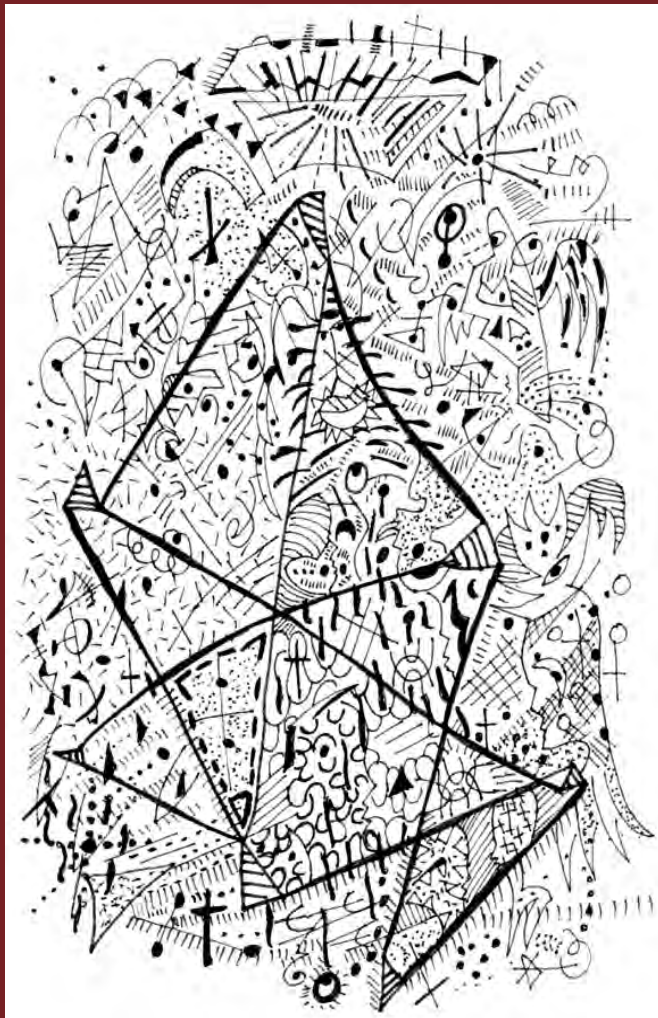


# Xipe tottek

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO  
VOL. XXIII-2 / No. 90 / 30 DE JUNIO DE 2014 / 60 PESOS



**KIERKEGAARD: REFLEXIONES Y VIGENCIA  
DE SU PENSAMIENTO FILOSÓFICO (II)**

---

#### 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 SJ, Jefe del Departamento de Filosofía y Humanidades  
y Director interino de la revista  
Mtro. Sergio Padilla, administración  
Dr. Jorge Manzano (+) SJ, Director fundador de la revista  
Lic. Juana Ramírez, Asistente particular del Director (juanitar@iteso.mx)

---

---

#### CONSEJO ASESOR

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

---

---

#### CONSEJO EDITORIAL

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

---

COORDINACIÓN DE LA REVISTA: Carlos Sánchez

DISEÑO ORIGINAL: Danilo Design

DISEÑO DE PORTADA: Ricardo Romo

ILUSTRACIONES: Alberto Carrasco (aquireciboinformacion@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

---

*Xipe Totek*. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 23, No. 90, Abril–Junio 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 Morán 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 fax + 52 (33) 3134 2975 [www.xipetotekiteso.mx](http://www.xipetotekiteso.mx). Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso Bolaños. 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 en trámite. 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 Junio 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).

# Kipe tottek

Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO (antes ILFC),  
Guadalajara. Vol. XXIII, No. 2. No. de Publicación 90. 30 de Junio de 2014.

● PRESENTACIÓN	90
● KIERKEGAARD	
KIERKEGAARD Y LOS ATEOS / <i>Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (+)</i>	92
SIETE TESIS SOBRE SØREN KIERKEGAARD / <i>Dr. Dalimir Hajko</i>	105
LA SUBJETIVIDAD KIERKEGAARDIANA COMO DESAFÍO EPISTEMOLÓGICO / <i>Dr. Michal Valčo y Dra. Katarína Valčová</i>	113
TEMOR Y TEMBLOR. UNA LECTURA DESDE CERCA / <i>Mtro. Carlos Mongardi Dominicalli</i>	126
● CINE	
NOÉ / <i>Dr. Luis García Orso, SJ</i>	167
● DERECHOS HUMANOS	
SENTENCIAS INCUMPLIDAS. SIMULACIÓN DEL ESTADO A RESOLUCIONES DE LA CORTE INTERAMERICANA. 5ª. PARTE / <i>Dr. David Velasco Yáñez, SJ</i>	171

## ***Presentación***

En continuidad con el tema kierkegaardiano abordado en nuestro número anterior (89), ahora presentamos tres escritos que analizan un tema central en el pensamiento y la vida del filósofo danés: la dimensión de la fe en tensión con la razón filosófica. El número abre con una conferencia que Jorge Manzano, director y fundador de esta revista, dictó en el Congreso Nacional de Filosofía realizado en Toluca durante el mes de octubre de 2011. Con un título sugerente y, en cierta medida provocativo (“Kierkegaard y los ateos”), Manzano considera que aun la condición creyente de Kierkegaard, su ideal de humanización, incluye a los ateos. En un segundo escrito, Dalimir Hajko aborda “siete tesis” kierkegaardianas sobre situaciones y aspiraciones últimas del ser humano (el fin de la vida y la trascendencia divina) así como las tensiones entre el ámbito científico y el filosófico. En tercer lugar se presenta una reflexión de Michal Valčo y Katarína Valčová que, con base en la epistemología de la subjetividad de Kierkegaard (que implica la conciencia propia del amor, de la fe y de las limitaciones humanas), analizan el camino posible para acercarse a la vivencia de la verdad. Este bloque sobre el filósofo danés concluye con la primera parte de un análisis detallado que Carlos Mongardi nos expone sobre una de las obras fundamentales de Kierkegaard en la que “la paradoja de la fe” parece constituir la experiencia más intensa del ser humano: *Temor y temblor*. Dos escritos más cierran este número de la revista *Xipe Totek*: el ojo crítico de Luis García Orso a propósito de una película sobre un personaje bíblico, Noé, y un texto coordinado por David Velasco sobre las falencias del



Estado mexicano a propósito del cumplimiento de resoluciones emitidas por la Corte Interamericana. Agradecemos el interés y apoyo permanente de todos nuestros lectores por la revista *Xipe Totek*, lo cual nos impulsa a continuar con esta labor editorial heredada por Jorge Manzano.

## *Kierkegaard y los ateos'*

DR. JORGE MANZANO VARGAS, SJ (+)\*



**Abstract** Manzano, Jorge, SJ. *Kierkegaard and Atheists*. In this paper presented at the National Philosophy Conference held in Toluca in October of 2011, Dr. Jorge Manzano argues that in Kierkegaard, the notion and ideal of the human being is not limited to Christians or even to believers; it encompasses all people. While Kierkegaard held that the highest of the human ways to exist was the religious life — and the “super” highest took the concrete form of Christianity— atheists also experience anxiety in the face of any free act, and they can also reach the highest form of existing. This is reflected —Manzano contends— in the Danish philosopher’s thought and writings.

**Resumen** Manzano, Jorge, SJ. *Kierkegaard y los ateos*. En esta ponencia presentada en el Congreso Nacional de Filosofía realizado en Toluca durante el mes de octubre de 2011, el Dr. Jorge Manzano considera que en Kierkegaard la noción y el ideal del ser humano no se reduce a los cristianos ni tampoco a los creyentes, sino que contempla a toda persona. Si bien para Kierkegaard el estado más elevado de las maneras humanas de existir es la religiosa —y la “súper” elevada se concretaría en el cristianismo— las personas ateas igualmente experimentan el estado de angustia ante todo acto libre y también pueden avanzar hacia la forma más elevada de existir, lo que se refleja —sostiene Manzano— en el pensamiento y los textos del filósofo danés.

\* Director fundador de la revista *Xipe Totek*, del Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Founding director of the journal *Xipe Totek*, of ITESO’s Department of Philosophy and Humanities.

1. Ponencia en el Congreso Nacional de Filosofía, AFM, Toluca, octubre 2011. Presentation at the National Philosophy Conference, AFM, Toluca, October 2011.

## INTRODUCCIÓN

Entre las innumerables maneras de existir Kierkegaard señala como capitales la estética, la ética y la religiosa. La tercera sería la más elevada, en particular la del cristianismo. Da la impresión de que los ateos no podrían existir de la manera más elevada y que se verían libres de las acometidas kierkegaardianas: de la angustia, del temor y temblor, de la desesperación y del ultimátum. De hecho no es así. El punto no podía escapar a un pensador que sí cree en los seres humanos. Kierkegaard piensa que un ateo puede encontrarse en una encrucijada en que la vida lo invite a dar lo mejor de sí y aún más. A esa manera de existir Kierkegaard no le da *el nombre* de esfera religiosa, seguramente para no ofender al ateo; pero sí la ve en el culmen de la existencia. Inventa terminologías, pero no inventa las realidades humanas. Libros principales pseudónimos: *Temor y temblor*, *Angustia, ¿Culpable o no Culpable?* y *Potscriptum*. Y de los edificantes, *La pecadora*.

### 1. Noción e ideal de ser humano

Varios pseudónimos kierkegaardianos<sup>2</sup> describen por pasos la noción de ser humano: Ante todo y según la noción clásica, el ser humano está constituido por alma y cuerpo en relación (digamos que tiene un aspecto material y un aspecto espiritual). Así nada más, tenemos el yo como soñando, el espíritu como en potencia. Luego, esa relación se relaciona consigo misma; toma conciencia de sí, es autoconciencia; tenemos entonces propiamente el yo, el espíritu. Ese yo se relaciona con los demás, y con *el poder que lo ha puesto*. El ideal de este ser humano es que haya armonía o equilibrio en todas esas relaciones. A cualquier acto que rompa la armonía o equilibrio Kierkegaard le da

2. Joven B, "Equilibrio de estética y de ética en la formación de la personalidad"; Vigilius Haufniensis, *El concepto de angustia*; Anticlímaco, *La enfermedad mortal*.

el nombre de *desesperación*. No conviene al ser humano ninguna desarmonía o desequilibrio. Pensemos en una dama que sólo se interesa por la belleza de su cuerpo, y descuida la belleza interior; o en un profesor que no sale de la biblioteca, y que nunca hace el menor ejercicio físico; o en un atleta que sólo cultiva sus músculos y nunca ha amado. Todos ellos tienen desarmonía entre alma y cuerpo. Otra dama que no se acepta a sí misma, ejemplifica el desequilibrio en la relación misma. Un torturador está en desarmonía con los demás. Y alguien que nunca hace oración está en desarmonía *con el poder que lo ha puesto*. Este ideal de ser humano es el mismo de Sócrates tal como aparece en los diálogos de Platón. Y, no menos interesante, es el mismo ideal de los prehispánicos de nuestro Continente con una variante. Ellos añaden: y armonía *con la Naturaleza*. Parece obvio que si se preguntara a Sócrates, a Platón y a Kierkegaard, estarían ellos de acuerdo; pero en fin, no lo dijeron.

Haré tres observaciones con respecto a nuestro tema. La primera es que cierto tipo de ateos rechazan cualquier alusión a la realidad del espíritu. Sólo que suelen aceptar expresiones referentes a la paz, a la justicia y otras que no son objetos materiales. Esto basta. La segunda es que, en sí misma, la noción de armonía o equilibrio es independiente de la noción de Dios, y es aplicable a cualquier hombre. La tercera, más importante, es que Kierkegaard considerándose cristiano haya dicho que el ideal para un ser humano sea estar en armonía *con el poder que lo ha puesto*, y no haya dicho *con Dios*. Pienso que en este punto de la noción e ideal del ser humano Kierkegaard no quiso reducirse a los cristianos ni a los creyentes en general, sino que se dirigió a todo ser humano.

## **2. La angustia y el pecado original. Alcance del tratamiento**

Vigilius Haufniensis es el pseudónimo de *El concepto de angustia*. El subtítulo que le da es “una reflexión simple, de carácter psicológico en torno al problema dogmático del pecado original”; y aclara que esa reflexión está orientada a lo dogmático (teológico) pero que en sí misma

no es de tipo dogmático sino psicológica. En esto insiste varias veces, y termina su libro diciendo que termina su investigación precisamente en el punto en que comenzara, pues lo que sigue pasa a ser objeto de la dogmática, y que la psicología termina aquí. El tratamiento minucioso del tema es suficientemente claro; y queda obvio que el autor habla de la angustia como de un fenómeno *universal*, esto es, común a todo ser humano, y no sólo de los creyentes.

A lo que vengo de decir pudiera oponerse que Vigilus usa como base el relato bíblico del pecado original, de manera que los aludidos serían judíos, cristianos y musulmanes. En realidad quiere ser universal, pero explica que el fenómeno de la angustia se ve muy claro en el caso de Adán; y de ahí se verá claro en el caso de los seres humanos posteriores. Para tocar fondo conviene notar el concepto de caída según Vigilus, para quien la inocencia es ignorancia. Pero ¿cómo se pierde? Hay quienes explican la caída por la prohibición divina, como si esta prohibición despertara la concupiscencia. Sólo que así se enerva el salto cualitativo, pues en lugar de salto se introduce algo sucesivo, al estilo hegeliano. La ciencia que puede explicar algo es la psicología; pero puede explicar únicamente los preliminares al salto, y no el salto mismo, cosa que ninguna ciencia puede explicar, salvo la ética —que no lo logra sino presuponiendo la dogmática. La explicación psicológica explica la culpa tanto de Adán como del hombre posterior, pero la explicación se detiene en los preliminares, en la frontera de la culpa, y no explica la culpa misma.<sup>3</sup>

La explicación consistiría en atribuir una causa al acto libre; generalmente una causa eficiente; el libre albedrío quedaría entonces negado. A lo largo de la historia ha habido varias instancias, especialmente en filosofía, sociología y psicología que exigen esa causa eficiente del acto libre; piensan que si no hay explicación eficiente, el acto libre equivaldría a la aparición inexplicable de algo nuevo. Vigilus va contra todas

3. *El concepto de angustia*, por ejemplo al final del libro.

esas instancias; su libro es un cántico al libre albedrío humano y, en el fondo, a la libertad. En su análisis psicológico hace ver que el estado psicológico inmediatamente anterior a la caída es la angustia. De manera que la angustia es el signo de que el ser humano tiene libre albedrío. Si alguien mató a otro de un disparo, y retrocedemos al instante infinitamente anterior a la decisión de disparar, vemos que el asesino experimenta la angustia; la pistola no se angustia. Y es que la pistola no tiene libre albedrío; el asesino sí. ¿Cómo se origina la angustia? Vigilius da una respuesta sorprendente: “La nada engendra la angustia”.<sup>4</sup> Comienza Vigilius con el caso de Adán; continúa con los demás seres humanos, sean creyentes o no. Y va explicando para cada caso en qué consiste esa *nada*, que desde luego, para usar la terminología clásica, es una nada relativa, no la nada absoluta.

Caemos en la cuenta de algo importante. Que si bien el análisis comienza con el pecado de Adán y luego con los pecados de los hombres subsiguientes, en realidad se vive la angustia ante todo acto libre, sea pecado o no. El mismo Abraham experimentó la angustia<sup>5</sup> antes del acto que lo convirtió en padre de los creyentes. El estudio de Vigilius se aplica a todo ser humano, sea creyente o no. Podría objetarse: ¿Por qué entonces usa el relato bíblico del Génesis? Respondo que Vigilius usa el relato bíblico no como fuente de argumentación sino sólo como la trama en que va entretejiendo su descripción psicológica. Vigilius mismo responde: “Me atuve al relato bíblico haciendo venir de fuera la voz de la prohibición y del castigo. Esto molesta a más de uno; pero la dificultad hace sonreír, pues la inocencia puede hablar. Se puede suponer que Adán se habló a sí mismo”.<sup>6</sup>

En otras palabras, es posible que el pensador ateo se niegue a dar validez alguna al Génesis. Pero ese pensador sabe que ese libro existe, y

4. El concepto de la angustia, I, 5.

5. *Temor y temblor*. Ver la efusión preliminar a los Tres Problemas.

6. *El concepto de la angustia*, I, 5.

que el contenido lo escribieron manos humanas (cosa que sabe también el creyente); y nada de lo humano le es ajeno.

### 3. El estadio más elevado

Los pseudónimos de Kierkegaard presentan diversos estadios de la vida, esto es diversas maneras de existir. ¿Cuántas maneras de existir tienen los seres humanos? Tantas, cuantos seres humanos hay. Pero Kierkegaard, bajo sus pseudónimos, los agrupa en tres principales: la estética, la ética y la religiosa, en torno a las cuales vienen mencionadas otras varias. Aparece que la manera más elevada de existir es la del estadio religioso, y la súper elevada se da dentro del cristianismo. Nos podemos preguntar si de este estadio más elevado quedan entonces excluidos los creyentes no cristianos y sobre todo los ateos. Mi respuesta es que no. Los creyentes de todas las religiones quedan incluidos bajo el nombre de Religioso A.<sup>7</sup> Los ateos quedan incluidos en las cálidas páginas de varios pseudónimos. Hago a continuación las referencias del caso.

