Reagan para América Latina—, a quien se le suman el ultraconservador Lewis Arthur Tambs —de gran influencia sobre Bush padre y editor de “Santa Fe I”—, Gordon Sumner, David C Jordan, Francis Bouchey, así como el general John K. Singlaub —ex comandante de las tropas estadounidenses en Corea del Sur— y Jeanne Kirkpatrick, delegada del gobierno de Reagan en la ONU. El Documento Santa Fe IV está estructurado en torno a las “Nueve D”: defensa, drogas, demografía, democracia populista posterior a la Guerra Fría, desestabilización, deforestación y declinación de Estados Unidos. Lo primero que llama la atención de este documento es que la primera vez que menciona los DH lo hace en la sección de “defensa”, y así lo señala:

En este momento de la historia, EEUU se encuentra en los primeros estadios de un desafío mayor a nuestro sistema político, concretado en la penetración de nuestro hemisferio. No está usando necesariamente medios militares tradicionales. Por el contrario, *están comprometidos en esfuerzos no convencionales*, que son difíciles de enfrentar para nuestro país, *sobre todo cuando se entra en la zona de los DH*, que ha sido el bastión de los intentos de la izquierda para abortar todos los esfuerzos tendientes a proteger la libertad del individuo en esta parte del mundo.¹³

13. Documento de Santa Fe IV, en varios sitios de la Internet.

Pareciera que olvidaron la distinción entre los DH correctamente concebidos y aquellos que favorecen el estatismo. Ahora es parte de un conjunto de “esfuerzos no convencionales” de los que EEUU debe defenderse.

Los Informes de Santa Fe no son la única expresión del pensamiento conservador, especialmente en EEUU. Naomi Klein, la autora de “La doctrina del shock”, rastrea diferentes caminos para caracterizar esa doctrina, totalmente ajena e ignorante de los DH. De esta académica-periodista podemos sacar dos características principales sobre el sistema conservador.

Características del sistema liberal-conservador al que Klein llama “corporativista”:

1. Hay una gran trasferencia de riqueza pública hacia la propiedad privada —a menudo acompañada de un creciente endeudamiento—, el incremento de las distancias entre los inmensamente ricos y los pobres descartables, y un nacionalismo agresivo que justifica un cheque en blanco en gastos de defensa y seguridad. Una de las características del Estado corporativista es que suele incluir un sistema de vigilancia agresiva (organizado mediante acuerdos y contratos entre el gobierno y las grandes empresas), encarcelamientos en masa, reducción de las libertades civiles y a menudo, tortura.¹⁴

2. El pensamiento ultraconservador de los halcones está fuertemente influenciado por Milton Friedman, quien fuera el responsable de crear la hoja de ruta de la economía global, contemporánea e hipermóvil en la que hoy vivimos. Friedman soñaba con eliminar los patrones de las sociedades y devolverlas a un estado de capita-

14. Klein, Naomi, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 21.

lismo puro, purificado de toda interrupción como pudieran ser las regulaciones del gobierno, las barreras arancelarias o los intereses de ciertos grupos.¹⁵

Una vez descrita la visión de los halcones, a continuación se presentan los botones de muestra de cómo se impone este pensamiento conservador y cómo permea todas —o casi todas— las esferas de políticas y sociales.

1.1 LA “REVOLUCIÓN VERDE”

El primer ejemplo es el de la “revolución verde” (RV), cuyo objetivo es poner en evidencia cómo el pensamiento conservador sobre los DH se infiltra, en este caso, en la agricultura y en la alimentación.¹⁶ Se busca dar cuenta de cómo un discurso hegemónico sobre los DH —proveniente de empresas transnacionales— pisotea otros derechos fundamentales como el derecho a la alimentación, a la salud, a la cultura, a la seguridad, y a la información, entre otros.

La RV es la modernización de la agricultura basada en la industrialización de los insumos agrícolas.¹⁷ El término proviene de una reunión de la Sociedad para el Desarrollo Internacional realizada en Washington DC en 1968 en referencia a niveles de producción récord en Pakistán, India, Filipinas y Turquía.¹⁸

15. *Ibid.*, p. 83.

16. Al respecto, el Informe Santa Fe I menciona textualmente a los alimentos como arma de guerra: “Los alimentos son un arma en un mundo de guerra. Cuatro de los siete productores agrícolas con excedentes del mundo se encuentran en el Hemisferio Occidental: Canadá, Estados Unidos, Brasil y Argentina. Junto con los productores del Pacífico Australia y Nueva Zelanda, el continente americano podría ejercer una presión poderosa sobre Estados potencialmente hostiles, teniendo como rehenes a sus importaciones de alimentos, y así modificar el balance entre el Nuevo y el Viejo Mundo”.

17. Holt Giménez, Eric y Patel, Raj, *¡Rebeliones alimentarias! La crisis y el hambre por la justicia*, Porrúa, México, 2012.

18. *Idem*. Véase también “The Green Revolution: Accomplishments and Apprehensions” [DE disponible en: <http://www.agbioworld.org/biotech-info/topics/borlaug/borlaug-green.html>].