#### 3.1 El estadio religioso

Consiste en una relación absoluta con el Absoluto, tan absoluta que se sitúa por encima de la ética; tan absoluta que se realiza por encima de la comunidad. Se caracteriza por un movimiento doble: la renuncia infinita a lo que es la substancia de la vida de uno, con la certeza de recuperarlo en virtud de esa misma renuncia. Lo ejemplifica el caso de Abraham, que decide sacrificar a su hijo con la certeza de recuperarlo. Son dos movimientos diversos: Primero, la renuncia infinita (infinito en el sentido de totalidad, se trata de sacrificar a su hijo). Si uno se queda aquí, no por ello entra en el estadio religioso, sino que a

7. *Postscriptum*, 2ª parte, sección 2, IV, Lo patético.

lo sumo será un héroe trágico, que es el caso de Agamemnon, de Bruto y de Jefe. Segundo, en el mismo primer movimiento, la certeza de la recuperación, lo cual es, o parece absurdo. Es como si Abraham por el hecho de matar a Isaac le devolviera la vida. Tal es la fe como la presentan los pseudónimos, en especial Juan del Silencio,<sup>8</sup> la fe en virtud del absurdo. Tal es el estadio más elevado de existencia.

### 3.2 Lo demoníaco

Con las premisas mencionadas parece imposible que los que no pertenecen al grupo de creyentes judeo cristianos accedan al estadio más elevado; y mucho menos los ateos. Esta presentación tiene por objetivo mostrar que ellos, en la mente y escritos de Kierkegaard pueden acceder a esta forma más elevada de existir. Kierkegaard quiso dirigirse a todo ser humano. Para mostrarlo presento la compleja noción kierkegardiana de lo demoníaco.

Primer sentido: Lo demoníaco alude al diablo tal como aparece en la Biblia (con lectura fundamentalista). Es el mismo sentido de los llamados posesos (igualmente en la Biblia con lectura fundamentalista). Kierkegaard, como Vigilius Haufniensis, usa este sentido.<sup>9</sup> Pero no sólo.

Segundo sentido: Lo demoníaco aparece no como fenómenos espectaculares sino como estados psicológicos que parecen comunes y corrientes, algunos muy sutiles, otros muy dialécticos: sensibilidad exagerada, irritabilidad extrema, tensión nerviosa, histerismo, hipcondría, que muestran la pérdida psicósomática de la libertad. En otra serie de casos se muestra la pérdida pneumática de la libertad: indolencia que deja la reflexión para otro día; curiosidad que es nada más curiosidad; inhonesto autoengaño; molición feminoide que pone su esperanza en otros; despreocupación activa; activismo estúpido. Vigilius

8. Es el tema del libro *Temor y temblor*.

9. En *El concepto de Angustia*, IV, 2.

piensa que la certeza e interioridad, que sólo se dan en la acción, son las que deciden si un individuo está endemoniado. A la arbitrariedad, voluntarismo, burla de la religión, contra lo que se suele opinar no le falta contenido sino certeza, exactamente como a la superstición, servilismo y beatería. Este sentido de lo demoníaco aparece igualmente en la incredulidad y en la superstición, en la hipocresía y en el escándalo, en el orgullo y en la cobardía. No es imposible que un hombre rígidamente ortodoxo pueda estar endemoniado. Sabe todo, hasta los últimos pormenores, pero se angustia cuando oye algo que no es literalmente idéntico. Se parece al especulativo que inventó una prueba de la inmortalidad, pero que muriéndose no pudo mostrar el argumento, pues no tenía sus apuntes. A los dos les falta la certeza.<sup>10</sup> A esos casos un ateo no los calificaría de demoníacos, pero sí de situaciones negativas.

Tercer sentido: Lo demoníaco es *el mal espíritu* del que hablan algunos autores espirituales como Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales*. Aquí lo demoníaco no se manifiesta ni como los fenómenos espectaculares ni como los trastornos de comportamiento que acabo de mencionar, sino aun haciendo el bien como decisiones equivocadas por las artimañas de ese mal espíritu.<sup>11</sup> El buen espíritu quiere mi bien; el mal espíritu mi mal, y los dos se entrometen en mis pensamientos y discernimientos sobre una decisión mía. Se entrometen: esto es no es que se oigan voces raras sino que se trata de mis propios pensamientos y discernimientos.<sup>12</sup> Esto aparece en el estudio que hace el Hermano Taciturno sobre el joven del Diario: El joven, con la intensa pasión del arrepentimiento ve espantos inexistentes. Esto es lo bueno y excepcional en él; pero también lo demoníaco, que no viene a descansar, a reposarse en su última decisión religiosa, sino que se mantiene siempre

10. En *El concepto de Angustia*, IV, 2, II.

11. No trato aquí la pregunta de si ese mal espíritu es sólo una componente del ser humano, o un ser totalmente diverso del ser humano.

12. Cfr. Jorge Manzano. "Kierkegaard y las mociones de los espíritus". Revista *Xipe Totek*, Vol. I, 2, 1992.

en tensión. Que se mantenga fluctuante o en suspenso es una expresión apasionada de su simpatía por ella, pero también es lo demoníaco.<sup>13</sup>

El seguir preocupándose por ella muestra que en el fondo no ha hecho bien el movimiento de la renuncia infinita. Ésta es la treta del mal espíritu. Éste no comete el error de sugerirle que robe o que asesine; el mal espíritu quedaría fácilmente vencido. Así que atrae al joven con algo bueno, pero que en el fondo es una trampa. El que trate de hacer algo bueno lo salva de caer de plano en la maldad demoníaca, aunque no por ello es ya religioso (esto es, en lenguaje espiritual clásico, que es víctima de las artimañas del mal espíritu). Cayó en la trampa de hacerse dialéctico, esto es que su vida se convierte en un vaivén dando pasos hacia adelante y hacia atrás. Podría salir del atascadero; y si no lo hace, continuaría en lo demoníaco.<sup>14</sup> No es lo dialéctico lo que hace demoníaco a un hombre, sino el quedarse atrapado ahí.<sup>15</sup> Le faltó elasticidad para dar el salto a lo religioso, y encalló en lo demoníaco.

Estos fenómenos interiores también pueden darse, como es obvio, entre los ateos. Pensemos en algún ateo que ha dedicado su vida a defender los derechos humanos o a luchar por la justicia. Ciertamente se encontrará ante decisiones difíciles de tomar, las dos buenas; una ciertamente buena, la otra aparentemente buena en cuanto opuesta a la otra. Los vaivenes interiores pueden agotar su energía.

Un ejemplo de lo demoníaco en el mal es el Modista de “In Vino Veritas”,<sup>16</sup> definido por el pseudónimo Juan Clímaco: desesperación demoníaca en la pasión.<sup>17</sup>

Cuarto sentido: Es el *δαίμων* de varias culturas especialmente la griega. No es el diablo judeo cristiano. *δαίμων* significa “brillante”, y es un

13. “¿Culpable? ¿No culpable?” en *Carta al Lector, I, El Malentendido*.

14. Recordemos: víctima de las mociones del mal espíritu.

15. *Ibid*, 5º. Que la vida se reduzca a un vaivén o movimiento pendular del cual no se sale, es una de las trampas usuales del mal espíritu, y que da también en la etapa estética. Esto fue lo que pasó a las tres damas de “Rastros de Sombras”.

16. Primera parte de *Estadios en el camino de la Vida*.

17. Post 1, 191.

intermediario entre los dioses y los hombres. Sócrates tiene su *δαίμων*. Y en el *symposium* aparece Eros como *δαίμων*. Es de tipo muy positivo. Eros como *δαίμων* es capaz de elevarse a la más alta trascendencia. En este sentido especial, lo demoníaco se presenta como *un ideal por el cual vale la pena vivir y morir*.<sup>18</sup>

Toda espontaneidad es superior a la reflexión finita. Sólo la reflexión infinita es superior a la espontaneidad. Con la reflexión infinita, la espontaneidad se relaciona consigo misma en la Idea. Esta expresión *en la Idea* designa, en el sentido más amplio, una relación con Dios, en que pueden darse muchas variantes.<sup>19</sup>

Digamos que en general quien consagra su vida al gran Ideal puede llamarse demoníaco. Si ese gran Ideal es Dios tenemos la denominación técnica de estadio religioso; si no es Dios tenemos el estadio demoníaco, en este excelente cuarto sentido de la palabra. Las dos maneras de existir son las más elevadas. Al segundo no lo llamamos religioso para no molestar al ateo, pero también él está en la cumbre de la existencia.

Lo muestra un aspecto de la vida más elevada: *lo patético*, una expresión existencial que se expresa por la transformación de la vida del individuo. Aparece cuando la idea (o Fin absoluto) es creadora, cuando transforma la vida del individuo.<sup>20</sup> Lo ilustra la narración sobre Inés y el tritón, que llega a encontrarse en una cima dialéctica. 1) Si el tritón permanece oculto y se entrega a todos los suplicios de los remordimientos, deviene un demonio, y como tal es aniquilado (lo demoníaco toma el control, no se cree que Dios ha perdonado; el remordimiento, que debería ser liberador, esclaviza; y lo eterno en él queda sólo como protesta, en la que el tritón se aniquila). 2) Si queda oculto, y deja de hacerse el listo para salvar a Inés, rompe con lo demoníaco

18. En 1935 Dinamarca puso la piedra de Kierkegaard en Gilleleje, frente al mar, al norte de la isla donde está Copenhague. Sobre la piedra grabaron estas palabras, las puestas en cursivas. De hecho aparecen en el diario de Kierkegaard, 1 de agosto 1835, escritas precisamente en Gilleleje.

19. "¿Culpable? ¿No culpable?" en Carta al Lector, I.

20. *Postscriptum*, 2ª parte, sección 2, IV, A, al principio.

y se retira a la soledad. Encuentra la paz, pero está perdido para este mundo. 3) Si se manifiesta, y se deja salvar por Inés, es el hombre más grande que se pueda imaginar. Será de Inés sólo cuando haya hecho su doble movimiento: arrepentimiento y el movimiento en fuerza del absurdo. Para hacer estos movimientos es menester pasión. Abraham y el tritón se parecen en que ganan la realidad en fuerza de lo absurdo.<sup>21</sup>

La existencia espiritual no es fácil: se encuentra uno siempre en altamar; bajo uno hay 70 mil brazadas de agua; se le pide a uno la renuncia a la substancia de su vida, y dar el salto sobre un océano tempestuoso, con la seguridad, en virtud del absurdo, de la recuperación.<sup>22</sup>

¡Un hombre religioso es siempre feliz! Es la palabra más desalentadora, y al mismo tiempo la más magnánima que se haya dicho.<sup>23</sup>

Supongamos un hombre que para nada cree en lo que otros entienden por Dios, pero ha consagrado su vida, cuanto es y cuanto tiene, a la defensa de los derechos humanos. Ciertamente se encontrará con esta problemática.

### 3.3 Libertad, necesidad, culpa

Dice Vigilius que a *la libertad* se suele oponer *la necesidad*, Él piensa más bien que

[...] lo contrario de la libertad es *la culpa*. Por no tener esto en cuenta, se confunde la libertad con algo que es muy diferente: con la fuerza. Como la libertad teme la culpa, su temor no es de reconocerse cul-

21. *Temor y temblor*, Tercer problema.

22. "¿Culpable? ¿No culpable?" en Carta al Lector, III.

23. "¿Culpable? ¿No culpable?" en Carta al Lector, V, apéndice.

pable, si lo es, sino de hacerse culpable. La relación de la libertad a la culpa es la angustia, porque libertad y culpa siguen siendo posibles.<sup>24</sup>

Añado aquí una nota de interés: *la noción de pecado* incluye el ser plenamente consciente, y que la acción se realiza ante Dios. Esta noción parece típica del cristianismo. Pero muy anterior es *la noción de culpa*, que ya tenían los griegos, en cuyo trasfondo está *la noción de responsabilidad*. Para un confesor católico actual Edipo no fue pecador; para los griegos Edipo fue culpable en cuanto fue responsable de sus actos. El parangón parece obvio. Un ateo no tendrá la noción de pecado pero sí tiene la noción de responsabilidad.

Cierro aquí el tema. Podría ampliarse con otros puntos en que claramente se ve que Kierkegaard se dirige no sólo a los creyentes sino a todo ser humano. Tal sería el caso, mero ejemplo, de la certeza e interioridad.<sup>25</sup> Pero en la presente meditación me reduje a los puntos en que se manejan datos propios del cristianismo.

#### 4. Conclusión

En los diversos apartados que expuse aparece claro que Kierkegaard no se dirigió exclusivamente a los creyentes cristianos sino también a los creyentes de otras religiones e igualmente a los no creyentes: Noción e ideal de ser humano; la angustia previa al acto libre; el estadio demoníaco (buen sentido) del Ideal; en el acento sobre la responsabilidad del acto propio. Termino con un texto elocuente:

Quando se busca la verdad de manera objetiva, el sujeto estará en la verdad cuando eso con que se relaciona es la verdad. En cambio, cuando subjetivamente se busca la verdad, se reflexiona subjetiva-

24. El concepto de angustia, III, 3.

25. *Ibid*, IV, 2 c.

mente sobre la relación del individuo; si el cómo de esta relación está en la verdad, sólo entonces el sujeto estará en la verdad, aunque se relacione con lo no verdadero. (Tratamos aquí de la verdad esencial). Supongamos un hombre que vive en un país cristiano, y que va a la casa del Dios verdadero, y que ora, pero no de veras; y un segundo hombre, que vive en el paganismo, pero que ora con toda la pasión del infinito, aunque no tenga delante de sí sino a un ídolo. ¿Quién es más verdadero? ¿Dónde hay más verdad? El segundo adora a Dios en verdad aunque esté delante de un ídolo. El primero adora al verdadero Dios, pero no en verdad, y entonces está adorando a un ídolo.<sup>26</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Hohlenberg, Johannes. *Søren Kierkegaard* (biografía), Hågerup, København, 1940.
- Kierkegaard, Søren. *Obras completas en danés*, editorial *Samlede Værker* (SV), segunda edición, preparada por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg y H. O. Lange, editorial Gyldendalske, Copenhague.
- Manzano, Jorge. “Kierkegaard y las mociones de los espíritus”. Revista *Xipe Totek*, Vol. I, 2, 1992.

26. *Postscriptum*, 2ª parte, sección 2, II.

## ***Siete tesis sobre Søren Kierkegaard'***

DR. DALIMIR HAJKO\*

**Abstract** Hajko, Dalimir. *Seven Theses on Søren Kierkegaard*.

Hajko's theses shows us some of the fundamental aspects of Kierkegaard's thought from a contemporary perspective: the existentialist questioning, the relation between philosophy and science, the issue of the divinity, the issue of death, the relation between philosophy and art, Kierkegaard's reception in India, and the recovery of the individual as the basis of ethics.



**Resumen** Hajko, Dalimir. *Siete tesis sobre Søren Kierkegaard*. A través de sus tesis, este texto de Hajko nos muestra, desde una perspectiva contemporánea, algunos de los aspectos fundamentales del pensamiento de Kierkegaard: el cuestionamiento existencialista, la relación filosofía-ciencia, la pregunta por la divinidad, la pregunta por la muerte, la relación filosofía-arte, la recepción de Kierkegaard en la India y la recuperación del individuo como base para la ética.

\* Profesor del Departamento de Culturología, Universidad Constantino el Filósofo en Nitra, República de Eslovaquia. *E-mail*: dhajko@ukf.sk

1. Título original: "Seven Theses on Søren Kierkegaard". Traducción de Demetrio Zavala Scherer. Original title: "Seven Theses on Søren Kierkegaard". Translation by Demetrio Zavala Scherer

En particular, Søren Kierkegaard fue un pensador religioso. Analizó las profundidades de la psique humana, especialmente su creencia en Dios en relación con sus atributos y esencia, empleando un sofisticado acercamiento psicológico.

Esta fe personal creó una base elemental para la mayoría de las reflexiones de Kierkegaard acerca de los seres humanos.

1.

Søren Kierkegaard reemplazó el concepto de *ser* con el de creencia en la *existencia*. Las abstractas estructuras racionalistas fueron reemplazadas por las condiciones concretas de la realidad externa. No sólo alcanzó reconocimiento general como uno de los fundadores de la filosofía existencialista, sino que también insertó su importante contribución en la historia del pensamiento teológico —principalmente protestante— europeo.

En la opinión de Søren Kierkegaard todo predicador religioso o catedrático de teología está obligado a hablar también de una cristiandad que hace enormes exigencias a los seres humanos.

Esto no sólo resulta en regocijo, sino también en sufrimiento. El discípulo cristiano debe enfrentar la ingratitud, el desprecio y la persecución. Generalmente, los predicadores oficiales o los catedráticos universitarios no experimentan esta realidad. Søren Kierkegaard transformó las exigencias y consecuencias de la religión en un encuentro cara a cara con Dios, el cual resulta en una conciencia del pecado y la culpa que no permite al individuo progresar de los horrores de la fatal soledad al nivel del cuestionamiento religioso.

Casi podría decirse que su entendimiento transformó al existencialismo en una filosofía del pecado original; sus sucesores en esa línea de pensamiento han modificado este acercamiento al problema cardinal de la filosofía existencialista hasta hacerlo adquirir la forma de

un drama general de la existencia humana y han tratado de resolverlo mediante el uso de una terminología secular.

2.

Søren Kierkegaard formuló un nuevo tipo de visión del mundo. La moderación y la pedantería científico-positivista de la visión del mundo liberal fueron remplazadas por un énfasis más claro, haciendo posible que el individuo dejase atrás la negligencia anarquista y la estéticamente sobrecargada decadencia humanista para declarar abiertamente el poder del espíritu, de la moralidad genuina y auténtica y de la adoración, así como para desarrollar una capacidad radical para la acción.

Kierkegaard trató de formular el ideal de una fe dentro de la cual los viejos sueños humanos puedan realizarse; ideas sobre el camino hacia Dios y sobre cómo evitar la especulación sobre la propia misión humana. Este ideal estaba acompañado por la convicción acerca de la responsabilidad humana del individuo frente a Dios.

Søren Kierkegaard reaccionó en contra del asunto, entonces en boga, de la relación entre la teología protestante y la ciencia, que no condujo sino a conflictos y controversias, para adoptar el campo de la ética caracterizado por las intenciones radicalistas y orientadas por la religión que no admiten ninguna concesión. Søren Kierkegaard no aceptó en ninguna proporción cualquiera de las virtudes relativas del liberalismo relacionadas con la vida religiosa en su país.

Søren Kierkegaard rechazó el protestantismo liberal que caracterizó el periodo en que Kierkegaard vivió y que contenía el germen del posterior pensamiento “cultural” protestante. El más grande teólogo protestante del siglo XX, Karl Barth (1886–1968) —un teólogo suizo reformado— adoptó este rechazo junto con sus estudiantes y seguidores, tomando como base los así llamados principios de la teología dialéctica.

Kierkegaard se rehusó a probar “objetivamente” la verdad del cristianismo por medio de la “evidencia” científica, es decir, a probar la

historicidad de Cristo. Kierkegaard, quien a lo largo de toda su vida entabló un conflicto con el institucionalismo religioso, afirmó que el hombre era capaz de buscar a Dios incluso sin la ayuda de, o la participación en, la iglesia institucionalizada. Sin embargo, hay aquí una pregunta legítima: ¿fue precisamente el protestantismo liberal lo que creó un suelo apropiado y fértil para el desarrollo de las geniales y un poco excéntricas opiniones del pensador o fue sólo el ambiente espiritual que se convirtió en un acelerador eficiente del desarrollo de dichas ideas?

¿Es incluso pensable que en muchos de los países europeos de la primera mitad del siglo XIX que la opinión pública y los representantes de la iglesia oficial tolerasen en la práctica ataques tan crudos, tan irónicos y tan rígidos dirigidos hacia la acción radical esencial en cualquier sociedad dada?

3.

Siempre y en principio, la subjetividad kierkegaardiana se opone a la objetividad, las cualidades personales a la autoridad, la interioridad a la exterioridad.

A pesar de que Dios es una paradoja (Kierkegaard enfatizó persistentemente la inacabable y siempre mal entendida por la razón humana diferencia entre el hombre y Dios), Él es en su esencia amor.

Una relación con Dios implica una verdadera identificación amorosa con los demás seres humanos.

4.

Según Kierkegaard —como se muestra en su discurso sobre la muerte— somos absolutamente incapaces de explicar la muerte. La muerte misma no transforma la vida; la vida ni siquiera desaparece gracias a ella.

En el mejor de los casos, nuestra vida puede ser influenciada por el *entendimiento* de la muerte y su importancia para el hombre, no por la

muerte misma. La muerte es inexplicable y no puede ser aprehendida racionalmente. Contradice la vida, pero al mismo tiempo la confirma. El momento en que queramos comenzar a explicar la muerte a partir de categorías filosóficas, confinarla a estructuras racionales, rápidamente nos percataremos de nuestra impotencia al respecto.

La definición de la muerte no puede inventarse, la muerte no puede ser nombrada, ni sus atributos, definidos. Es inidentificable. La muerte es una paradoja y en cierto —paradójico— sentido podríamos incluso compararla con la vida —especialmente con la “vida religiosa” que Søren Kierkegaard también veía como una “gran paradoja”.

La metodología de la comprensión de la vida es similar a la de la comprensión de la muerte. Es la propia paradoja lo que no puede borrarse de los márgenes de la existencia humana, no puede removerse, destruirse ni apaciguarse. Kierkegaard nos persuade de que la muerte es inexplicable e inexpressable.

No obstante, con su propio sentido del absurdo y de la paradoja, al mismo tiempo enfatiza que el hecho mismo de que no se pueda dar cuenta de ella exige una explicación apropiada. Por lo tanto, si podemos explicar la infabilidad de la muerte, entonces seremos capaces de entender la muerte como realmente inexplicable. Pero —y éste es el punto clave al interior de las reflexiones de Kierkegaard sobre la muerte— la cuestión es aún más compleja: el núcleo del problema yace en el hecho de que la explicación requerida no proviene ni puede provenir de la muerte misma, sino que sólo puede provenir exclusivamente del individuo, quien ha sido tocado personalmente por el problema, precisamente en su intento por explicarlo.

5.

El discurso literario acompaña la relación de Kierkegaard con la obra de arte. Para Kierkegaard la obra de arte es siempre el resultado de la acción, pero también desafía a la acción. El poeta crea su obra y la obra crea al poeta. La “subjetividad” kierkegaardiana sobrevive

porque está dirigida hacia la objetividad y sus acercamientos son progresivos, pero siempre se mantiene subjetiva.

Esto crea la base para la paradoja de la vida, la cual no puede ser confinada dentro de los límites de la religión institucionalizada. Esta paradoja puede ser revelada por el escritor, así como por el filósofo; por el poeta, así como por el pensador. Basándose en esta concepción irónica de la visión del mundo, Søren Kierkegaard construyó su idea acerca de la poesía perfecta, de una obra literaria ideal cuya existencia misma, sin embargo, nos persuade a propósito de su realidad y, consecuentemente, nos habla principalmente acerca de obras literarias y los principios estéticos que éstas siguen. La paradoja y la ironía están en sus cimientos y en sus bases, de manera que al final la imagen de una obra literaria se descubre, formando una unidad existencial del todo con las cosas individuales. La existencia es una paradoja que no somos capaces de explicar mediante la razón.

Es necesaria para ser vivida activamente, para poder experimentar la propia existencia y para, en los momentos importantes, decidir a favor de una acción positiva. Las reacciones de los autores y teóricos literarios a la obra de Kierkegaard y su mensaje filosófico, directa o indirectamente relacionado con la literatura en general y con el entendimiento de la poesía en particular, fueron numerosas y siguen siendo pertinentes hoy en día. En su concepción general, así como en detalle, sigue siendo impactante.

6.

Gran parte de la discusión filosófica oriental de las décadas recientes en la India se ha consagrado a la reflexión sobre las enseñanzas de Kierkegaard. Las opiniones de Søren Kierkegaard son vistas positivamente, especialmente en el contexto de las Upanishades, el Vedanta y el neovedantismo, pero también en el contexto del budismo theravada en sus etapas tempranas de desarrollo.

En el ambiente filosófico de la India del siglo XX Søren Kierkegaard es uno de aquellos pensadores occidentales que más pudieron haber influenciado la orientación filosófica india y que contribuyeron a la autoconciencia en sus relaciones globales. No sólo la aportación concerniente a algunas características del parentesco de los sistemas filosóficos, sino también la relativa accesibilidad de los textos de Kierkegaard, cuando han sido traducidos al inglés de manera legible, han contribuido a esto.

El hecho de que los pensamientos de Søren Kierkegaard encontrarán un eco en un ambiente cultural totalmente distinto de manera tan significativa es testimonio de su importancia global y de su relevancia universal, que traspasan las fronteras de culturas y civilizaciones.

7.

La visión de Søren Kierkegaard acerca de los problemas de la sociedad y la era en que vivió tiene una evidente continuación ética. Las nociones del discurso sociológico son nociones como la del público visto como una negación de la individualidad y de la auténtica existencia humana. Así, el público amorfo representa al individuo anónimo.

La actitud hacia el mundo en general es la base de la expresión de nuestra relación con los otros: se caracteriza ya sea por la charla o el silencio, resulta en una etapa revolucionaria de desarrollo, una etapa apasionada o desapasionada. El acercamiento de Søren Kierkegaard a estos problemas evitó el reconocimiento de cualquier posible concesión en cuanto a las cuestiones de la vida pública.

La vida interior del individuo sigue siendo decisiva, así como la base de las actitudes y acciones en relación con la sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Hajko, Dalimir. (2011). *Vrúcnosť a čin alebo Kierkegaardovské meditácie*. Bratislava: Hajko & Hajková, 2011. – 136 s. – ISBN 978-80-88700-78-4.
- Hajko, Dalimir. (2001). *Filozofické návraty a vízie. Z dejín filozofického myslenia na Slovensku v 19. storočí*. Bratislava: Iris, 2001. – 98 s. – ISBN 80-89018-24-6.
- Králík, Roman. (2013). *Kierkegaardův Abrahám: Kierkegaardova interpretace víry*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013. –180 s. – ISBN 978-961-6894-30-2.
- Králík, Roman. (2013). *Kierkegaardovy výzvy pro jednotlivce v Čistotě srdce aneb chtít jen jedno*. En: Nová oikomenie vztahů. Jakub Marek, Primož Repar, Roman Králík Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2013. – 184 s. – ISBN 978-961-6894-26-5, s. 85-128.

## ***La subjetividad kierkegaardiana como desafío epistemológico'***

DR. MICHAL VALČO Y DRA. KATARÍNA VALČOVÁ\*



**Abstract** Valčo Michal and Valčová Katarína. *Kierkegaard's Subjectivity as an Epistemological Challenge*. Kierkegaard rejects the modern concept of objective knowledge and prefers to focus on subjectivity, defined as “introspection” and “passion,” in order to determine what could be called “relevant” or “existential” truth. Truth must therefore be understood as an objective uncertainty appropriated passionately by the self's reflective inner experience of love and faith. Kierkegaard's epistemological priority implies that a person should first discover the truth about morality and life, in order to try to live that truth. The prideful quest for objectivity with no recognition of human limitations or subjectivity in the process has led to a dead end that smells of manipulation, the loss of human dignity and ultimately, nihilism. Understanding the limits of reason will help us to avoid the trap of “scientism”.

**Resumen** Valčo, Michal y Valčová, Katarína. *La subjetividad kierkegaardiana como desafío epistemológico*. Kierkegaard rechaza el concepto moderno de conocimiento objetivo para enfocarse, en cambio, en la subjetividad, definida como “introspección” y “pasión” para determinar aquello que podría designarse como verdad “relevante” o “existencial”. La verdad debe entenderse, por lo tanto, como una incertidumbre objetiva apropiada apasionadamente por la experiencia reflexiva interior del amor y la fe del propio yo. Dicha primacía kierkegaardiana de la epistemología implica que uno debe descubrir en primer lugar la verdad acerca de la moralidad y la vida, para así tratar de vivir esa verdad. La búsqueda orgullosa de la objetividad sin el reconocimiento de las limitaciones humanas y de la subjetividad en el proceso ha resultado en un callejón sin salida que desprende el hedor de la manipulación, la pérdida de la dignidad humana y, finalmente, del nihilismo. Entender los límites de la razón nos ayudará a evitar la trampa del “cientificismo”.

\* Profesores del Departamento de Estudios Religiosos, Facultad de Humanidades, Universidad de Žilina, Eslovaquia. E-mails: valcovci@gmail.com; katarina.valcova@gmail.com

1. Título original: “Kierkegaard's Subjectivity as an Epistemological Challenge”. Traducción de Demetrio Zavala Scherer. Original title: “Kierkegaard's Subjectivity as an Epistemological Challenge”. Translation by Demetrio Zavala Scherer.

## INTRODUCCIÓN

Kierkegaard no acepta los conceptos modernos típicos de moral y conocimiento religioso, en los que los filósofos se centran en la justificación objetiva (evidencia) de nuestras creencias. Hoy en día seguimos viendo el uso de este fútil énfasis en contra de la creciente amenaza del nihilismo y el relativismo moral. Sin embargo, el recurso de invocar cada vez más apoyo intelectual y racional para cualesquiera principios éticos que deseemos promover no está funcionando y no va a funcionar. De forma similar, tendemos a pensar que es la carencia de evidencia objetiva lo que causa el declive de la fe religiosa, ya sea individual o colectivamente. Según Evans, Kierkegaard presenta aquí un penetrante desafío:

El que nuestra aprehensión del conocimiento moral sea menos segura podría deberse a que nos hemos vuelto menos morales. El que la fe religiosa haya entrado en declive no se debe a que ahora seamos más racionales y demandemos más evidencia que las personas de tiempos pasados, sino a que carecemos de las capacidades imaginativas y emocionales para comprender el poder de las creencias religiosas.<sup>2</sup>

No es la evidencia en sí misma, sino más bien el carácter del cognoscente lo que debe someterse primeramente al escrutinio. Sin embargo, esto es difícil de promover porque los humanos prefieren la posición de “observadores desapegados” (o de supuestos “científicos objetivos”) que la de “observadores participantes” quienes, a través de sus propias actitudes y acciones, influyen el propio proceso del conocimiento y, por lo tanto, el resultado de su escrutinio. Søren Kierkegaard sirve

2. S. Evans, “Why Kierkegaard Still Matters – and Matters to Me”, en: Marc Alan Jolley y Edmon L. Rowell (eds.), *Why Kierkegaard Matters: A Festschrift in Honor of Robert L. Perkins*, Macon, Mercer University Press, 2010, p. 26.

de inspiración y como valioso recurso para enfrentar los desafíos intrincadamente relacionados de la ética personal y la epistemología.

## 1. El carácter del cognoscente y el Principio de “la verdad es subjetividad”

La afirmación kierkegaardiana de que “la verdad es subjetividad”<sup>3</sup> puede significar muchas cosas distintas.<sup>4</sup> Kierkegaard sospecha fuertemente del enfoque unilateral en la reflexión objetiva pues ésta lleva a la indiferencia existencial (la pérdida del sujeto y la subjetividad). En su *Post-Scriptum no científico y definitivo* argumenta que

[...] el camino de la reflexión objetiva convierte al individuo subjetivo en algo accidental y, por lo tanto, convierte a la existencia en un algo indiferente, evanescente. El camino de la verdad objetiva se aleja del sujeto, y al volverse indiferentes el sujeto y la subjetividad, la objetividad también se vuelve indiferente, y ésta es precisamente su validez objetiva, pues el interés, así como la decisión, está en la subjetividad.<sup>5</sup>

Por contraste, la verdad debe entenderse como una incertidumbre objetiva apropiada apasionadamente por la experiencia reflexiva interior del amor y la fe del propio yo. Esto es lo que Kierkegaard considera

3. El segundo capítulo del famoso *Post-Scriptum no científico y definitivo* a *Migajas Filosóficas* de Kierkegaard lleva por título: “Verdad subjetiva, interioridad; la verdad es subjetividad”. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments: A Mimical-Pathetical-Dialectical Compilation, An Existential Contribution*, vol. 1, trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 189 y ss.

4. Por ejemplo, Roman Králik minimiza la importancia de este principio en el combate a lo que él llama “cristianismo formal”. V. R. Králik, *Kierkegaard ðiv Abraham*. Ljubljana, KUD Apokalipsa, 2013, p. 50.

5. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript...*, p. 193.

como la verdad más elevada que una persona puede alcanzar.<sup>6</sup> La lectura de Kierkegaard que puede resultar más útil en este asunto entiende la afirmación en el sentido de que

[...] la búsqueda de la verdad, por lo menos de la verdad acerca de las cosas más importantes, no puede divorciarse de la búsqueda para convertirse en la clase de persona en que necesitamos convertirnos. La primacía de la epistemología implica que primero debemos descubrir la verdad acerca de la moralidad y la vida, y quizá luego podamos intentar vivir de acuerdo con esa verdad. Quizá sea verdad que sólo podemos alcanzar la verdad como parte del proceso mediante el cual aprendemos a vivir de acuerdo con la verdad.<sup>7</sup>

Una de las razones por las que esto tiende a ser tan difícil de practicar para los cristianos podría ser la naturaleza del proceso —tratar de vivir de acuerdo con la verdad de Cristo, el mesías crucificado. Lutero fue uno de los pocos teólogos en representar la experiencia del sufrimiento de los cristianos como un componente hermenéutico clave para comprender el mensaje de Cristo. Hinkson está en lo correcto al argumentar que

[...] tanto para Kierkegaard como para Lutero, el sufrimiento y el apostolado trasladan la teología de la cruz del ámbito de una mera teoría cognitiva (eliminando así el peligro de que degenera en una teología de la gloria) al personalmente costoso ámbito de la praxis.<sup>8</sup>

6. K. Harries, *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2010, p. 158.

7. S. Evans, “Why Kierkegaard Still Matters – and Matters to Me”, pp. 26–27.

8. C. Hinkson, “Luther and Kierkegaard – Theologians of the Cross”, p. 45, en: *International Journal of Systematic Theology*, vol. 3, número 1 (marzo 2001), pp. 27–45.