Sin embargo, aunque muchos dicen que la RV salvó al mundo del hambre, esta permitió que las compañías del norte monopolizaran las semillas y los insumos agrícolas. Asimismo, significó la pérdida de 90% de la agro-biodiversidad de los países del sur, el cambio a una economía mundial basada en el petróleo, el desplazamiento de millones de campesinos a laderas frágiles, la tala de bosques y el crecimiento de barrios urbanos pobres. Contrariamente a lo que muchos creen, la RV produjo la misma cantidad de hambrientos que los que salvó del hambre.¹⁹

Desde los años sesenta la RV fue dirigida por el científico Norman Borlaug (Premio Nobel de la Paz en 1970) e inicialmente financiada por las fundaciones Rockefeller y Ford. Fue apoyada por los gobiernos occidentales a través de una campaña bien financiada que creó un sistema masivo internacional de investigación y de extensión.²⁰ Uno de los pilares de la RV es la investigación tecnológica, por lo que algunos científicos del Centro Internacional del Mejoramiento del Maíz y Trigo (CIMMYT) en México desarrollaron variedades híbridas de alto rendimiento de granos. Estos híbridos después fueron adaptados a condiciones locales en centros nacionales de investigación agrícola y fueron diseminados por medio de programas nacionales de extensión agrícola. Los bancos rurales ofrecieron crédito con financiación gubernamental a los campesinos para adquirir estas nuevas semillas.²¹

Este punto es de suma importancia desde dos vertientes: la primera es que actualmente los centros de investigación, como el CIMMYT, están siendo influenciados por grandes corporaciones. El ejemplo más claro es que Bill Gates y Carlos Slim “inauguraron un Complejo de Biociencias, o clúster para desarrollar semillas genéticamente modificadas como parte del CIMMYT [...] en México los cruces entre Gates, CIMMYT

19. Lappé *et al.* en Holt-Giménez y Patel, 1986.

20. Holt-Giménez, Eric y Patel, Raj, *¡Rebeliones alimentarias!.. op. cit.*

21. *Idem.*

y Monsanto se dan en el programa del sexenio pasado de Modernización Sustentable de la Agricultura Tradicional (MASAGRO)”, según expone Ana de Ita en su publicación para *La Jornada* del 24 de febrero de 2013. Siguiendo con de Ita, lo que buscan hacer con este programa es

[...] revelar el potencial genético de las 27 mil muestras de maíz y de las 150 mil de trigo que preserva el CIMMYT para generar su huella genética y ponerla a disposición de la comunidad científica. Las colecciones del CIMMYT se han formado a partir del trabajo colectivo de agrónomos y fitomejoradores de buena voluntad, de ahí que su apropiación privada es un acto de biopiratería.²²

Todo esto se hace bajo la premisa del derecho a la propiedad intelectual, avalado por el Tratado sobre los Derechos de Propiedad Intelectual de la Organización Mundial del Comercio. A partir de estas acciones las corporaciones monopolizan la producción de semillas, prohibiendo la conservación de estas para futuras cosechas. Así, como afirma Vandana Shiva, “los campesinos están siendo transformados de productores a consumidores de productos patentados por corporaciones y los mercados locales y nacionales están siendo destruidos”.²³

La segunda vertiente hace referencia a los créditos y financiamientos que las corporaciones otorgan a los campesinos para que compren sus semillas patentadas y pesticidas,²⁴ así como al monopolio de las corporaciones sobre las semillas patentadas. Actualmente, diez transnacionales tienen el control de 32% del comercio de semillas, valuado

22. Ana de Ita, “Semillas: relaciones peligrosas”, publicado en *La Jornada* del 24 de febrero del 2013.

23. Shiva, Vandana, *The Stolen Harvest: the hijacking of the global food supply*, South End Press, Cambridge, 2000.

24. Es alarmante la dinámica que tienen estas corporaciones: toman las semillas que solían ser de los campesinos, hacen pruebas genéticas para “mejorarlas” y hacerlas resistentes al cambio climático. Las patentan, para que los campesinos no puedan hacer uso libre de estas, y después los “obligan” a comprarlas a través de créditos y financiamientos, provocando deudas altísimas. Es una manera de tener controlado al campesinado.

en 23 billones de dólares, y tienen el control de 100% del mercado de semillas transgénicas.²⁵ Estas corporaciones también tienen el control global del mercado de agroquímicos y pesticidas. Y por si no fuera poco, tienen tanto poder e influencia sobre el Estado que Monoliths, Cargill y Monsanto (tres de las cinco corporaciones más grandes del mundo) estuvieron activamente involucradas en moldear los tratados de comercio internacional, en particular la Ronda de Uruguay del Tratado General del Comercio y Aranceles, de la Organización Mundial del Comercio.²⁶

Las corporaciones controlan toda la cadena alimentaria y destruyen las alternativas para que las personas no tengan acceso a comida producida de manera diversa, segura y ecológica. La noción de derechos se ha activado en sus cabezas bajo los términos de la globalización y el libre comercio.²⁷ El derecho de producir para sí mismos, o de consumir de acuerdo con prioridades culturales y preocupaciones de seguridad —de los campesinos—, se ha convertido en una práctica ilegal de acuerdo con las nuevas reglas del comercio.²⁸ El derecho a la alimentación, a la seguridad, a la cultura, está siendo tratado como barreras del comercio que necesitan ser desmanteladas.²⁹

Finalmente, uno de los aspectos más lamentables, que ha sido denunciado por las ONG, es el papel de los Organismos Internacionales (OI), que ha sido débil y neutro. Las ONG han presionado a los OI para que detengan las acciones de las empresas transnacionales, especialmente en la monopolización de semillas y la producción de transgénicos. Como lo expone Silvia Ribeiro en su artículo para *La Jornada* del 11 de enero del 2014, “en noviembre del 2012, Vía Campesina, Grain y ETC dirigieron

25. Shiva, Vandana, *op. cit.*

26. *Idem.*

27. *Idem.*

28. *Idem.*

29. *Idem.*

a la FAO y al Convenio de Diversidad Biológica de las Naciones Unidas (CDB) una carta abierta señalando el peligro de contaminación transgénica”. Esta es una de las miles de acciones de presión que realizan las ONG a los OI, aunque la respuesta de estos organismos es pasiva sin tener una incidencia profunda para generar cambios.