Esto nos lleva a lo que algunos autores han dado en llamar el principio de “la epistemología experiencial”.<sup>9</sup> Un fuerte énfasis en la memoria, en la argumentación lógica y en la pureza confesional de la educación teológica (y, por lo tanto, en los aspectos objetivos de la fe religiosa) no refleja la nueva dinámica de nuestra cultura. Omite, entre otras cosas, la atención a la intuición, al procesamiento de eventos emocionales y a la intensidad de la experiencia. De hecho, no refleja la complejidad del proceso de aprendizaje. Esta tendencia se refuerza aún más por la creciente sospecha hacia todas las meta-narrativas —sean religiosas, políticas o filosóficas— en el fragmentado mundo de nuestro post-modernismo occidental. Kierkegaard ciertamente debe considerarse como un profeta a este respecto. El descuido del sujeto y su mundo interior resulta en los ambiciosos proyectos de las ideologías humanas que se forjan a expensas del individuo. La búsqueda orgullosa de la objetividad sin el reconocimiento de las limitaciones humanas y de la subjetividad en el proceso ha resultado en un callejón sin salida que desprende el hedor de la manipulación, la pérdida de la dignidad humana y, finalmente, del nihilismo. Harries está en lo correcto al recordarnos de la necesidad de reconocer las limitaciones de nuestras empresas epistemológicas y científicas:

[...] comprender que lo que experimentamos es sólo una apariencia, limitada por una perspectiva particular, es estar ya en el camino hacia una comprensión más adecuada, lo que en primer lugar quiere decir menos determinada por la perspectiva y, en ese sentido, más libre. La búsqueda de la verdad exige un movimiento de auto-trascendencia que, al llevarnos a comprender la apariencia subjetiva tal como es, abre un sendero hacia una comprensión más adecuada, más objetiva.<sup>10</sup>

9. Por ejemplo: M. Valčo, “Cultural Challenges and Future Hopes of Christian Church in Slovakia”, en: *V službe obnovy. Vedecký zborník vydaný pri príležitosti šesťdesiatych narodenín Dr. h. c. prof. ThDr. Júliusa Fila*, Bratislava, Univerzita Komenského v Bratislave, 2010, pp. 116–123.

10. K. Harries, *Between Nihilism and Faith*, p. 161.

Harries no sugiere que lo que hay que hacer aquí es perderse en meras imaginaciones subjetivas. Por el contrario

[...] la búsqueda de la verdad exige objetividad. Pero... la verdad aquí no se piensa en relación con Dios. Cuando intentamos proceder de ese modo nos descubrimos a nosotros mismos en un error.<sup>11</sup>

## **2. Los límites de la razón humana - Implicaciones para la epistemología**

Además del bienvenido énfasis en la naturaleza y la importancia del cognoscente en el proceso de adquisición del verdadero conocimiento, Kierkegaard nos recuerda los límites de la razón humana. No debería ser una sorpresa para unas creaturas finitas, mortales, que haya

[...] límites para la razón humana, límites que hacen necesario que los humanos respondan con fe hacia la revelación divina si es que hemos de alcanzar la verdad que está por encima de nosotros.<sup>12</sup>

Hay algunas verdades que la mente humana (estando naturalmente limitada tanto por su alcance como por la naturaleza del conocimiento) no puede comprender. El mejor y más importante ejemplo que Kierkegaard señala es el fenómeno de la Encarnación (Juan 1:1-3.14). Ciertamente sería infundado acusar a Kierkegaard de irracionalismo en este punto. Después de todo, la mente humana en tanto “realidad consciente” permanece esencialmente como un misterio impenetrable para los científicos. Tanto la filosofía como las ciencias cognitivas han iniciado una ambiciosa empresa: “ir más allá de los confines de nuestras mentes individuales, con sus historias personales e idiosincrasias, para aprehender cómo es la realidad en sí misma, hasta llegar

11. *Ibid.*, p. 161.

12. S. Evans, “Why Kierkegaard Still Matters – and Matters to Me”, p. 31.

a sus principios últimos”,<sup>13</sup> de manera que nosotros (los humanos pensantes) podamos “acercarnos al mundo y atisbar su constitución interna, para que todo ocupe su lugar bajo la brillante luz de *la razón universal* [el énfasis es nuestro]”.<sup>14</sup> No obstante, hay un sentido de asombro y misterio que se mantiene, o por lo menos que debería mantenerse. Pues así como la separación del espíritu (esto es, la mente consciente con su voluntad consciente) sigue siendo un misterio en nuestra comprensión de la evolución, nuestras mentes no son capaces de comprender el misterio de la unión del espíritu con la materia en el acontecimiento de la “Palabra convirtiéndose en Carne”, personificado en Jesús de Nazaret.<sup>15</sup> Los filósofos, los científicos, así como los teólogos deberían más bien reconocer humildemente que ni la ciencia ni la religión pueden jactarse de dar un recuento total de la realidad. La ciencia, la filosofía y la teología operan en diferentes dimensiones, empleando diferentes perspectivas para responder a las mismas o similares preguntas, como sugiere McGrath en su *Ciencia y religión: una nueva introducción*. McGrath indica:

La ciencia no responde cada cuestión que podamos tener acerca del mundo. Tampoco lo hace la religión. Sin embargo, tomadas en conjunto pueden ofrecer una visión estereoscópica de la realidad negada para aquellos que se limitan a sí mismos a la perspectiva sobre las cosas de una sola disciplina. El diálogo entre ciencia y religión nos permite apreciar las identidades distintivas, las fortalezas y los límites de cada interlocutor. También nos ofrece una comprensión más profunda de las cosas de la que la religión o la ciencia pueden ofrecer por separado.<sup>16</sup>

13. C. McGinn, *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, New York, Basic Books, 1999, p. 206.

14. *Idem*.

15. Juan 1:1-3:14; todas las referencias bíblicas provienen de: HOLY BIBLE: NEW INTERNATIONAL VERSION®. NIV®. Copyright © 1973, 1978, 1984, by International Bible Society.

16. A. McGrath, *Science and Religion: A New Introduction*, West-Sussex, Wiley-Blackwell, 2010 (2ª ed.), p. 2. Citando el incisivo ensayo de Jay Gould sobre la cuestión “Nonnormal Nature”, McGrath señala

### 3. Distinguiendo la “ciencia” del “cientificismo”

Así, hay buenas razones para creer que la sociedad humana estaría mejor si se resistiese a los tentadores engaños del “cientificismo” y aceptase a la ciencia como lo que realmente es: una cultura específica, particular con su metodología, presuposiciones y valores propios.<sup>17</sup> De manera muy similar a la teología, la ciencia es

[...] una red de prácticas materiales, ambientes contruidos (incluyendo laboratorios, instrumentación, etc.), tradiciones de aprendizaje y rituales aprendidos que surgen a lo largo del tiempo, en configuraciones particulares, en lugares distintos.<sup>18</sup>

De esta forma, en términos epistemológicos, la ciencia —como la ética y como la fe kierkegaardiana— acontece al interior de una compleja tradición humana. Si estamos de acuerdo con la conclusión previa de que “sólo podemos alcanzar la verdad como parte del proceso mediante el cual aprendemos a vivir de acuerdo con la verdad”,<sup>19</sup> entonces se sigue que para adquirir nuevo conocimiento científico los científicos deben “crear sus propios fenómenos” (por así decir) y transformarse en el proceso del disciplinado estudio de la naturaleza:

la incapacidad del esfuerzo científico para discernir y definir lo que es universalmente bueno: “Nuestro fracaso al discernir un bien universal no registra carencia de visión ni ingenuidad, sino demuestra simplemente que la naturaleza no contiene mensajes morales desentrañables en términos humanos. La moralidad es un asunto para filósofos, teólogos, estudiosos de las humanidades y, ciertamente, para todas las personas pensantes. Las respuestas no se pueden leer pasivamente en la naturaleza; no surgen, ni pueden surgir, de los datos de la ciencia.” *Ibid.*, p. 3; la fuente original es: S. J. Gould, *Hen's Teeth and Horse's Toes: Further Reflections in Natural History*, New York, W. W. Norton, 1994, p. 42.

17. V. el revelador artículo de James K. A. Smith: J. K. A. Smith, “Science and Religion Take Practice: Engaging Science as Culture”, en: *Perspectives on Science and Christian Faith*, vol. 65, número 1 (marzo 2013), pp. 3–9. Gran parte del conflicto moderno entre la ciencia y la teología puede atribuirse al hecho de que “la conversación teología/ciencia ha tendido a ignorar el hecho de que la ciencia es una institución *cultural*. Por ‘institución cultural’ quiero decir, en primer lugar, una institución que es producto de la *acción* humana, un producto contingente de la *poiesis*. La cultura es el desarrollo de las potencialidades que están latentes o implícitas en la ‘naturaleza’, por así decir.” *Ibid.*, p. 4.

18. *Ibid.*, p. 5.

19. V. *supra* n. 6.

Si bien la ciencia busca disciplinarse por naturaleza, también hay un sentido en el que la ciencia *crea* sus propios fenómenos. Constituye su mundo a través de la operación experimental que es una operación *aprendida* que requiere su propio conjunto de virtudes y habilidades, el astuto empleo de instrumentos y una especie de “saber-hacer” que no es teórico y quizá, ni siquiera, “intelectual”.<sup>20</sup>

Esto nos conduce al rechazo de las premisas no científicas del naturalismo metafísico —que no es, de hecho, realmente un producto de los siglos XVIII y XIX, sino más bien del XX.<sup>21</sup> Dichas premisas en realidad no son sino presupuestos metafísicos sin fundamento discordantes con el legítimo naturalismo metodológico de la ciencia.<sup>22</sup> Lo que se nos presenta aquí disfrazada como ciencia es, por lo tanto, una filosofía de la realidad peligrosamente promovida como la única viable —esto es, el registro “objetivo, científico” de la realidad. Éste es el modo en que una ideología oculta se presenta como ciencia respetable, provocando que las personas bajen sus defensas y se predispongan a aceptar todo lo que dicha “ciencia” tiene que ofrecer.

Nuestras sociedades del centro y el este de Europa han tenido una experiencia directa con una variante radicalmente militante de dicho naturalismo metafísico bajo la forma del materialismo ateo de la ideología comunista —con graves consecuencias socio-políticas, económicas y, especialmente, morales.<sup>23</sup> Separada de la fe, la razón

20. J. K. A. Smith, “Science and Religion Take Practice”, p. 6.

21. Esta posición convencionalmente se conoce como “naturalismo metafísico”. V. por ejemplo: B. S. Gregory, “No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion”, en: *History and Theory*, vol. 47 (2008), pp. 495-519.

22. V. el buen artículo de Robert C. Bishop: R. C. Bishop, “God and Methodological Naturalism in the Scientific Revolution and Beyond”, en: *Perspectives on Science and Christian Faith*, vol. 65, número 1 (marzo 2013), pp. 10-23.

23. “De este modo, se instaló una atmósfera asfixiante y depresiva, tanto en la iglesia como en la sociedad. Una ideología atea condujo, en la práctica, al relativismo moral. El ideal de un control total sobre las vidas de los ciudadanos resultó en una carencia de autonomía que debilitó el sentido de responsabilidad personal. La injusticia del régimen comunista generó numerosas inequidades que contribuyeron a crear una cultura del miedo, la desconfianza y la sospecha... La escala de la corrupción puede verse claramente en la incertidumbre moral, en la renuencia o incapacidad para asumir

pragmática de los ideólogos carecía de respuestas convincentes para las preguntas: “¿qué constituye una acción moral?” y “¿por qué debo actuar moralmente?” Esto es lo que ya en el siglo XVIII sospechaba Kant en su doctrina del mal radical.<sup>24</sup>

#### 4. Conclusión

La fe y la razón, la teología y la filosofía, deberían verse como formas diferentes de organizar los afectos y reconocerse, tanto las unas como las otras, como ensamblajes. Si seguimos la línea trazada por Adkins y Hinlicky en su *Repensando la filosofía y la teología con Deleuze: una nueva cartografía*, quizá podamos reinventar constructivamente la relación entre la razón (filosofía) y la fe (teología) de un modo que, sin dejar de reconocer la distinción que hay entre ellas, permita identificar diversos ámbitos de pensamiento sobre las bases de lo que pueden crear juntas.<sup>25</sup> Lo que vemos en Kierkegaard es un abrupto abandono de la tradición metafísica europea que privilegiaba la certeza noética del conocimiento. Para Kierkegaard, la verdad es más que una categoría noética, objetiva, accesible para la investigación intelectual por parte de un sujeto pensante. Debe haber una base existencial más profunda,

la responsabilidad, para tomar la iniciativa o para ser creativo. Puede verse en el miedo irracional de que no puede confiar en las personas.” M. Valčo, “Setting the Stage for a Meaningful Engagement: The Need for a Competent Public Theology in the Post-Communist Context of Slovakia”, p. 226, en: *Christian Churches in Post-Communist Slovakia: Current Challenges and Opportunities*, pp. 185–256.

24. K. Harries, *Between Nihilism and Faith*, p. 167. Nuestra experiencia totalitaria valida la tesis de Harris de que “...no hay argumento alguno que pueda hacer que una persona malvada opte por el bien, es decir, ningún buen argumento conseguirá cambiar el parecer de alguien que encuentre persuasiva la afirmación de que uno debe buscar la maximización del placer y la minimización del dolor propios, pero no vea una buena razón para extender este principio a todos los seres humanos y, quizá, incluso más allá. Eso requeriría un cambio del sentimiento. La ética presupone la fe en algún poder que nos llama a ese respeto de los otros y sus derechos que encuentra su expresión en el imperativo categórico de Kant. En ese sentido, cuando buscamos las raíces de la ética inevitablemente hemos de topar, tarde o temprano, con el terreno religioso”. *Ibid.*
25. B. Adkins y P. Hinlicky, *Rethinking Philosophy and Theology with Deleuze: A New Cartography*, London–New Delhi–New York–Sydney, Bloomsbury, 2013, pp. 214–216. Quizá valdría la pena considerar qué tipo de nuevas preguntas, de haberlas, surgen de esta (es decir, la de Adkins y Hinlicky) “yuxtaposición de Deleuze y la teología cristiana en el mismo plano de immanencia”.

relacionada con las aspiraciones más profundas, y sí, también con los miedos y dudas más profundos del individuo —un deseo permeado por la pasión. La verdad no puede ser significativa ni relevante sin este “deseo subjetivo”, en el que la duda es el comienzo de la forma más elevada de existencia.

Esto nos permite ir más allá de la delimitación negativa de lo desconocido (y lo incognoscible) para tratar de responder positivamente a la pregunta: “¿qué soy y qué debo hacer?” Los desafíos actuales de la epistemología y la ética parecen estar interconectados. Como sugiere acertadamente Evans: “Los hilos comunes que unen a las dos áreas son el reconocimiento de la finitud humana y la significatividad de la autoridad divina”.<sup>26</sup> El humilde reconocimiento de la finitud humana, que incluye el discernimiento de los límites de la habilidad humana para entender y para luego actuar de acuerdo con el mejor (el más “razonable”) de los entendimientos, aleja a Kierkegaard de los ambiciosos prospectos de la Ilustración y su utópico intento de construir en la tierra un “Reino de Dios” humano y secular por medio de una reflexión intelectual libre (ilustrada) y de las ciencias aplicadas (en su mayoría, técnicas). Lo que está en juego es la dignidad del ser humano —la dignidad de los seres humanos frente al mundo mecánico de las máquinas fabricadas por los humanos y la autonomía y libertad ficticias del sujeto humano. Con el declive de la prosperidad económica, las ideologías políticas y el fundamentalismo religioso parecen estar ofreciendo el santuario ideal. Sin embargo, el resultado no es sino una siempre creciente fragmentación de la visión moral que se desborda como alienación, discriminación y violencia. El cultivo de un nuevo tejido social requiere, antes que nada, el cultivo de una genuina responsabilidad existencial para superar el extrañamiento fundamental —el núcleo de la alienación— del individuo. Una nueva reapropiación del paradigma de la fe como la apasionada (y, por lo tanto, también

---

26. S. Evans, “Why Kierkegaard Still Matters – and Matters to Me”, p. 31.

compasiva) existencia común del yo reconciliado y auténtico puede ayudarnos a construir, individual y socialmente, la muy deseable “nueva *oikonomía* de las relaciones”.<sup>27</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Adkins, Brent y Paul Hinlicky. *Rethinking Philosophy and Theology with Deleuze: A New Cartography*, London–New Delhi–New York–Sydney, Bloomsbury, 2013, pp. 214–216.
- Bishop, Robert C. “God and Methodological Naturalism in the Scientific Revolution and Beyond”, en: *Perspectives on Science and Christian Faith*, vol. 65, número 1 (marzo 2013), pp. 10–23.
- Evans, Stephen. “Why Kierkegaard Still Matters – and Matters to Me”, en: Marc Alan Jolley y Edmon L. Rowell (eds.), *Why Kierkegaard Matters: A Festschrift in Honor of Robert L. Perkins*, Macon, Mercer University Press, 2010, pp. 109–121.
- Gould, Stephen J. *Hen’s Teeth and Horse’s Toes: Further Reflections in Natural History*, New York, W. W. Norton, 1994.
- Gregory, Brad S. “No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion”, en: *History and Theory*, vol. 47 (2008), pp. 495–519.
- Harries, Karsten. *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 2010.
- Hinkson, Craig. “Luther and Kierkegaard – Theologians of the Cross”, p. 45, en: *International Journal of Systematic Theology*, vol. 3, número 1 (marzo 2001), pp. 27–45.
- Holy Bible: New International Version*. NIV. Copyright 1973, 1978, 1984, by International Bible Society.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments: A Mimical–Pathetical–Dialectical Compilation*, An

27. V. el revelador trabajo de J. Marek, P. Repar y R. Králik, *Nová oikomenie vztahů* [Nueva *oikonomía* de las relaciones], Ljubljana, KUD Apokalipsa, 2013.

- Existential Contribution*, vol. 1, tr. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Králik, R. *Kierkegaardův Abrahám*. Ljubljana, KUD Apokalipsa, 2013.
- Marek, Jakub, Primož Repar y Roman Králik, *Nová oikomenie vztahů*, Ljubljana, KUD Apokalipsa, 2013.
- McGinn, Colin. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, New York, Basic Books, 1999.
- McGrath, Alister. *Science and Religion: A New Introduction*, West-Sussex, Wiley-Blackwell, 2010 (2<sup>a</sup> ed.).
- Smith, James K. A. “Science and Religion Take Practice: Engaging Science as Culture”, en: *Perspectives on Science and Christian Faith*, vol. 65, número 1 (marzo 2013), pp. 3–9.
- Valčo, Michal
- “Cultural Challenges and Future Hopes of Christian Church in Slovakia”, en: *V službe obnovy. Vedecký zborník vydaný pri príležitosti šesťdesiatych narodenín Dr. h. c. prof. ThDr. Júliusa Fila*, Bratislava, Univerzita Komenského v Bratislave, 2010, pp. 116–123.
  - “Setting the Stage for a Meaningful Engagement: The Need for a Competent Public Theology in the Post-Communist Context of Slovakia”, en: *Christian Churches in Post-Communist Slovakia: Current Challenges and Opportunities*, pp. 185–256.

## ***Temor y temblor. Una lectura desde cerca***

MTRO. CARLOS MONGARDI DOMINICALLI\*

**Abstract** Mongardi, Carlos. *Fear and trembling. A Close Reading.*

Mongardi highlights the fundamental premises that the author of *Fear and Trembling* makes in the introduction to the work. Kierkegaard conceives of his work as destiny, as a threat to future humanity, similar to what Nietzsche said about himself; Abraham's inner experience, "the paradox of faith," has shaken him to such a degree that he posits it as humankind's greatest passion, and sends Regina (and his readers) a ciphered message that she cannot understand: when a person is willing to sacrifice what he loves the most, he will realize that it is the road to finding it anew. Mongardi provides the reader with clues for approaching Kierkegaard's four writings on this paradox, and he presents four different clues that perhaps pursue a similar objective; however, he argues that the readings of *that paradox* have overlooked an important part of the Biblical story that turns his reading on its head.



**Resumen** Mongardi, Carlos. *Temor y temblor. Una lectura desde cerca.* Carlos Mongardi destaca los planteos fundamentales que hace el autor de *Temor y temblor* en la parte introductoria de este escrito. Kierkegaard concibe su obra como un destino, una amenaza para la futura humanidad, semejante a lo que decía Nietzsche de sí mismo; la experiencia interna de Abraham, "la paradoja de la fe", le ha sacudido a tal grado que la afirma como la pasión más grande de los hombres y envía un mensaje cifrado a Regina (y a sus lectores) que no puede entender: cuando uno está dispuesto a sacrificar lo más amado, se dará cuenta de que es el camino para volverlo a encontrar. Mongardi proporciona a su lector claves para acercarse a las cuatro lecturas kierkegaardianas de esa paradoja y expone otras cuatro distintas que quizás busquen un objetivo semejante; sin embargo, considera que las lecturas de *esa paradoja* han dejado de lado una parte importante del relato bíblico que da un vuelco a su lectura.

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

## 1. PREMISA

En su *Diario* correspondiente al año 1849, Kierkegaard plasma una nota en la que concibe su obra *Temor y temblor*, publicada en 1843, como una amenaza para sus futuros lectores y en la que augura la gran penetración que él mismo tendrá como escritor. Tal ponderación está permeada por una poderosa fuerza y seguridad.

Cuando yo haya muerto bastará mi libro *Temor y temblor* para convertirme en un escritor inmortal. Se leerá, se traducirá a otras lenguas, y el espantoso *pathos* que contiene esta obra hará temblar. Pero en la época en que fue escrita, cuando su autor se escondía tras la apariencia de un *flaneur*, presentándose como la más perfecta encarnación de la conjunción entre extravagancia, sutileza y frivolidad [...] nadie podía sospechar la seriedad que encerraba este libro ¡Qué estúpidos! Pues nunca como entonces hubo mayor seriedad en aquella obra: precisamente las apariencias constituían la auténtica expresión del horror. Si quien lo había escrito hubiese dado muestras de comportamiento serio, el horror habría disminuido de grado. Lo espantoso de ese horror reside en el desdoblamiento. Pero una vez muerto se me convertirá en una figura irreal, una figura sombría, y el libro resultará pavoroso.<sup>1</sup>

En la obra en cuestión no es fácil descifrar la diferencia entre los términos temor y temblor en los lectores de la época en la que la obra fue escrita y en los lectores después de la muerte de Kierkegaard; tampoco se puede distinguir el significado de los mismos en el propio Kierkegaard cuando escribía la obra y cuando después de seis años redactaba este comentario. Aún más, en un pasaje del apéndice al capítulo II de la parte II del *post-scriptum definitivo y no científico* a las *Migajas filosóficas*, se lee:

1. Luis Guerrero. *La verdad subjetiva. Soeren Kierkegaard como escritor*, pp. 199–200.

Un libro sale: *Temor y temblor*. La imposibilidad de manifestarse, la ocultez, es aquí un terror, en comparación de la cual la ocultez estética es un juego de niños. Representar esta colisión de la existencia en una individualidad existente era imposible, ya que la dificultad de la colisión, aunque *líricamente* obtiene a la fuerza la máxima pasión, *dialécticamente* retiene la expresión en absoluto silencio [...] En la forma de comunicación directa, en la forma de vociferación, el temor y el temblor son insignificantes, porque la comunicación directa expresamente indica que la dirección es para afuera, hacia el grito, no para adentro hacia el abismo de la interioridad, donde el *temor* y el *temblor* primero se hacen terribles, lo cual cuando es expresado se puede hacer sólo de una forma engañosa.<sup>2</sup>

En ambos textos Kierkegaard hace referencia a la comunicación. En el primero dice que su obra *Temor y temblor*<sup>3</sup> hará de él un escritor inmortal después de su muerte, es decir le comunicará la inmortalidad en la memoria de los lectores. Y comunicará a los lectores el temblor del “espantoso *pathos*” contenido en esta obra. En vida del autor son las apariencias de un vagabundo —pereza, holgazanería, extravagancia, frivolidad— las que constituyen “la auténtica expresión del horror”; después de muerto, el autor será convertido por sus lectores “en una figura irreal, una figura sombría”, precisamente como la figura de Abraham, el protagonista del “libro que resultará pavoroso”. En el segundo texto, “la imposibilidad de manifestarse, la ocultez, es un terror”. Este texto va conectado con “el desdoblamiento en el que reside lo espantoso de ese horror”.

Este desdoblamiento de significado no se aclara en la cita bíblica, donde aparece la fórmula “temor y temblor” y de donde la toma Kierkegaard “Así, pues, amados míos, como siempre han obedecido, no sólo en mi presencia, sino mucho más en mi ausencia, trabajen con temor

2. Søren Kierkegaard. “Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa”, pp. 199–200.

3. En adelante se cita como TT y se toma como referencia la traducción de Vicente Simón Merchán. Søren Kierkegaard. *Temor y temblor*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

y temblor por su salvación”.<sup>4</sup> El contexto de la fórmula es el de una entrega total de los cristianos a ejemplo de Cristo, que se vació de sí, se abajó y fue exaltado.<sup>5</sup> La fuente de la fórmula hay que rastrearla más atrás, en varios pasajes del Antiguo Testamento: “Temor y temblor cayó sobre ellos [...] los hizo enmudecer”;<sup>6</sup> “Comienzo a infundir temor y temblor de ti entre todos los pueblos”;<sup>7</sup> “Temor y temblor de aquel ejército cayó sobre todos los habitantes del litoral”<sup>8</sup> y luego todo el ejército asirio fue presa del temor y temblor y se desbandó;<sup>9</sup> “Se me estremece el corazón, me asalta el miedo a la muerte, el temor y el temblor me invaden, me abrumba el pánico”.<sup>10</sup>

El temor y el temblor tienen en común el espanto, el horror, el terror, el estremecimiento, el sobrecogimiento y expresan la misma realidad desoladora. Un mensaje positivo aparece en el pasaje paulino, donde se anuncia un modo para alcanzar la salvación. En el Antiguo Testamento es la supervivencia de un pueblo amenazado, pero no de un hombre mortal.

En cuanto a la diferencia entre ambos términos no es posible determinarla con precisión porque la dialéctica de Kierkegaard no consiste en la diversidad o diferencia de los dos términos. El análisis existencial que hace Heidegger, algo puede ayudar para aclarar su sentido.

No se trata de grados de ‘tonos afectivos’, sino de modos existenciales... Aquello que da espanto es primariamente algo conocido y familiar. Si lo amenazador tiene, por el contrario, el carácter de lo absolutamente desconocido, el temor se convierte en *terror*. Y donde algo amenazador comparece con el carácter de lo terrorífico y a la vez tiene el modo de comparecencia de lo espantoso, es decir, la repentinidad, entonces el temor se convierte en *pavor*. Otras

4. Fil 2, 12. *BIBLIA Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*.

5. Fil 2, 1-9. *Ibid.*

6. Ex 15, 16. *Ibid.*

7. Dt 2, 25; 11, 25. *Ibid.*

8. Jdt 2, 28. *Ibid.*

9. Jdt 15, 2. *Ibid.*

10. Sal 55, 5-6. *Ibid.*

variantes del temor son las conocidas como timidez, temerosidad, ansiedad, zozobra.<sup>11</sup>

La lucha de lo religioso o de la fe contra la razón será el tema de toda la obra, así como la lucha de lo estético contra lo ético constituye el hilo de otras obras de Kierkegaard. El conflicto no es posible representarlo en la existencia de un individuo, porque líricamente lleva a lo máximo la pasión, pero dialécticamente encierra la expresión en absoluto silencio. “La excepción del modelo religioso se halla como en continua lucha con la razón, mientras que lo lírico juega de contragolpe”.<sup>12</sup>

Con el fin de poner en juego la tensión, Kierkegaard utiliza seudónimos como modos de expresar y encubrir el punto de vista desde el cual escribe sus obras; son la expresión de la comunicación indirecta de su pensamiento y como herramienta dialéctica consigo mismo. Se puede comprender la función propia de cada seudónimo tomando en cuenta cada uno de los escritos, lo cual aclara el significado:

1843	<i>La alternativa</i>	Victor Eremita como editor
1843	<i>La repetición</i>	Constantin Constantinus
1843	<i>Temor y temblor</i>	Johannes de Silentio
1844-46	<i>Migajas filosóficas y Post-scriptum</i>	Johannes Climacus
1844	<i>El concepto de angustia</i>	Vigilius Haufniensis
1845	<i>Etapas en el camino de la vida</i>	Hilarius como editor
1847	<i>Las obras de amor</i>	Søren Kierkegaard
1849	<i>La enfermedad mortal</i>	Anti-Climacus
1850	<i>Ejercitación del cristianismo</i>	Anti-Climacus

11. Martin Heidegger. *Ser y tiempo*, p. 166.

12. Søren Kierkegaard. *Op. cit.*, p. 200.

## 2. PRÓLOGO

Kierkegaard dedica *Temor y temblor* bajo estas líneas enigmáticas:

Lo que Tarquino el Soberbio en su jardín  
quiso dar a entender con las amapolas  
lo comprendió el hijo, pero no el mensajero.<sup>13</sup>

El traductor de *Temor y temblor*, en una nota en pie de página, afirma que el texto en alemán está tomado de los escritos de J. G. Hamann (1730-1788) y que alude a una anécdota de Valerio Máximo.<sup>14</sup> Una vez que el hijo de Tarquino se había ganado con la astucia a los habitantes enemigos de Gabies, envió un mensajero a su padre, que estaba en Roma. Éste prefirió dar una respuesta en forma enigmática: condujo al mensajero a su jardín y, sin decir una palabra, fue derribando con un bastón todas las amapolas que sobresalían de las demás. El hijo comprendió que debía ejecutar a los personajes eminentes de la ciudad y así lo hizo.

Con estos versos Kierkegaard quiere indicar que la obra posee un contenido secreto que hay que descifrar: la persona a quien propone el enigma es Regina Olsen. Ella se parece al mensajero, que no podía entender su mensaje de muerte. Las cabezas que tenían que caer eran los mayores hegelianos de la universidad de Copenhague.

Este enigma no indica simplemente la estrategia de los seudónimos, sino la necesidad de una comunicación indirecta, cuando se trata y se habla de la fe. La fe tiene una dimensión de paradoja, absurdo y muerte, pero a la vez tiene una dimensión de vida, pasión, identidad personal y esperanza. También indica la necesidad de tomar en cuenta al destinatario de la propia comunicación, y medir la forma y estilo de comunicación según el estadio estético, ético o religioso del oyente y lector.

13. Søren Kierkegaard. TT, p. 51.

14. *Ibid.*

## 2.1 Una verdadera liquidación

La obra se abre con un planteo económico: “Nuestra época ha emprendido *ein wirklicher Ausverkauf* (una verdadera liquidación) no sólo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas. Todo se puede comprar a unos precios tan bajos que uno se pregunta si no llegará el momento en que nadie desee comprar”.<sup>15</sup>

Me sorprende este comienzo económico y precisamente este principio de economía: el abaratar los precios disminuye hasta la nada las compras. No sé dónde se haya dado este hecho. Más bien me parece un pretexto para justificar el aumento de los precios, ya que en realidad el aumento indiscriminado de los precios lleva a la inexistencia o imposibilidad de las compras. Dado lo absurdo de la proposición, mantengo una sospecha constante para con los autores que manejan analogías económicas en su mensaje religioso, como las parábolas de Jesús en los Evangelios, y en su lenguaje filosófico, como Kant para devaluar el argumento ontológico.<sup>16</sup> Pienso que se trata más bien del abaratamiento de las ideas que de tanto manoseo y esfuerzo por hacerlas accesibles, han perdido su valor.

## 2.2 Más allá de Descartes y de Hegel

Cualquier mercante de la especulación, que se dedique a seguir meticulosamente el nuevo y significativo curso de la filosofía [...] cualquiera que tenga la filosofía como profesión o afición, no se detiene en el estadio de la duda radical, sino que va más allá [...] por seguro ya han dudado de todo, pues de otro modo no tendría sentido afirmar que van más allá. Todos ellos han llevado a término esta acción previa y con tanta facilidad que consideran innecesario explicar el cómo.<sup>17</sup>

15. *Ibid.*, pp. 51–52.

16. KrV, A599/B627 y A602/B630.

17. Søren Kierkegaard. TT, p. 52.

La crítica de Kierkegaard apunta a un comentario de J. L. Martensen a unos artículos de J. L. Heiberg —los cabecillas de la derecha hegeliana teológico-filosófica danesa. El primero afirmaba que no se debía permanecer en Descartes, sino seguir adelante hasta Hegel y más allá de él. También el maestro de universidad de Kierkegaard, F. C. Sibbern empleaba la misma fórmula: empezar a ir más allá de Hegel, y ayudó a Kierkegaard en el proceso de su despego del hegelianismo.

En primer lugar, Kierkegaard recuerda que “Descartes nunca dudó en lo tocante a la fe”<sup>18</sup> y que su duda no es una obligación general ni un punto de partida, sino el punto de llegada para salir de la confusión en la que le habían sumido sus conocimientos anteriores. En segundo lugar, los antiguos griegos comprendieron que la destreza en el dudar no se adquiere en cuestión de días o semanas y es una tarea de toda la vida, mientras que en nuestra época la duda se considera el punto de partida. Además, “en nuestra época nadie se queda en la fe sino [que] se sigue adelante, pero es bastante peregrina la afirmación de que se va más allá”.<sup>19</sup>

Evidentemente hay aquí una referencia al pensamiento de Hegel: el concepto supera la representación de la fe y la filosofía supera la religión. Sin embargo, según Kierkegaard, ir más allá de la fe es imposible “y en los tiempos antiguos la fe era una tarea que duraba cuanto duraba la vida: se consideraba que la capacidad de creer no se podía lograr en días o en semanas”.<sup>20</sup> También en este punto, lo que para los antiguos era el punto de llegada, en nuestros días se toma como punto de partida o comienzo, del que hay que ir más allá.

Kierkegaard presenta una figura o un modelo de la fe en una persona concreta y venerable. Cuando el probado anciano que se acercaba al final de su existencia había luchado la buena batalla, había conservado la fe,<sup>21</sup> mantenía su corazón lo bastante joven como para no haber olvidado aquella angustia y aquel temblor que habían disciplinado al

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p. 54.

20. *Idem.*

21. *Cfr.* 2 Tim 4,7.

adolescente y formado al hombre maduro y de los que nadie puede librarse por completo.<sup>22</sup> Entonces, ¿qué será esa fe que es principio y fin, innegable e irrenunciable, insuperable e incomunicable? Es lo que Kierkegaard intenta decir en esta obra.

### 2.3 Johannes de Silentio

¿Qué pretende Kierkegaard con este seudónimo?, para tomar distancia del tema que trata y expresar un punto de vista diferente del propio.