Aquí se observa una alianza entre los OI del sistema ONU con las grandes transnacionales y los gobiernos poderosos. Asimismo, la oposición entre las ONG internacionales y los OI del sistema ONU queda clara.

1.2 LA VIDA PATENTADA

El siguiente botón de muestra es sobre el derecho a la propiedad intelectual y las patentes. Se habla de una “alianza in-santa” entre el desarrollo y patentamiento de la tecnología computarizada con los avances en la ingeniería genética aplicada a todo lo vivo, exponiendo debates y discusiones sobre el proceso de privatización de la vida y del conocimiento. En la conferencia *“Privatización de la vida y del conocimiento. Bajo el signo BIOS: tecnología, ética, diversidad y derechos”* realizada en octubre de 2004 por la Fundación Heinrich Böll en la Ciudad de México, 50 expertos/as de 16 países provenientes de sectores de la academia, organizaciones sociales y organizaciones civiles llegan a desentrañar el “hilo conductor” del debate: el proceso de privatización de la vida —tanto en plantas y animales como en seres humanos— sigue la misma lógica que el proceso de privatización de la información y del conocimiento. En las distintas áreas temáticas hubo una constante que enmarcaba la estrategia de este proceso: los diversos regímenes de los Derechos de Propiedad Intelectual (DPI, en adelante).

En este sentido, en la mayoría de los países, tanto del norte como del sur, las personas se sienten agredidas por la explotación que ejercen sobre ellos los monopolios agroindustriales, atropellando su trabajo tradicional adaptado a las condiciones locales. El reto al que se enfrentan

estas personas tiene un solo nombre: monopolios con patentes sobre variedades de flora y fauna, y sobre genes. Así, se reafirma el dominio de los avances tecnológicos y el control de los accesos a determinadas formas de saber, por ejemplo en aspectos como el conocimiento sobre biotecnología e ingeniería genética, entre otros.

Las normas de propiedad, de protección a la propiedad y de una nueva forma de consumismo nuevamente amenazan con hacer a un lado a las normas sociales y éticas. De ahí que el campo científico, como un subcampo del campo de producción cultural es tan relevante en nuestros días, porque ahí se definen los rumbos de la humanidad en los próximos treinta o cincuenta años. Por esta razón buena parte de los científicos ven con escepticismo a las patentes y los derechos de autor.

Asimismo, se muestra a la oposición del confinamiento (propiedad privada) como analfabetas económicos, y los beneficiarios del confinamiento nos dicen que, para alimentar el progreso, deben ampliarse los derechos de propiedad. Ciertamente se invoca el “Consenso de Washington” para decir que la lección de la historia misma muestra que el mercado es lo único que nos queda para crecer y ser eficientes: los derechos de propiedad, seguramente, son el *sine qua non* de los mercados.³⁰ Así se observa la relación con los informes de Santa Fe y la visión hegemónica que ve como únicos derechos aquellos correspondientes a la libre inversión y la libre empresa así como a la promoción del régimen democrático.

1.3 LA LUCHA POR EL CONTROL DE LA INTERNET

El último botón de muestra de cómo se infiltra el pensamiento hegemónico es el del control de la Internet. Un claro ejemplo de la lucha por

30. Boyle, James, *Las ideas cercadas: El confinamiento y la desaparición del dominio público*, Fundación Heinrich Böll, El Salvador, 2005, p. 44.

el control de los medios lo constituyen las siete magníficas,³¹ es decir, las siete mayores empresas multimedia globales que, de acuerdo con Manuel Castells,³² controlan un gran porcentaje de la información que se genera. Estas empresas establecen la agenda en otros medios. De este monopolio del control de la información surge una lucha por el control de la Internet dado que con su aparición ha surgido la posibilidad de difundir otros contenidos a veces distintos a lo que se propaga en los medios oficiales; esta es una de las razones por las cuales algunos Estados ejercen el control de la Internet.

Los Estados no son los únicos agentes interesados en controlar la Internet, también destaca la intervención de empresas multinacionales dedicadas al entretenimiento. Ejemplo de ello son las propuestas de ley SOPA³³ y PIPA,³⁴ promovidas por empresas dedicadas a la industria del entretenimiento como Disney, Penguin, Scholastic, Viacom, Hachette, Warner, Sony, Universal, entre otras; asimismo, otro tipo de empresas mostraron apoyo, como Visa, L'Oreal, Pfizer, Revlon, sociedades de autores, tenistas, alcaldes, etc. Hay quienes han juzgado estas leyes como el intento de estas empresas por ejercer control sobre Internet. Este intento por establecer esas leyes es una muestra de la intervención

31. Las Siete Magníficas son: Time Warner, Disney, News Corp, Bertelsmann, NBC Universal, CBS y Viacom. Manuel Castells, *Comunicación y Poder*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

32. *Idem*.

33. La Stop Online Piracy Act (Acta de cese a la piratería en línea) también conocida como Ley SOPA o Ley H.R. 3261, fue un proyecto de ley presentado en la Cámara de Representantes de Estados Unidos el 26 de octubre de 2011 por Lamar S. Smith, que tiene como finalidad expandir las capacidades de la ley estadounidense para combatir el tráfico de contenidos con derechos de autor y bienes falsificados a través de Internet. Las previsiones del proyecto incluyen la solicitud de una orden judicial para bloquear la publicidad y las redes de pago que proveen las ganancias del sitio infractor y el bloqueo de los resultados que conducen al sitio a través de los motores de búsqueda. Fuente: Wikipedia.