El autor del presente libro no es de ningún modo filósofo, no sabe si existe uno ni si está completo; su débil cabeza está bastante preocupada en la tarea de imaginar al enorme cerebro de que debe uno disponer en nuestra época para tener proyecto tan descomunal.<sup>23</sup>

Este gran cerebro filosófico es el de Hegel, el gran maestro del Sistema. “El autor del presente libro no es en modo alguno un filósofo... no escribe Sistemas ni promesas de Sistemas, que no proviene del Sistema ni se encamina hacia el Sistema”.<sup>24</sup> Tampoco es un filósofo de la religión o de la fe, “Aunque se lograra reducir a una fórmula conceptual todo el contenido de la fe, no se seguiría de ello que nos hubiéramos apoderado adecuadamente de la fe de un modo tal que nos permitiera ingresar en ella o bien ella en nosotros”.<sup>25</sup>

Simplemente se considera “un escritor *poetice et eleganter*”,<sup>26</sup> paradigma o modelo que tanto encantaba a Heidegger, buscador del ser, poetando y meditando. El seudónimo Johannes de Silentio no tiene fe. Lo repite a lo largo de la obra.

22. Søren Kierkegaard. TT, p. 54.

23. *Idem*.

24. *Idem*.

25. *Ibid*, pp. 54-55.

26. *Idem*.

En modo alguno poseo la fe. Mi cabeza es por naturaleza ingeniosa, y las testas de esta especie han tropezado siempre con grandes dificultades para moverse hacia la fe [...] No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe; soy incapaz de cerrar los ojos y lanzarme confiado en los brazos del absurdo; ese movimiento me resulta imposible de ejecutar [...] ¿Será posible que mis contemporáneos estén capacitados para realizar los movimientos que la fe requiere? Aun poniendo mi mejor voluntad y mis mejores deseos no consigo hacer el último movimiento, el de la fe.<sup>27</sup>

En las consideraciones sobre Abraham, Kierkegaard no aborda el problema de su fe desde una perspectiva especulativa —como ya lo habían hecho Kant y Hegel— ni desde una perspectiva de edificación religiosa, al modo de un creyente instalado en la fe. Lo hace desde una perspectiva personal, no simplemente para criticar o aceptar, sino como una preocupación existencial; trata de ponerse en el lugar de Abraham para imaginarse lo paradójico que puede resultar para la razón la orden de Dios de sacrificar al hijo de la promesa.

Johannes de Silentio, quien no es filósofo, muestra a los filósofos que la pretensión del maestro Hegel, de superar la religión por la razón, fracasa. Pero también Johannes de Silentio, que no es creyente, muestra a los creyentes que su concepción de la fe es errónea, que el intento de crear una religión que se acomode a las exigencias de la burguesía claudica de la auténtica fe.<sup>28</sup>

Johannes de Silentio

Prevé sin esfuerzo cuál ha de ser su destino en una época que ha cancelado la pasión en beneficio de la ciencia [...] El autor prevé su

27. *Ibid.*, pp. 82-107.

28. Luis Guerrero. *Op. cit.*, p. 85.

destino: pasar completamente inadvertido; presente también algo tremendo: que más de una vez la celosa crítica le expondrá en la picota pública; y le entran temblores cuando considera otra posibilidad aún más temible: que pueda surgir algún que otro archivero —un devora-párrafos— que lo divida en &&, con idéntica inflexibilidad que aquel hombre que por amor a la ciencia de los signos de puntuación dividía su discurso contando las palabras de manera que sumaban cincuenta hasta el punto y treinta y cinco hasta el punto y coma.<sup>29</sup>

En este análisis que presento de *Temor y temblor*, me siento un poco como uno de estos escribas *devora párrafos* y por amor a la ciencia de la comprensión y comunicación quisiera hacer patente un poema lírico, lleno más de pasión que de ciencia. También me siento un sistemático, un inspector aduanero que revuelve las maletas, exclamando: “Esto no es el Sistema ni tiene nada que ver con él” y resuenan en mí las palabras del autor “Hago mis mejores votos por el Sistema y por todos los daneses que se interesan por dicho ómnibus; porque es poco probable que se vuelva una torre”.<sup>30</sup>

La ironía recuerda el ómnibus aparecido en aquellos años en Copenhague, quizá en la moda de subirse a todo, como el subirse de todos al sistema hegeliano, como algo que llevaba a todos lados sin tener fundamento en ninguno.

### 3. PROEMIO

En el original Kierkegaard pone como epígrafe una palabra: *Stemming* (danés) equivalente al término alemán *Stimmung* que significa estado de ánimo.<sup>31</sup> Digamos que Kierkegaard trata de mostrar la experiencia interna de un hombre de fe, él mismo, frente al tremendo relato de

29. Søren Kierkegaard. TT, pp. 55-56.

30. *Ibid.*, p. 56.

31. Søren Kierkegaard. *Temor y temblor*. (Nota del traductor), p. 15.

Abraham y, para tal propósito, acude a la memoria que tiene de cómo el mismo relato le ha impactado internamente y cómo ha suscitado cuatro maneras de vivir la fe.

### 3.1 Narración de una lectura

“Érase una vez un hombre que en su infancia había oído contar la hermosa historia de cómo Dios quiso probar a Abraham, y como éste soportó la prueba, conservó la fe y, contra toda esperanza, recuperó de nuevo a su hijo”.<sup>32</sup>

Además del texto bíblico,<sup>33</sup> hay aquí el eco de un pasaje del Talmud: “Diez veces puso a prueba a Abraham, nuestro padre, y resistió a todas ellas para dar a conocer cuán grande era el amor de Abraham nuestro padre”.<sup>34</sup> Lo importante en este relato es la magia narrativa o la verdad del mismo relato, entendida como lo que nos atañe del relato, lo que nos impacta y lo que nos vuelve sujetos activos de un nuevo relato. Menos importante es la facticidad histórica, es decir, que esto o aquello haya sucedido o no en ese modo preciso.

Martín Buber hace contar a un rabino

Mi abuelo era paralítico. Un día le pidieron que contara una historia de su abuelo, el gran Baal Shem. Entonces contó cómo el santo Baal Shem tenía la costumbre de saltar y bailar mientras rezaba. Mi abuelo se levantó y contó; la historia lo excitó a tal punto que mostró, saltando y bailando, cómo había actuado el maestro: desde aquel momento él fue curado. Esta es la manera de contar historias.<sup>35</sup> Siendo ya un hombre maduro volvió a leer aquella historia con una admiración todavía mayor, porque la vida había separado lo que había presentado unido a la piadosa ingenuidad del niño.<sup>36</sup>

32. Søren Kierkegaard. TT, p. 57.

33. Gén 22,1 ss.

34. David Romano. *Antología del Talmud*, p. 347.

35. Martin Buber. *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros I*, p. 226.

36. Søren Kierkegaard. TT, p. 36.

Entiendo la admiración mayor para aquella historia, según el antiguo lema: *Scriptura cum legente crescit* —el significado de la— Escritura crece según el crecimiento del lector, retomando por Heidegger, cuando define el filosofar como *synphilosophiein* filosofar junto con los pensadores del pasado. En este crecimiento no está claro aquello que la vida había separado, mientras la ingenuidad piadosa del niño había unido: quizá la unión de la fe en Dios y la esperanza de recuperar de nuevo al hijo. En el mismo Kierkegaard, la fe siguió, mientras la esperanza de recuperar a Regina en esta tierra se hizo cada vez más débil. “Y sucedió que cuanto más viejo se iba haciendo tanto más frecuentemente volvía su pensamiento a este relato: su entusiasmo crecía más y más, aunque, a decir verdad, cada vez lo entendía menos”.<sup>37</sup> Podría estar aquí la clave de aquello que la niñez mantenía unido y la vida iba separando: el entusiasmo por el mensaje del relato y la comprensión de su significado. “Hasta que al fin, absorbido por él, acabó olvidando todo lo demás y se alimentó un solo deseo: ver a Abraham”,<sup>38</sup> ser contemporáneo de Abraham, “Lo que le interesaba no eran los artísticos temores de la filosofía sino el estremecimiento del pensamiento”.<sup>39</sup> No sé por qué me gusta más esta traducción italiana de Cornelio Fabro<sup>40</sup> que la traducción española de Vicente Simón Merchán,<sup>41</sup> “Su pensamiento no estaba atento a artísticos bordados de la fantasía sino a los estremecimientos de la idea”. El punto común en ambos es el impactante “estremecimiento del pensamiento/idea” de sabor extrañamente hegeliano.

Muy pronto Kierkegaard toma distancia de esta posible resonancia, al escribir: “Este hombre no era un pensador; no experimentaba deseo alguno de ir más allá de la fe; y lo más maravilloso para él era ser recordado como aquel padre de la fe, y una suerte envidiable es solo tenerla aunque nadie lo supiera”.<sup>42</sup> Propiamente Hegel no quería

37. *Idem.*

38. *Idem.*

39. *Ibid.*, p. 58.

40. Søren Kierkegaard. *Kierkegaard, Opere.* (Tr. Cornelio Fabro), p. 43.

41. Søren Kierkegaard. *Temor y temblor.* (Tr. Vicente Simón Merchán), p. 58.

42. Søren Kierkegaard. *TT*, p. 58.

“ir más allá de la fe” (*Übergehen*) ni vencerla (*Überwinden*), quería “superarla” (*Aufheben*) o rescatarla de los terrenos de la representación o imaginación para considerarla en el concepto o en el nivel de la verdad.

El reto es entender lo que estos autores entienden con la palabra fe y sobre todo experiencia de la fe: su posibilidad, realidad, pasión y razón, sujeto humano y acción divina, sus frutos y consecuencias. La fe no es una disposición del ánimo (*Stimmung* de Kant y Hegel) ni el sentirse afectado (*Befindlichkeit* de Heidegger), aunque la pasión kierkegaardiana pueda estar cerca de ellos, “Este hombre no era un docto exégeta. Tampoco conocía la lengua hebrea; si la hubiera sabido habría comprendido sea al relato como a Abraham”.<sup>43</sup> Más que en la exégesis o ciencia de la comprensión de un texto bíblico, Kierkegaard confiaba en el conocimiento del idioma, como vehículo de encuentro con el relato y con el personaje vivo. Es sabido que toda traducción es un riesgo y una traición —no sé si más al autor/texto o al lector/destinatario: es una operación de cambio del idioma, de la cultura, de la historia y de la religión.

### 3.2 Cuatro lecturas

Las anteriores memorias en orden cronológico de Kierkegaard, desde la infancia hasta la vejez, no indican solamente diferentes aproximaciones a un relato impactante, sino que expresan las maneras diversas de entender y vivir la fe, precisamente en la increíble fidelidad a la misma experiencia.

La prueba increíble, a la que Dios enfrenta Abraham, está sintetizada con todos los momentos del relato, y es una cita exacta de la Biblia<sup>44</sup> “Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: ‘Toma a tu hijo, tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto sobre el monte que yo te indicaré’”.<sup>45</sup>

43. *Idem.*

44. Gén 22, 1-2.

45. Soren Kierkegaard. TT, p. 58.

Nada se dice acerca de la posibilidad, oportunidad, modalidad y finalidad de esta tentación o prueba absurda que Dios pone a Abraham. Solamente se describe la reacción absurda, paradójica, incomprendible de Abraham. No es fácil decir si sea más increíble un Dios que pide el sacrificio del hijo amado, o un hombre que acepta y obedece incondicionalmente la orden criminal.

Las cuatro lecturas que Kierkegaard hace de la historia de Abraham son sendas experiencias de este hombre que dejó tocar hondamente su fe por ese relato y tienen el mismo esquema: empiezan con la misma fórmula: “era muy de madrugada” y la diferente despedida de Sara. Luego, la descripción del viaje. El momento cumbre o el estado alterado de conciencia de los personajes, en relación con la vivencia de la fe. Al fin, la referencia a Regina, en la figura de un niño destetado por su madre.

### 3.2.1 Primera lectura

“Era muy de madrugada cuando Abraham se levantó, hizo aparejar los asnos, dejó su tienda y tomó consigo a Isaac. Sara se quedó junto a la entrada y les siguió con la mirada mientras caminaban valle abajo, hasta que desaparecieron de su vista”.<sup>46</sup> Esta última frase se encuentra en el Libro de Judit:<sup>47</sup> “Y Judit salió seguida de su sierva. La gente de la ciudad estuvo mirándola hasta que, bajando el monte, atravesó el valle y la perdieron de vista”. Hay una encrucijada de las miradas: en un caso es la mujer a mirar a los dos varones que se alejan; en el otro, es la gente a mirar a las mujeres que desaparecieron de su vista.

El viaje, externo e interior, de Abraham e Isaac duró tres días, en silencio. Llegada la mañana del cuarto día, Abraham vio a lo lejos el monte Moriah. Entonces detuvo a los dos servidores y tomando a Isaac de la mano, emprendió el camino de la montaña. En las culturas antiguas, la montaña, las cuevas, los manantiales de agua y el cielo

46. *Idem.*

47. Jdt 10, 10.

eran símbolos de Dios y lugares de sacrificios, incluso humanos. El conflicto de Abraham es tremendo: no debe ocultar por más tiempo a dónde lleva ese camino. Sin embargo, toma actitudes opuestas a lo que estaba por hacer. Coloca la mano en la cabeza de su hijo, en señal de bendición, su rostro es paternal, su mirada y sus palabras animadoras.

Por dos veces el texto repite que Isaac no podía comprenderle, y una vez dice que no le comprendía. No podía comprender por qué un padre que lo amaba pudiera sacrificarlo a un Dios que no los amaba. No entendía a un padre o a un Dios que no quería la vida, su joven existencia, las bellas esperanzas, las alegrías del hogar ni el luto o la soledad. Abraham parece no tocado por nada e ignora la súplica de su hijo, lo levanta, lo toma de la mano y comienza a caminar de nuevo con palabras llenas de consuelo y exhortación. ¿Qué palabra habrá dicho Abraham en ese momento?, ¿cómo habrá infundido ánimo, consolación, valor a su hijo y a sí mismo? Isaac no comprendía, no podía comprender esta contradicción. Pero ¿podía comprender Abraham? y ¿podemos nosotros comprender su repentina transformación?

“Cuando Isaac contempló de nuevo el rostro de su padre, lo encontró cambiado: terrible era su mirar y espantosa su figura. Aferrando a Isaac por el pecho lo arrojó a tierra y dijo: ‘¿Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy obrando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!’”<sup>48</sup> La mirada terrible y la figura espantosa, junto con la violencia de Abraham indican lo que expresan las increíbles palabras, es decir, la negación de la relación paternal, junto con la de la relación filial de la fe en Dios. Abraham ya no es padre de Isaac, porque ya no es padre en la fe, siendo un idólatra. Solamente un idólatra, un hombre sin la fe en el mandato divino puede tener la gana de asesinar a su hijo. Aquí cae toda ideología. Sólo una apariencia de fe puede tomar un capricho humano

48. Søren Kierkegaard. TT, p. 59.

como un mandato divino. El que no pierde la fe es Isaac; su entrañable oración conmovedora: “¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre!”<sup>49</sup> En su fe, el Dios del cielo, el Dios de Abraham, seguirá siendo su padre, él que tiene las entrañas de misericordia perdidas junto a la fe por el mismo padre Abraham.

También conmovedora la oración que Abraham musita sin que nadie lo pueda oír: “Señor del cielo, te doy gracias, preferible es que me crea un monstruo, antes que perder su fe en ti”.<sup>50</sup> Ahora, ¿será necesario que alguien pierda la fe, para que otro conserve la propia? Jesús, en la cruz perdió la fe: “¿por qué me has abandonado?”, pero conservó el amor para con Dios padre “Dios mío, Dios mío”.<sup>51</sup>

Los comentaristas leen en este pasaje, como en el siguiente, la relación de Kierkegaard con Regina. Él se siente la madre que debe destetar a su niño, que es Regina, y lo hace de una manera ingeniosa, ennegreciendo su seno: “Pero la madre es la misma y en su mirada hay el amor y la ternura de siempre”.<sup>52</sup> Lo que Kierkegaard tiene en común con Abraham es lo más terrible: la pérdida de la fe. Lo escribe en su *Diario*: “Si yo hubiera tenido fe, me habría quedado con Regina”.<sup>53</sup> Pero como Isaac, también Regina, lo que no podía reconocer era el mismo amor, que descubre el niño en el rostro de su madre. Kierkegaard se había mostrado demasiado canalla, y Abraham demasiado monstruoso, para que fuera creíble un amor incondicional y eterno, como el que Kierkegaard suponía tener para con Regina, de la misma manera que la madre para con su niño.

49. *Idem*.

50. *Ibid*, pp. 59–60.

51. Mc 15, 34; Mt 27, 46; Lc 23, 46.

52. Søren Kierkegaard. TT, p. 60.

53. Søren Kierkegaard. *Kierkegaard, Opere*, p. 381, IV A 107.

### 3.2.2 Segunda lectura

En la segunda memoria y narración de la madrugada del viaje de Abraham (la repetición tiene una resonancia en los cuatro evangelios: la madrugada de la resurrección de Jesús),<sup>54</sup> resalta el afecto de la mujer, Sara, que abraza a su marido y besa a su hijo. Cabalgaron tres días en silencio, sin levantar los ojos del suelo más que al momento de vislumbrar el monte Moriah.