34. La PROTECT IP Act (Preventing Real Online Threats to Economic Creativity and Theft of Intellectual Property Act, también conocida como PIPA) es un proyecto de ley que tiene por objetivo declarado proporcionar al gobierno de Estados Unidos y a los titulares de derechos de autor herramientas adicionales para restringir el acceso a aquellos "pícaros sitios web dedicados a infringir o falsificar bienes", en especial aquellos sitios registrados fuera del territorio de Estados Unidos. El proyecto fue introducido el 12 de mayo de 2011 por el Senador demócrata Patrick Leahy y un grupo bipartito de once promotores. Fuente: Wikipedia.

que se han planteado las empresas mencionadas por crear una ley que les permita tener control sobre la Internet.

Frente a esta problemática en 2011 la ONU declaró el acceso a la Internet como un derecho fundamental. En este sentido, la ONU hace un llamado principalmente en tres temas relativos a la Internet: los gobiernos deben tener como fin el acceso universal a la Internet; cualquier tipo de censura o bloqueo de páginas es un atentado contra el ejercicio de libre expresión, y además afirma que todos los datos que circulen en la Internet deben ser protegidos de acuerdo con la necesidad de respetar la privacidad de los usuarios con base al artículo 12³⁵ de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), siendo una obligación de todo gobierno velar por el respeto o bien el uso indebido de los datos de los internautas.

Finalmente, es importante mencionar que el acceso a la Internet tiene una estrecha relación con otros derechos fundamentales: el derecho a la libre expresión (Artículo 19), derecho al desarrollo (Artículo 22) y el derecho de asamblea y manifestación en lugares públicos (Artículo 20). Según expertos, la Internet se presenta como un medio que hace posible de manera especial estos tres derechos fundamentales establecidos en la DUDH.

2. LAS CRISIS PERMANENTES DEL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

En vista del panorama expuesto en la primera parte, pareciera que el ejercicio de dominación simbólica, que también se da en materia de DH, se da casi sin resistencia de parte de quienes la padecemos. Sin

35. Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques (Artículo 12 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos).

embargo, desde la DUDH, aprobada por la ONU, se puede observar un discurso, un pensamiento, que ha luchado a contracorriente de los poderes hegemónicos, para impulsar el más mínimo y elemental respeto a la dignidad humana.

Se puede considerar el periodo de apogeo del Estado de Bienestar, tanto en su modelo europeo —impulsado por la socialdemocracia, como en el modelo japonés y aun en el de Estados Unidos— como el periodo de casi plena vigencia del DIDH. Sin embargo, es a partir de la puesta en marcha de las políticas de ajuste estructural, o neoliberales, cuando se desmantela ese modelo de Estado y, por consecuencia, se dificulta el pleno ejercicio de todos los derechos, en particular los económicos y sociales, además de los culturales, que quedan sometidos a la dominación simbólica de las grandes empresas trasnacionales y sus megamecanismos de difusión del llamado “pensamiento único” y todo lo señalado en el primer apartado. Ya no es la discusión de que en “el mundo libre” se respetan los derechos civiles y políticos y en “el bloque comunista” se ejercen los derechos económicos y sociales. De lo que se trata hoy día es revisar la capacidad real de los Estados para garantizar, proteger y promover todos los derechos, indivisibles e interdependientes.

La hipótesis general de este apartado señala que el Estado, tal y como es concebido por el DIDH, ya no existe o está por desaparecer. Que lo que actualmente es vigente, en México y en muchos países en desarrollo y aun en los desarrollados, es un Estado policiaco, responsable de “garantizar y dar certeza jurídica a las inversiones” y de sancionar, reprimir, desaparecer o ejecutar extrajudicialmente a todo aquel que se oponga a estas inversiones, que no son sino mecanismos legalizados para el despojo, la explotación, la represión y el olvido.

El caso del Estado mexicano con respecto al DIDH es una muestra de cómo se firman y ratifican prácticamente todos los tratados, conven-

ciones, declaraciones que integran el DIDH, incluso se abre las puertas para que vengan grupos de trabajo, comités de las convenciones y expertos y elaboren informes especializados sobre la situación de los DH en México; además, escucharán estos informes y harán compromisos públicos de acatarlos. Pero no dirán cuándo ni cómo.

Las crisis del DIDH las podemos describir siguiendo cada uno de los cuadrantes que hemos analizado, pues hablamos de diferentes expresiones. Por ejemplo, de manera general, las crisis del DIDH en el cuadrante 1 consisten en que las grandes empresas transnacionales desconocen el DIDH y no le reconocen ninguna autoridad; por el contrario, es a base de tratados de libre comercio como imponen sus intereses y leyes, por encima de la legislación local y, por supuesto, por encima del DIDH. Es decir, prevalecen de manera estructural los tribunales comerciales por encima de los tribunales internacionales del DIDH, como señalamos anteriormente. Esto puede ser analizado a partir de diversas problemáticas en cada uno de los cuadrantes que componen el cuadrante de las transnacionales y su papel frente al DIDH.

Así pues, en el cuadrante 1.1, en el cual podemos ubicar a las agencias financieras, vemos que, por un lado, el pensamiento conservador reivindica casi como único derecho la libertad de inversión y la libertad por obtener la máxima ganancia, en contraposición al DIDH. Ahora bien, gran parte de las crisis económicas a escala mundial han sido ocasionadas por la especulación y el mal manejo de bancos y agencias calificadoras; un ejemplo de ello fue la crisis económica de 2008, en la cual tuvieron un papel central las agencias calificadoras estadounidenses Standard & Poor's, Moody's y Fitch, las cuales controlan más de 90% del mercado de calificaciones de empresas y países, según un artículo de *El País* del 6 de julio de 2011. Este claro ejemplo nos muestra cómo para las agencias financieras el derecho de defender la libertad por obtener la máxima ganancia se impone frente a las pocas o nulas

regulaciones estatales que aseguran un nivel de vida adecuado para las personas, como lo propone el DIDH.