También los preparativos del sacrificio y el sacrificio mismo se cumplen en silencio. “En silencio recogió la leña para el sacrificio y en silencio ató a Isaac; en silencio empuñó el cuchillo; entonces vio el carnero que Dios había dispuesto; lo sacrificó y volvió al hogar”.<sup>55</sup>

¿Qué significa tanto silencio? Significa una violencia callada y una fe sin explicaciones. El recuerdo de este silencio enmudeció a Abraham por toda la vida. “Desde aquel día Abraham se volvió viejo; no podía olvidar lo que Dios le había exigido. Isaac continuó creciendo, tan florido como antes; pero la mirada de Abraham se había empañado y nunca más vio la alegría”.<sup>56</sup>

En el primer relato, Abraham se toma toda la culpa de querer matar a su hijo y prefiere ser idólatra con tal de que Isaac no pierda la fe en Dios. En el segundo relato, Abraham atribuye toda la culpa a Dios o no puede olvidar el que Dios le haya pedido la matanza de su hijo. Su vida se llenó de resentimiento. En lugar de dar gracias y alegrarse en ver a su hijo crecer como antes, Abraham entristeció su mirada y nunca más vio la alegría.

En referencia a Regina, Kierkegaard se parece a la madre que le esconde el seno al niño para destetarlo. Y es un niño dichoso, ya que ha perdido a la madre de esta forma tan simple. En Regina siguió creciendo floreciente después de la ruptura de Kierkegaard, una muerte

54. Mc 16, 2-9.

55. Søren Kierkegaard. TT, p. 60.

56. *Idem.*

dulce según ella; en cambio en Kierkegaard fue una tristeza y una melancolía para siempre en las que no puede creer que Dios le haya pedido esta renuncia.

### 3.2.3 Tercera lectura

La tercera memoria de la famosa madrugada, empieza con una despedida llena de mayor ternura y cariño. “Abraham se levantó; besó a Sara, la joven madre, y Sara besó a Isaac, su gozo y alegría para siempre”.<sup>57</sup> La meditación de Abraham durante el viaje tiene un recuerdo sombrío. “Pensaba en Agar y en su hijo, a quienes abandonó en el desierto”.<sup>58 59</sup> En realidad había sido la misma esclava quien huyó al desierto a raíz de los maltratos de Sara. Abraham se toma la culpa incluso de lo que había sido responsable su esposa.

El hecho central del sacrificio de Isaac es dejado en la sombra. Lo describe con un solo signo: “Subió al Moriah y tomó el cuchillo”.<sup>60</sup> No relata explícitamente lo que pasó, se queda con el cuchillo en la mano. Y Abraham vuelve más veces, pero sólo, al monte Moriah. Iba para pedir “a Dios que le perdonase el pecado de haber querido sacrificar a Isaac”.<sup>61</sup> Solamente en un idólatra este acto podía ser visto como algo religioso y solamente a un monstruo le hubiera parecido bueno que un padre olvidara su deber para con su hijo.

Este viaje repetido de Abraham solitario hacia el monte Moriah, no lograba llenarlo de paz. Volvía el remordimiento y no podía perdonarse. Estaba seguro de que no tenía nada de qué ser perdonado: “No podía comprender cómo podía ser pecado el haber querido sacrificar a Dios lo máspreciado que poseía, aquel por quien hubiera dado la propia vida tantas veces como hubiera sido necesario”.<sup>62</sup> Aquí está

57. *Ibid.*, p. 61.

58. *Idem.*

59. *Cfr.* Gén 16, 1-16.

60. *Idem.*

61. *Idem.*

62. *Idem.*

la afirmación fundamental de este proemio: Sacrificar a Dios lo más precioso de nuestra vida no puede ser pecado. Pero, falta la pregunta radical: ¿cuál Dios puede pedir el sacrificio de lo más amado en nuestra existencia? Solamente un Dios que devuelva al hijo para siempre. No ciertamente el Dios malo y envidioso de la época homérica o de la tradición bíblica del Dios que no quiere que el ser humano sea como Dios —aunque hecho a su imagen y semejanza— y además lo somete a una prueba que el ser humano no puede superar; la prohibición de comer del árbol de la vida y de la ciencia del bien y del mal y la exclusión del jardín de las delicias<sup>63</sup> son difícilmente comprensibles.

Pero Abraham, que no entiende cómo su obediencia a Dios pueda ser pecado, tampoco entiende cómo ese tremendo pecado pueda ser perdonable. O no es pecado sacrificar lo mejor a Dios o es pecado y entonces es imperdonable. El mismo Kierkegaard escribió en 1845 una obra con el título *¿Culpable o no culpable?*, en la que manifiesta que no encuentra paz, sea o no culpable. Por un lado Kierkegaard quiere reconocer que ha sacrificado a Dios lo máspreciado de su vida. Pero a la vez reconoce que Regina era aquella por quien hubiera dado la vida las veces necesarias. Y sobre todo da a entender que no había amado a Regina lo suficiente, pecado que no podía ser perdonado.

El momento de destetar al niño es un momento de tristeza para la madre, “al pensar que el pequeño y ella se encontrarán en adelante más separados uno de otro”.<sup>64</sup> También Regina estuvo cerca del corazón y en el regazo de Kierkegaard, pero nunca le estará tan próxima. Sufren ambos un breve dolor. La felicidad reside en conservar a su reina, a pesar de todo.

### 3.2.4 Cuarta lectura

En el cuarto relato de la famosa madrugada, es más sobria la despedida del hogar, de la esposa Sara y luego del fiel criado, aquí llamado Eleazar,

<sup>63</sup>. Cfr. Gén 2, 15-17; 3, 1-24.

<sup>64</sup>. Søren Kierkegaard. TT, p. 61.

‘Dios ha ayudado’, no nombrado en el texto bíblico. En los anteriores relatos, lo más sobrio era el momento del cuchillo y del no sacrificio de Isaac. Aquí lo del cuchillo es lo más dramático.

Por un lado, la transformación externa de Abraham, vista sólo por Isaac: “vio que la mano izquierda de Abraham se contraía en desesperación y que un estremecimiento agitaba todo su cuerpo [...] Isaac jamás contó a nadie lo que había visto”.<sup>65</sup> Por otro lado, la transformación interna sea de Abraham sea de Isaac es mucho más dramática: la desesperación de Abraham se somatiza en un tremendo escalofrío, que no le impide aferrar el cuchillo. Pero al regreso al hogar, en el venir al encuentro de Sara, sucede algo inesperado: “pero Isaac había perdido su fe”.<sup>66</sup>

La referencia a Kierkegaard, identificado una vez más con la madre que desteta a su hijo, aquí se enfoca en el alimento, para la vida del niño, más fuerte que la leche. “¡Feliz el que dispone de alimento nutritivo!”<sup>67</sup> No se puede pensar aquí que Regina haya perdido la fe. Quizá Kierkegaard lo haya pensado. Su renuncia implacable, desesperada y triste hubiera podido afectar la fe de Regina.

Éstas son algunas de las lecturas de un hombre apasionado de la hermosa historia de Abraham, de la que se sentía personalmente involucrado. “De este modo y de muchos otros diferentes, se imaginaba esta historia el hombre a quien nos estamos refiriendo”.<sup>68</sup> Sus múltiples odiseas, ida al monte Moriah y retorno a casa, concluían en la misma desesperación de Abraham —así parecería en la traducción: “agotado por el cansancio, se retorció las manos”.<sup>69</sup> Pero inmediatamente ofrece otra lectura que da otra pauta: “juntando las manos decía: nadie es tan grande como Abraham, y ¿quién es en grado de comprenderlo?”<sup>70</sup> No comprender a Abraham es así también participar de su grandeza.

---

65. *Idem.*

66. *Idem.*

67. *Idem.*

68. *Idem.*

69. *Idem.*

70. *Idem.*

En esta grandeza busca introducirnos el *Panegírico de Abraham*. Antes del análisis de este elogio, es importante considerar que del relato de Abraham se han hecho y se pueden hacer otras lecturas distintas a la de Kierkegaard y que ensanchan su significado.

### 3.2.5 Otras lecturas

No me puedo abocar aquí a todas las lecturas que se han hecho de este relato paradójico, solo abordaré cuatro: la de Hegel, la del estructuralismo con tres variantes, la antropológica y la deconstruccionista.

#### 3.2.5.1 La lectura de Hegel

Para Hegel, la figura de Abraham es representativa de un pueblo que no tiene libertad. Se separa de la relación con la naturaleza y renuncia a esta relación, vivificada por la imaginación. Es decir, renuncia a los dioses a los cuales servía.<sup>71</sup> Abraham era un extraño en la tierra y no podía crearse sus dioses. Siendo un hombre independiente y desconectado de un Estado, lo supremo para él era su existencia, por la cual se preocupaba.<sup>72</sup>

Abraham se valía por sí solo y tenía que poseer también un dios que lo guiara y lo condujera. No un dios griego, un juego con la naturaleza al que pudiera dar las gracias por eventos particulares, sino un dios que lo protegiera, que fuera el Señor de su vida entera... Esta reflexión sobre un Todo de la existencia [a la cual pertenecía también su descendencia] caracteriza la vida de Abraham y la imagen de éste Todo en el espejo es su divinidad, la que guía sus pasos y sus actos, que le hace promesas para el futuro [...] para la cual —en su fe en la totalidad— sacrifica todo lo particular, desprendiéndose violentamente de ello; ante esta divinidad, incluso su único hijo le

71. Jos 24, 2.

72. Cfr. W. F. Hegel. *Escritos de juventud*, pp. 223–227.

aparece como algo heterogéneo, como algo que perturba la unidad pura, como algo cuyo amor es una infidelidad a la unidad misma.<sup>73</sup>

La severa unidad de este su Todo puede exigir a Abraham el sacrificio de este su hijo. Tal era la índole de la divinidad de Abraham; la fe en la misma se transmitió hasta las generaciones más lejanas. Un objeto infinito al cual este pueblo servía y que, a su vez, le servía a él [...] Cada uno de los judíos servía al objeto infinito, pero éste servía sólo a la totalidad o a los dueños de la totalidad, a los sacerdotes, no a los particulares [...] El objeto infinito les servía en verdad contra el pueblo.<sup>74</sup>

Esta dura imagen de Dios en la historia de Abraham y de todo el judaísmo, como una unidad de la totalidad,

[...] y así su Dios era el ideal de la oposición [...] El Dios de Abraham no era un Dios familiar o nacional, como lo tuvieron otros pueblos. Abraham, completamente aislado del mundo entero, de la naturaleza entera, quería dominar dentro de su familia sobre todas las cosas; pero su pensamiento se encontraba en una posición antagónica frente a la realidad, ya que en ésta se encontraba limitado. De aquí que la dominación fuera su ideal. En él la opresión lo unificaba todo. Abraham era un tirano en su mente; su ideal realizado, Dios: algo en lo que nada del mundo participaba, sino que estaba dominado por él. El único amor que llegó a sentir [por su hijo Isaac] le daba escrúpulos; y éstos se hicieron una vez más fuertes, que estuvo dispuesto a destruirlo también.<sup>75</sup>

73. *Ibid.*, p. 224.

74. *Ibid.*, p. 227-228.

76. *Ibid.*, p. 229.

Hegel presenta una interesante comparación entre

[...] la invisibilidad del Dios judío, innombrable —la prohibición de hacer de él una imagen— su sitio en lo arcano del templo [...] [y] los misterios eleusinos donde se enseñaba por palabras, imágenes, sacrificios, pero donde no se podía hablar de ellos, las leyes y las ceremonias mosaicas no provenían en absoluto del pueblo [hay] muchas arbitrariedades en ellas: las formalidades, las nimiedades.<sup>76</sup>

El misterio no atañe a la esencia de Dios —lenguaje propiamente filosófico— sino la comunicación: para los judíos Dios es invisible y se comunica por la palabra; para los griegos, los dioses son experimentables, pero no se puede hablar de ello. Puesto que los judíos en cuanto ciudadanos no eran nada, ya que adquirieron valor sólo a través de su relación con Dios, era necesario que relacionaran lo máximo posible de sus actos con la religión [...] el Dios de los judíos es la máxima separación: excluye toda unificación libre, dejando lugar sólo para la dominación o la esclavitud.<sup>77</sup>

Hegel todavía no entendía su propia dialéctica radical: el todo —la unidad, Dios— que pide todo también lo da todo. Si pide a Isaac, entonces devuelve o no quita la vida a Isaac. Si uno se quedara en la interpretación del relato de Abraham solamente en el nivel ético, entonces tendría razón Hegel al decir que Abraham es uno de los peores asesinos de la humanidad.<sup>78</sup>

76. *Ibid.*, pp. 231–232.

77. *Ibid.*, pp. 232–233.

78. *Cfr.* Søren Kierkegaard. TT, p. 111.

### 3.2.5.2 Lectura estructuralista

Los análisis estructuralistas del relato trabajan sobre el estado último del texto, sin tomar en cuenta el proceso redaccional ni al lugar histórico, cultural, religioso de su origen ni a su autor. Ni toman en cuenta las glosas y añadiduras a la narración, que sobrecargan el relato. Solamente se analiza la estructura de la narración —discurso de las palabras— y la *diégesis* —discurso de las cosas que constituyen la historia. No se consideran los versos 15–18, porque son una nota teológica añadida, en sintonía con todo el megarrelato de Abraham.

Los términos que se repiten son: tomar, ir, sacrificar, presentes en el versículo 2: “Toma a tu hijo, vete al país de Moriah y ofrécemelo en sacrificio”<sup>79</sup> y constituyen las palabras básicas de todo el relato. No es relevante el hecho de que este texto sea una leyenda ni su intención de criticar los sacrificios humanos de las antiguas religiones, superados con un sacrificio de sustitución, desarrollado por la teología como sustitución vicaria.

El análisis estructuralista no se queda en el objeto estructurado —articulación de sus interdependencias— o en el nivel de la *performance* —nivel de la efectiva producción de un texto—, sino que se enfoca en la estructura–modelo o en el nivel de la *competence* —nivel de las reglas que permiten generar enunciados, relatos, según un mismo código lingüístico, narrativo.

El texto tiene una arquitectónica consistente que se puede visualizar claramente en la estructura del siguiente esquema:

79. Gén 22, 3–14.

Él se llevó (3)  
     se encaminó (3)  
         levantó los ojos y vio (4)  
             yo y el muchacho iremos (5)  
                 tomó la leña (6)  
                     los dos caminaban (6)  
                         ¿dónde está el cordero? (7)  
                             para el holocausto (7)  
                                 DIOS PROVEERÁ (8)  
                                     para el holocausto (8)  
   el cordero del sacrificio (8)  
   siguieron caminando (8)  
   tomó el cuchillo (8)  
   legaron al sitio dicho por Dios (9)  
   levantó los ojos y vio (13)  
   se acercó (13)  
   tomó el carnero (13)  
   lo sacrificó (13)  
   EL SEÑOR PROVEE (14)

Hay pocas caracterizaciones psicológicas: amas a tu hijo (2) y temes a Dios (12) y de relaciones entre padre e hijo: tu único hijo (2.12b), el hijo (3b. 6b. 9b. 10b. 13b), hijo mío (7a. 8a), padre mío (7a), padre (7a). El centro de gravedad del relato, que está anticipado en v.1: “Dios puso a prueba a Abraham”, se encuentra en los vv. 6–8: ¿la decisión de Abraham resistirá ante las preguntas del muchacho que afectan a su amor paterno? El sacrificio de Isaac está espiritualmente cumplido desde el v. 8. Después lo realiza materialmente tomando en mano el cuchillo (10) como ya había hecho antes (6). El v. 12 hace como *pendant* del inicio: ahora de qué temes a Dios (12), has superado la prueba (1). Pero Dios realmente ha provisto, ya que aquello que Dios ha preparado es un sacrificio en lugar del hijo, con tal que implicara la misma voluntad de sacrificar al hijo.

La expresión “Dios provee/rá” (14) en la cumbre del triángulo de la estructura concéntrica, como su corazón dinámico (8), permite el desarrollo de toda la historia con los verbos:

Tomar - ir - ver - sacrificar (2)

Tomar - ir- v e r (3-4)

Ver - ir - tomar - sacrificar (13).

El cordero sustituye al hijo. Pero Isaac, sin ser inmolado físicamente, ha sido sacrificado espiritualmente.

Sería interesante seguir el modelo actancial de Algirdas Greimas, aplicándolo a la lectura del relato del sacrificio de Isaac. El modelo se constituye de estos elementos:

Destinante	objeto	Destinatario
Adyuvante	sujeto	Oponente

El destinante es el elemento que tiene un saber cognitivo emisor, que trata de hacer conocer o informar; un hacer persuasivo que trata de hacer aceptar su saber por el destinatario. El destinatario tiene un saber receptor, un saber recibido que es simplemente informativo y es un saber interpretativo, cuando el destinatario recibe el mensaje mediante una operación propia, tiene un hacer interpretativo, que es un acto con el que el destinatario descifra ese saber de acuerdo con su propio sistema de valores.

Toda transformación o performance supone una competencia, en la que hay tres elementos: el querer, el poder y el saber relativos al hacer que debe llevarse a cabo. En la competencia, la relación sujeto-objeto de virtual se hace actual; cuando el hacer o performance logra su objetivo, constituye una relación realizada. Por ejemplo: “Pablo quiere comprar un coche” está modalizando según el querer, el hecho que se está realizando en: “Pablo compra un coche”.