En el cuadrante 1.2 los agentes principales son las empresas petroleras, de hidrocarburos y de materias primas. Aquí, las crisis del DIDH surgen debido a que esos agentes defienden el derecho de propiedad intelectual. Por otro lado, el DIDH defiende los derechos laborales y ambientales, los cuales son vulnerados por las trasnacionales que se ubican en este cuadrante. Mientras que el Artículo 1 del PIDESC establece que “Todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco. *En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia*”,³⁶ sin embargo, vemos que en realidad los tratados comerciales están por encima del DIDH y la explotación y expoliación de los recursos naturales, que deja a miles de pueblos sin medios de subsistencia son parte del día a día.

Pasando al cuadrante 1.3, en donde los agentes son las trasnacionales de telecomunicaciones, vemos que hay una clara crisis del DIDH pues, por un lado, los medios de comunicación imponen sus ideas a través de sus discursos, como ya señalamos anteriormente al describir las luchas por el control de Internet. Por último, en el cuadrante 1.4, al cual pertenecen trasnacionales de alimentos y farmacéuticas, hay una crisis del DIDH porque en el pensamiento conservador se defiende el derecho sobre el conocimiento, en especial el conjunto de biotecnologías, de esta forma las trasnacionales *controlan el sistema agroalimentario y de salud*, controlando también quién tiene acceso a la salud y a la alimentación. Por eso ambos sistemas pueden ser utilizados como armas de guerra. Frente a esta cuestión vemos que el DIDH afirma que “Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así

36. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Las cursivas son mías.

como a su familia, la salud, el bienestar, y en especial la alimentación” [...] (Art. 25 DUDH). Asimismo, el PIDESC señala que se deben “Mejorar los métodos de producción, conservación y distribución de alimentos mediante la plena utilización de los conocimientos técnicos y científicos, [...] o la reforma de los regímenes agrarios de modo que se logren la explotación y la utilización más eficaces de las riquezas naturales. [...] Asegurar una distribución equitativa de los alimentos mundiales en relación con las necesidades” (Art. 11 PIDESC), lo cual en realidad no ocurre, porque, como ya se mencionó, los tratados comerciales prevalecen por encima del DIDH.

Así pues, de manera general, podemos concluir que el DIDH está en crisis debido a la imposición de la agenda de libre comercio en el plano mundial; mientras el DIDH defiende los DH, las transnacionales, pasando por encima de algunos gobiernos, continúan con la violación sistemática de estos bajo el discurso de la legítima defensa de la libertad, la democracia y la libre empresa.

Si describimos las crisis del DIDH en el cuadrante 2, que corresponde al Estado y a los organismos intergubernamentales, nos encontramos con que en el cuadrante 2.1, donde se ubican diversas entidades de seguridad como la Sedena, las regiones militares más importantes del país, así como la Secretaría de Marina, Policía Federal, Procuraduría General de la República y diferentes grupos paramilitares, igualmente como las Secretarías de Seguridad Pública estatales y diversas CDH de organismos empresariales, las crisis se presentan cuando el Estado se cuestiona hasta qué punto deben prevalecer las consideraciones de DH frente a las cuestiones relativas a la protección de la población. Así, el discurso del Estado da prioridad a la “seguridad” sobre los DH, máxime si se entiende la seguridad del Estado y no la seguridad ciudadana. En este sentido, el significado y el alcance de los DH sigue siendo objeto de disputa ya que dependiendo de los intereses de los actores es la percepción que se tiene de los DH. En este cuadrante se

encuentran las oposiciones entre el Estado perpetrador y la parte del Estado encargada de la protección de los DH, por un lado, y, por el otro, las oposiciones entre ese Estado protector y el conjunto de ONG de DH que denuncian su negligencia y complicidades. Entre unas y otras, encontramos ONG de DH que resultan funcionales al Estado, como las de algunos organismos empresariales o de sectores empresariales.

En el cuadrante 2.2 se ubican el Sistema ONU y el Sistema Interamericano, así como la CNDH y las 32 comisiones estatales. Las crisis se presentan cuando el Estado trata de nacionalizar los derechos universales a su manera, como la única forma de hacerlos efectivos en el ámbito interno, y cuando se ven afectados de incumplimiento los tratados y estándares de la materia respectiva, de modo tal que las obligaciones internacionales de estos permanecen pendientes. También se presenta en la facultad de los Estados de suspender algunas de sus obligaciones en materia de DH o, si se quiere, en el principio de que las medidas tomadas por los Estados para hacer frente a graves crisis que pueden eventualmente surgir en la vida de una nación, por excepcionales que sean, son —o deben ser— herramientas para salvaguardar la vigencia de los DH y el Estado de derecho, y no instrumentos para suprimir ni pretextos para sacrificar esos principios. En este cuadrante se encuentran oposiciones relacionadas con el Estado protector, con todo y sus invitaciones oficiales a comités y relatores del Sistema ONU y del Sistema Interamericano. Estas oposiciones nos indican que se trata de las recomendaciones recurrentes que hacen al Estado mexicano, no siempre cómodas o realizables.

En el cuadrante 2.3 se ubican todas las comisiones en materia de DH del Poder Ejecutivo Federal, del Poder Legislativo Federal y otras comisiones de Legislaturas locales, y asimismo otras instancias del Poder Ejecutivo. Las crisis en este cuadrante ocurren porque hay una ausencia del discurso del DIDH y la perspectiva que se tiene es muy corta, y no hay una política específica para hacer cumplir los tratados internacio-

nales en materia de DH. En esas oposiciones se explica cómo en esas instancias se cuenta con comisiones que están específicamente dirigidas a los derechos humanos, pero cuya labor se ve seriamente limitada, como se expresa en la más reciente renuncia del panista Ricardo García Cervantes a la Subprocuraduría de DH de la PGR.

Dentro del cuadrante 2.4 encontramos a las Comisiones Estatales de Derechos Humanos. Aquí las crisis se expresan en la indiferencia, la ineficacia y la falta de pronta respuesta a sus recomendaciones, existiendo en la práctica una velada sumisión a los titulares del poder ejecutivo, como veremos en la siguiente entrega, dedicada al sistema *ombudsman* en México.

A diferencia de los cuadrantes dominantes, en el número 3, donde encontramos a la mayoría de las ONG con mayor trayectoria, profesionalización de sus agentes y mayor reconocimiento internacional, las crisis del DIDH, tienen otras expresiones.

En el cuadrante 3, enfocado al campo nacional e internacional de las redes, organizaciones, centros y comités de defensores de los DH existen dos perspectivas principales:

1. Aquellos fieles creyentes del Estado garantista que no ponen en cuestión el DIDH sino que lo usan como su principal bandera.
2. Aquellos que tienen sospechas de la viabilidad del funcionamiento del Estado garantista, sospechando así que ese Estado ya no existe o, en su defecto, tiene severas limitaciones.

Entre estas dos tendencias tenemos el siguiente análisis de los cuatro conjuntos que integran el cuadrante 3: 3.1 Aquí se ubican las organizaciones internacionales independientes, miembros de la Red TDT y ONG relevantes. Así, las crisis se identifican con la división entre las organizaciones que no quieren ningún tipo de relación con el Estado

y aquellas que quieren participar o colaborar con él. También se encuentran aquellas que apuestan más a la presión internacional que a la nacional o las que actúan a través de la presión interna. En cambio, en el cuadrante 3.2 se ubican los centros de investigación y formación en DH, los cuales son fieles creyentes del DIDH. Su crisis radica en cómo ampliar los derechos —razón por la cual surge la libertad de expresión en la Internet, de los pueblos indios, derechos del planeta Tierra, entre otros—, y por otro lado, se presentan crisis de cómo encontrar los mejores canales de capacitación y difusión del DIDH. Una tercera crisis se puede identificar con respecto a la aplicabilidad, judicialización, justiciabilidad y ejercicio pleno de estos derechos, es decir, ¿cómo hacer que estos derechos se cumplan efectivamente? En el 3.3 se ubican las ONG nacionales, estatales y regionales, en donde las crisis se presentan con respecto a cómo hacer efectivo que estos derechos se cumplan dado que reconocen las limitaciones del Estado para garantizar su protección. Finalmente, con respecto a las ONG locales que se ubican en el cuadrante 3.4, las crisis tienen que ver con cómo hacer que el DIDH se cumpla si no se cuenta con los recursos necesarios y si se reconoce que el Estado tiene severas limitaciones para garantizar los derechos.

Finalmente, la diversidad de agentes DDH que encontramos en el cuadrante 4, el de los dominados-dominados, es decir, grupos y colectivos locales integrados por voluntarios, que se ubican desde lo más abajo y a la izquierda, encontramos que las crisis del DIDH van desde su plena y absoluta ignorancia hasta aquellos que reivindican otra manera de entender los DH.

En el cuadrante 4.1, conformado por los colectivos locales que participan en redes nacionales o sectoriales, las crisis del DIDH giran en torno a la división entre los que creen todavía en el Estado garantista y buscan colaborar con él, y los que no quieren relación alguna con

el Estado, aunque acuden a tribunales internacionales, como la CIDH; similar al 3.1 pero en el ámbito local.

En el 4.2 se ubican los colectivos locales integrados por voluntarios en redes estatales; en este punto se diferencian cuatro luchas principales: los derechos indígenas, los ambientales y de alimentación, los civiles y los políticos (DESC) y las feministas. Aquí la crisis del DIDH se da principalmente porque no creen en él ni en el Estado garantista o protector.

En el 4.3 están los colectivos locales integrados por voluntarios en redes regionales y se dividen de la siguiente manera: derechos indígenas, derechos ambientales y de alimentación, derecho a la vivienda y feministas. Aquí la crisis principal está en el desconocimiento de la existencia del DIDH; los actores de este cuadrante no conocen todas las herramientas internacionales para hacer válido el DIDH ni los medios de formación educativa en esta materia.

El cuadrante 4.4 se conforma por colectivos locales integrados por voluntarios, relativamente aislados, que luchan por las siguientes causas: contra la minería, ambientalistas contra proyectos eólicos, autodefensas y policías comunitarias, apoyo a migrantes, defensa del agua y otros DH. Las crisis del DIDH en este último cuadrante recaen en dos puntos, principalmente: el desconocimiento y otra manera de entender y de ejercer los DH. Esta otra forma es a partir de la multiculturalidad que difiere de la universalidad —que tanto defiende el DIDH—, por lo tanto este cuadrante entra en oposición con el DIDH, lo cual representa otra expresión de la crisis.

3. CONCLUSIONES

Tres conclusiones nos resultan evidentes. La primera, que por la vía de los hechos la razón imperialista se ha venido imponiendo a través de

sus grandes centros de producción y distribución: las universidades, las grandes fundaciones y lo que Castells llama “las siete magníficas”, que son las grandes empresas del entretenimiento. Así es como se transmite y se impone una visión reduccionista de los DH, que no son plenamente reconocidos en el DIDH.

De ahí la segunda conclusión: el surgimiento del DIDH es el resultado de las luchas emprendidas por infinidad de agentes sociales, individuales y colectivos, en la diversidad de interpretaciones y culturas que reivindican como fundamental el pleno respeto de la dignidad humana, con independencia de su interpretación y ejercicio cultural. Por eso nos preguntamos por la capacidad de todo un sistema *ombudsman*, como el mexicano, para responder a los grandes problemas nacionales y su respuesta a los asesinatos de DDH, que analizaremos en otra entrega.

Finalmente, la tercera conclusión gira en torno a que existe una manera diferente de entender y de ejercer los DH con base en la multiculturalidad. Esta visión, opuesta a la de los halcones, busca rescatar el pensamiento de los oprimidos para crear nuevas formas de entendimiento de DH. En palabras de Boaventura de Sousa Santos, se trata de “la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, pueblos y grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y capitalismo globales”.³⁷ Asimismo, la visión multicultural ubica al universalismo de los DH como una forma de globalización desde arriba. Que funciona como un instrumento de “choque de civilizaciones” y de competencia por la legitimidad, más allá de entender el valor propio de los DH.³⁸ Además,

37. Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI / CLACSO, México, 2009.

38. Santos, Boaventura de Sousa, *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*, ILSA, Bogotá, 2000.

entra en oposición con el DIDH porque afirma que este fue creado sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo.

Por lo tanto, hablar de DH en términos del Sur³⁹ “permite recuperar conocimientos suprimidos o marginalizados, así como identificar las condiciones que tornen posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción alternativas al capitalismo y colonialismo globales”.⁴⁰ De ahí que durante los últimos años han surgido movimientos sociales internacionales y locales que entienden y ejercen los DH desde esta perspectiva. Algunos ejemplos son la Vía Campesina, que defiende la agricultura sostenible a pequeña escala como modo de promover la justicia social y la dignidad; se oponen firmemente a los agronegocios y a las multinacionales que están destruyendo a los pueblos y a la naturaleza; la Marcha Mundial de Mujeres, que agrupa a movimientos feministas de todo el mundo y busca rescatar el papel del feminismo étnico, del Sur, indígena, en respuesta al feminismo occidental privilegiado por las Naciones Unidas; el Movimiento de Obreros Trabajadores Sin Tierra de Brasil y el EZLN, entre otros movimientos.

Esta otra forma de ejercer y de entender los DH choca y se opone a la visión hegemónica, e incluso al DIDH. Y representa también un reto para los sistemas ombudsman nacionales, en especial el mexicano, que analizaremos en el siguiente artículo.

39. Del Sur al que se refiere Boaventura de Sousa Santos en su libro *Una epistemología del Sur*.

40. Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur...*, op. cit., p. 12.

BIBLIOGRAFÍA

- Bordieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *La nueva vulgata planetaria*, Le Monde de Diplomatie, París, 2000.
- *Cuestiones a los verdaderos amos del mundo*, Le Monde Diplomatique, París, 1999.
- *Sobre el poder simbólico: Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
- *Sobre las astucias de la razón imperialista*, Gedisa, Barcelona, 2005.
- Boyle, James, *Las ideas cercadas: El confinamiento y la desaparición del dominio público*, Fundación Heinrich Böll, El Salvador, 2005.
- Busaniche, Beatriz, *Las ideas y las cosas: La riqueza de las ideas y los peligros de su monopolización*, Fundación Heinrich Böll, El Salvador, 2005.
- Castells, Manuel, *Comunicación y poder*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- Drossou, Olga, *La protección de los comunes, la invención del dominio público*, Fundación Heinrich Böll, El Salvador, 2005.
- Holt Giménez, Eric y Patel, Raj, *¡Rebeliones alimentarias! La crisis y el hambre por la justicia*, Porrúa, México, 2012.
- Jordan, David, *Documento de Santa Fe II*, “Una estrategia para América Latina en la década de 1990”, consultable en la Internet.
- Klein, Naomi, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Kenner, Robert, “Food Inc 2008” [DE disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=iOytDfaaEV8>].
- Rodríguez Cervantes, Silvia, *Estrategias cambiantes y combinadas para consolidar la propiedad intelectual sobre la vida y el conocimiento*, Fundación Heinrich Böll, El Salvador, 2005.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*, ILSA, Bogotá, 2000.
- *Una epistemología del Sur: la reinversión del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI / CLACSO, México, 2009.

- Shiva, Vandana, *The Stolen Harvest: the hijacking of the global food supply*, South End Press, Cambridge, 2000.
- Tambs, Lewis (ed.), *Informe de Santa Fe I, "Las relaciones interamericanas: Escudo de la seguridad del nuevo mundo y espada de la proyección del poder global de Estados Unidos"* [DE disponible en: <http://www.taringa.net/posts/noticias/7089692/Contrarrevolucion-en-America-Latina-Informe-Sta-Fe-I-80.html>].
- *Informe de Santa Fe II, "Una estrategia para América Latina en los 90: Informe Santa Fe II"* [DE disponible en: http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/datos/pdf/descargar.php?f=../data/Col_Int_No.06/06_docum_Col_Int_o6.pdf].
- Tambs, Lewis y Summer Jr., Gordon (eds.), *"Santa Fe IV, El futuro de las Américas: temas para el nuevo milenio"* [DE disponible en: <http://www.rebellion.org/hemeroteca/imperio/040528santafe.doc>]

EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO



Transforma Vive en movimiento

educacionjesuita.mx

LOYOLA
DEL PACÍFICO

ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

ISIA
Instituto Superior
Intercultural Aquino
Oaxaca-Norte

IBERO

CIUDAD DE MÉXICO • LEÓN • PUEBLA • TIJUANA • TORREÓN

• *Nuestros representantes*

Apizaco, Tlax.

Enrique Cacho
Tel. (241) 417-0193

Ciudad Juárez, Chih.

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

Ciudad Obregón, Son.

Raúl Cervantes
Col. del Valle
Tel. (644) 414-1486

Estado de México

Ma. Teresa y Manuel Prado
Tel. (55) 5251-0728
jmp_mac@hotmail.com

Guadalajara, Jal.

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

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

Sara Gómez

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

Huatusco, Ver.

Carmen González Guzmán
Tel. (273) 734-0219

Jacona, Mich.

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

León, Gto.

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

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

Mérida Yuc.

Samuel Herrera Gómez
sammylove15@yahoo.com.mx/

Mexicali, B.C.

Guillermo Valencia Palomeque
Calle Pípila 417
Col. Independencia
Magisterial. C.P. 2129
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.

Leticia Castillo
19 Sur No. 4129-6
celialety4022@hotmail.com

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.

Victor 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.

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

Revista Latinoamericana de Estudios Educativos



ÍNDICE

Número 1

1er trimestre 2014

Vol. XLIV

EDITORIAL

- Aportes a los "foros de consulta" sobre el modelo educativo de educación básica 5
Fernando Mejía Botero

PARA LA AGENDA EDUCATIVA

- El concepto del Banco Mundial de la participación en el desarrollo
 y la gobernanza de la educación: un análisis de su acercamiento y resultados 13
D. Brent Edwards Jr.

DÍALOGO INFORMADO

- ¿Por qué los bajos resultados del conafe en primaria? Restricciones
 para el buen desempeño del Consejo Nacional de Fomento Educativo 47
Francisco Urrutia de la Torre

PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL SABER

- La integración educativa de las nuevas tecnologías de la información 71
Juan Francisco Remolina Caviedes

CONSTRUCCIÓN CIUDADANA DE LO PÚBLICO

- Los estudiantes inmigrantes: sujetos emergentes del derecho a la educación 93
Martha Josefina Franco García

DE LA HISTORIA PARA EL PRESENTE

- Efectos de películas agresivas sobre la conducta de los niños 133
Roberto Benavides Cavazos

- Revista Latinoamericana de Estudios Educativos 159
 Instructivo para la colaboración

Acequías

AÑO 17 PRIMAVERA 2014
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA TORREÓN

REVISTA DE DIVULGACIÓN
ACADÉMICA Y CULTURAL

63



AFORÍSTICA DE
Gabriel Trujillo Muñoz
Eusebio Ruvalcaba
Gerardo Segura

COMPOSICIÓN DE LUGAR
Vicente Alfonso

ZURCIDO INVISIBLE
(fragmento de novela inédita)
Federico Campbell

ENTREVISTA
Daniel Lomas: poesía desde
la raíz del ser humano

CINE
El largo camino de esta cinefilia
Miguel Báez Durán

HISTORIA
La mano y el instrumento
Sergio Antonio Corona Páez

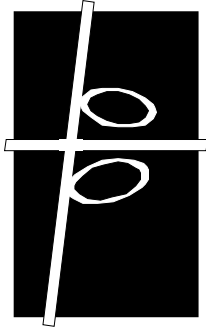
Más cercanos... menos miedo
Leonor Paulina Domínguez

El dragón
Elena Gómez de Valle



Muestra de narrativa del Taller
Literario de la Ibero Torreón

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



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

Prolongación Paseo de la Reforma 880
Lomas 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

• ***Precios 2014***

	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 suscripciones:

Toda correspondencia a: **Juanita Ramírez**, a nuestra dirección

Revista *Xipe totek*

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

Muy estimados suscriptores,
sugerimos la forma de realizar su colaboración:

Suscripciones nacionales:

Depositar directamente a la cuenta
de Héctor Garza Saldívar,
Guadalajara, Serfin (Sucursal La Paz):
60-56168060-7
y enviarnos un *email* con la ficha escaneada,
o llamarnos a nuestro teléfono.

Suscriptores de Guadalajara:

Atención personal en nuestra oficina y teléfonos del ITESO
Horario: lunes a viernes
9:00 a 14:00 horas.

“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 (ATELA) 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: dezas@yahoo.com
 - 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.



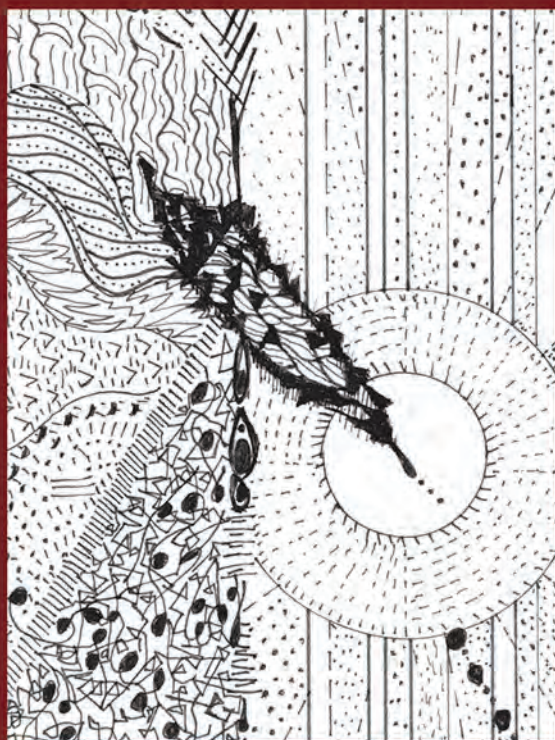
En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (Cfr. Internet). *Xipe totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

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



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

Porque el dios que medita
odia el crecimiento intempestivo
(Hölderlin)



ISSN 1870-2694