El adyuvante es la figura del poder operador. Puede ser un actor diferente del sujeto (el aliado, el suplente, el auxiliar) o algún instrumento externo o una fuerza interna del sujeto. Oponente es la figura de poder que se opone al de un sujeto; puede ser el poder de un sujeto antagonista o de un programa adverso. Se habla de destinante en un proceso de comunicación o de sujeto de estado, y se habla de un sujeto operador que hace que un sujeto de estado entre en conjunción con un objeto. El destinatario es el que recibe el mensaje y lo interpreta. A nivel operativo lo puede poner en práctica, total o parcialmente, o lo puede rechazar o cambiar.

En el relato del sacrificio de Isaac:<sup>80</sup> el destinante es DIOS, el objeto es el SACRIFICIO, el destinatario es ABRAHAM, el adyuvante es el temor divino, el sujeto es ISAAC, el oponente es el amor paterno. Todo está dominado por la palabra de Dios o el mensaje (según el esquema de la comunicación de Román Jakobson), que se transforma de una prueba de muerte en un don de vida.

Un tercer método estructuralista de lectura es el análisis diegético o narrativo —los acontecimientos se narran a sí mismos— según el modelo de las secuencias o funciones de Claude Bremond, en la perspectiva del agresor-engañador. La secuencia elemental abarca tres funciones:

- La función de posibilidad o daño a infligir
- La función de realización o proceso agresivo
- La función de enlace o daño infligido o no infligido.

En el relato del sacrificio de Isaac se encuentran tres secuencias: tentación-viaje-sacrificio.

80. Gén 22.

Tentación (Dios probó)	Viaje (toma y va)	Sacrificio (sacrificalo)
Pregunta de Isaac Respuesta de Abraham (DIOS PROVEERÁ)	Preparativos (tomó) Salida (se encaminó) 1ª etapa (vio) Separación (de los siervos)  Acercamiento (los dos caminaban juntos)	Objetos del sacrificio (tomó en mano)  acerca del cordero del sacrificio
Tentación suspendida (el ángel)	Llegada (cuando llegaron)  Designación del lugar (DIOS PROVEE) Retorno 2ª etapa (los siervos) Meta ( Berseba)	Preparativos (objetos del sacrificio)  Sustitución de la víctima

La prueba no desemboca en una simple orden contraria. Puestos todos los elementos pedidos, viene concedido a Abraham consumir el sacrificio empezado, pero con otro sacrificio en lugar del hijo. En el retorno el hijo no es recordado: ¿signo de que Isaac ha sido sacrificado? La temporalidad juega un papel importante en el tiempo propio de la narración. La única categoría temporal explícita es la del “tercer día”.<sup>81</sup> Es el momento de la decisión y de pasar a la acción. El drama está en la unión del sacrificador con la víctima, con la intervención de un Dios que provee.

### 3.2.5.3 Lectura antropológica

Más que al texto del sacrificio de Isaac, visto como una crítica a los sacrificios humanos, y a la lectura de Kierkegaard, que saca de él la existencia individual en una relación absoluta y absurda con el absoluto y la determinación de la fe como la lucha y la pasión más alta, para esta lectura sigo a Todorov,<sup>82</sup> quien toma como referente la experiencia de

81. Gén 22, 4.

82. Tzvetan Todorov. *La conquista de América. La cuestión del otro*.

la relación con el otro en la conquista de la Nueva España, presente en relatos como el de De Landa:<sup>83</sup>

El capitán Alonso López de Ávila prendió una moza india y bien dispuesta y gentil mujer, andando en la guerra de Bacalar. Ésta prometió a su marido, temiendo que en la guerra no la matasen, no conocer otro hombre sino él, y así no bastó persuasión con ella para que no se quitase la vida por no quedar en peligro de ser ensuciada por otro varón, por lo cual la hicieron aperrear.<sup>84</sup>

Escribo este libro con el fin de que no caiga en el olvido este relato, ni otros miles más del mismo tenor. A la pregunta acerca de cómo comportarse frente al otro no encuentro más manera de responder que contando una historia ejemplar: la del descubrimiento y de la conquista de América. Al mismo tiempo, esta investigación ética es una reflexión sobre los signos, la interpretación y la comunicación: pues la semiótica no puede pensarse fuera de la relación con el otro.<sup>85</sup>

La relación con el otro no se constituye en una sola dimensión. Se pueden distinguir tres ejes, en los que se puede situar la problemática de la alteridad. Aquí se habla de las formas del descubrimiento que el yo hace del *otro*.

Primero hay un juicio de valor [un plano axiológico]: es bueno o es malo, lo quiero o no lo quiero, es mi igual o es inferior a mí [...] En segundo lugar, está la acción de acercamiento o alejamiento en relación con el otro [un plano praxeológico]: adopto los valores del otro, me identifico con él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen; entre la sumisión al otro y la sumisión del otro hay

83. Diego de Landa. *Relación de las cosas de Yucatán*.

84. *Ibid.*, p. 32.

85. Tzvetan Todorov. *Op. cit.*, contraportada.

un tercer punto que es la neutralidad o indiferencia. En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro [un plano epistémico].<sup>86</sup>

Existen relaciones y afinidades entre estos tres planos, pero no hay ninguna implicación rigurosa y no se puede reducir uno a otro ni prever uno a partir del otro. “El conocimiento no implica el amor ni a la inversa; y ninguno de los dos implica la identificación con el otro ni es implicado por ella. Conquistar, amar y conocer son comportamientos autónomos”.<sup>87</sup>

Otra cosa es la diversidad que se observa en un solo eje. Por ejemplo, en Bartolomé de las Casas hay una conversión a los indios en 1514, cuando los defiende contra los españoles junto con Antón de Montesinos. Pero hay otra conversión, que podemos llamar epistémica, alrededor del año 1550; la actitud de Las Casas frente a los indios, el amor que les tiene, no son iguales antes y después de esa fecha. “El cambio parece haberse operado a partir de la reflexión a la que lo llevan los sacrificios humanos de los aztecas”.<sup>88</sup>

La existencia de esos sacrificios era el argumento más convincente del partido representado por Sepúlveda: ¿no son esos sacrificios la prueba evidente del salvajismo y, por lo tanto, de la inferioridad de los pueblos que los practican? Las Casas afirma que, incluso si el canibalismo y el sacrificio humano son condenables en sí, no se sigue de ello que haya que declarar la guerra a quienes los practican; el remedio tiene el riesgo de ser peor que la enfermedad. Además, a partir de la premisa del respeto por la ley del propio país, Las Casas dice que si la ley impone el sacrificio, al practicarlo se porta uno como un buen ciudadano y no se puede culpar al individuo por hacerlo.

Pero después da un paso más y justifica los sacrificios humanos en sí mismos, con dos tipos de argumentos. El primer argumento está apoyado en acercamientos históricos. “Lo anteriormente expuesto

86. *Ibid.*, p. 195.

87. *Idem.*

88. *Ibid.*, p. 196.

parece confirmarse por la orden dada por Dios a Abraham de inmolar a su hijo único Isaac, y así puede convencerse a los hombres de que no es del todo abominable el ofrecer sacrificios humanos a Dios”.<sup>89</sup> De la misma manera Jefté se vio obligado a sacrificar a su hija.<sup>90</sup> Y el mismo Jesús fue sacrificado por Dios Padre; y los primeros cristianos estaban igualmente obligados a hacerlo, si no querían renunciar a su fe: tal era la voluntad divina.<sup>91</sup> El segundo argumento quiere probar que el sacrificio humano no sólo es aceptable por razones de fe, sino también de derecho. Por eso Las Casas acumula, uno tras otro, cuatro principios previos:

1. Todo ser humano tiene un conocimiento intuitivo de Dios, es decir, de “algo que está por encima y es mejor que todas las cosas.”<sup>92</sup>
2. Los hombres adoran a Dios según sus capacidades y a su manera, tratando siempre de hacerlo lo mejor que pueden.<sup>93</sup>
3. La naturaleza nos enseña que es justísimo que ofrezcamos a Dios [...] las cosas más preciosas y excelentes. Ahora bien, según la verdad y juicios humanos, ninguna cosa hay para los hombres más importante y preciosa que su vida. Luego la propia naturaleza enseña y dicta a aquellos que carecen de la fe, gracia y doctrina, no habiendo una ley positiva que ordene lo contrario [...] deben inmolar incluso víctimas humanas al Dios verdadero o falso, si es tenido por verdadero.<sup>94</sup>

Las Casas saca en conclusión que “el sacrificio existe por la fuerza de la ley natural, y sus formas serán fijadas por las leyes humanas, especialmente en lo que se refiere a la naturaleza del objeto sacrificado”.<sup>95</sup>

Las Casas termina por adoptar una posición que podríamos llamar “perspectivismo” que reconoce los valores de uno en los otros, y los

89. Bartolomé de las Casas. *Apologética historia sumaria...*, p. 37.

90. Jue 11, 31ss.

91. *Cfr.* Todorov. *Op. cit.*, pp. 196-197.

92. Bartolomé de las Casas. *Op. cit.*, p. 35.

93. *Idem.*

94. *Ibid.*, p. 36.

95. Tzvetan Todorov. *Op. cit.*, p. 200.

considera libres de creer en sus dioses como verdaderos, así como nosotros podemos creer que nuestro Dios es verdadero. “Las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, mejor concepto formaron y más noble y digna estimación tuvieron de la excelencia y deidad [...] y sobre todos los del mundo se aventajaron los que por sus pueblos ofrecieron en sacrificio sus propios hijos”.<sup>96</sup>

Parece que Las Casas renuncia a la fe en un Dios único para aceptar un concepto de monolatría, que es afirmación práctica de un solo Dios propio y la afirmación teórica de otros dioses para otros. Aquí está la raíz de una variante en el amor que uno tiene por el otro: un amor que no es asimilacionista, sino distributivo. Y podrá aplicar el mismo principio al caso general de la alteridad. Así cae todo concepto de “barbarie”:

[...] lo mismo se suele llamar bárbaro un hombre comparado con otro porque es extraño en la manera de la habla, cuando el uno no pronuncia bien la lengua del otro [...] y desta manera no hay hombre ni nación alguna que no sea de la otra cualquiera bárbara o bárbaro. Así lo dice san Pablo de sí mismo y de los otros (1Co 14, 10–11). Y así estas gentes destas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros”.<sup>97</sup>

La descripción de los sacrificios humanos aztecas en Motolinía está llena de juicios, comunes al autor y a su lector posible: “cruel”, “maldad”, “desventurados”, “espantoso dolor”. Fray Diego Durán describe el rito más llanamente, sin juicios morales, pero con interpretaciones: el esclavo sacrificado representa al sol, el centro de la piedra del sacrificio marca el mediodía y la caída del cuerpo tirado por la escalera representa la puesta del sol. Bernardino de Sahagún describe el sacrificio humano con muchos detalles, pero con una distancia que hace escuchar la voz de los informantes náhuatl en su discurso, a la vez que su propia voz impregna los discursos de los informantes.

96. Bartolomé de las Casas. *Op. cit.*, p. 183.

97. Bartolomé de las Casas. *Op. cit.*, p. 264.

¿Cómo situar a Sahagún en la tipología de las relaciones con el otro? En el plano de los juicios de valor, se apega a la doctrina cristiana de la igualdad entre todos los seres humanos: “Es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos, a quien somos obligados a amar como a nosotros mismos”.<sup>98</sup> No idealiza a los indios, como Las Casas, ni los desprecia como inferiores o peores, como Sepúlveda, Durán, Mendieta: “Y no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones”.<sup>99</sup> En Sahagún hay un esclarecimiento de una cultura por medio de la otra, es “hacernos reflejar en el rostro del otro”: conocemos al otro por medio de nosotros, pero también a nosotros mismos por medio del otro.

#### 3.2.5.4 Lectura deconstruccionista

Jacques Derrida, en su ensayo *Dar la muerte*<sup>100</sup> sobre *Temor y temblor* de Kierkegaard, se enfoca en la hospitalidad de Abraham y su increíble silencio. Ofrecer a Dios la muerte de su hijo es como ofrecer la propia muerte y a la vez ofrecerle a Dios su propia muerte. Derrida parte del *mysterium tremendum* de la tradición cristiana, pero olvida el *fascinans* y el *inhorresco et inhardesco* del lenguaje de Agustín: “Siento horror y siento amor: siento horror en cuanto soy desemejante de Él; siento amor en cuanto le soy semejante”,<sup>101</sup> “horror de reverencia y temblor de amor”.<sup>102</sup>

Derrida se pregunta: ¿qué es temblar?, ¿por qué se tiembla?, ¿qué es lo que hace temblar? “En el *mysterium tremendum* lo que hace temblar es el don del amor infinito, la disimetría entre la mirada divina que me

98. Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 20.

99. Tzvetan Todorov. *Op. cit.*, pp. 253.

100. Jacques Derrida. *Dar la muerte*.

101. San Agustín. *Obras de San Agustín. Las Confesiones*, XI, 9, 11.

102. *Ibid.*, XII, 14, 17.

ve y yo mismo que no veo aquello mismo que me mira [...] la desproporción entre el don infinito y mi finitud”.<sup>103</sup>

El título de Kierkegaard, *Temor y temblor*, comporta una referencia al menos indirecta e implícita a san Pablo. En la Epístola a los Filipenses,<sup>104</sup> se pide a los discípulos que trabajen por su salvación en el temor y el temblor.

Se comprende que Kierkegaard haya elegido, para su título, el discurso de un gran judío converso, Pablo, en el momento de meditar una experiencia todavía judía del Dios oculto, secreto, separado, ausente o misterioso, el mismo que decide, sin revelar sus razones, exigir a Abraham el gesto más cruel e imposible, el más insoportable: ofrecer a su hijo Isaac en sacrificio. Todo esto ocurre en secreto. Dios guarda silencio sobre sus razones, también Abraham, y el libro no está firmado por Kierkegaard, sino por Johannes de Silentio.<sup>105</sup>

Éste recuerda la extraña respuesta de Abraham a Isaac, que pregunta: “Tenemos fuego y leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? Abraham le contestó: ‘Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío’”.<sup>106</sup> Abraham no se calla ni miente.

Él guarda su secreto con Isaac, como con Sara y con el siervo Eleazar. Es un secreto que debe guardar y no puede no guardar, ya que no lo conoce, sabe que lo hay, pero ignora su sentido y sus razones últimas. La ética es responsabilidad, que exige dar cuentas, responder de sí, ante todos los demás, pero sería perder la secreta y absoluta responsabilidad ante Dios.

Abraham no puede hablar, pues no puede decir aquello que lo explicaría todo [...] no puede decir que es una prueba, una prueba en la que la ética constituye la tentación [...] Es incapaz de hablar porque no

103. Jacques Derrida. *Op. cit.*, p. 67.

104. Fil 2, 12.

105. Jacques Derrida. *Op. cit.*, p. 69.

106. Gén 22, 8; Søren Kierkegaard. *TT*, p. 190.

habla una lengua humana. Aun cuando conociese todas las lenguas de la tierra, aun cuando las comprendiesen los seres que ama, aun así no podría hablar. Abraham habla una lengua divina, habla en lenguas.<sup>107</sup>

Abraham para presentarse ante Dios, rechaza la autopresentación ante la ley de los hombres y debe renunciar a la fidelidad a los suyos, a la familia, a la sociedad, a los semejantes. Ciertamente no es fácil entrar en este absurdo, de que Dios le pide a un padre el sacrificio de su hijo, y sin saber lo que va a hacer ni por qué; pero, tiene una metajustificación en la fe.

¡Qué crimen abominable, qué espantoso misterio (*tremendum*) a los ojos del amor, de la humanidad, de la familia, de la moral! Pero ¿no es acaso también la cosa más común? [...] Al preferir lo que hago aquí en este momento, al elegir mi trabajo...quizá cumpla con mi deber. Pero sacrifico, traicionándolas a cada instante, todas mis otras obligaciones: en lo que se refiere a los otros ... que mueren de hambre o de enfermedad.<sup>108</sup>

En nuestros tiempos, el lugar del sacrificio de Abraham o de Isaac, el lugar de Moriah o el monte Sión, centro enigmático de las tres religiones monoteístas sigue siendo el lugar del sacrificio continuo y constante. El judaísmo venera la ciudad de Jerusalén, donde Salomón decidió construir la casa de Yahvé y donde David puso su propia casa. El cristianismo venera el *Via Crucis* en Jerusalén, lugar de la muerte y resurrección de Jesús y de la venida del Espíritu Santo en su comunidad. El islamismo venera el lugar del sacrificio de Ibrahim, llamado Cúpula de la Roca, con la gran mezquita Al-Aqsa, ya que allí Mahoma había emprendido su vuelo a caballo hacia el paraíso, tras su muerte. Estos tres monoteísmos combaten entre sí, se hacen guerra a sangre y

107. Søren Kierkegaard. *TT*, p. 185.

108. Jacques Derrida. *Op. cit.*, pp. 80-81.

fuego desde siempre y hoy más que nunca, reivindicando cada uno la posesión de este lugar y una interpretación histórico-política original del mesianismo y del sacrificio de Isaac. “La lectura, la interpretación, la tradición del sacrificio de Isaac son, a su vez, lugares de sacrificio sangrantes y holocásticos”.<sup>109</sup>

Dios decide suspender el proceso sacrificial de Abraham, diciendo: “No extiendas tu mano sobre este muchacho ni le hagas daño alguno. Ya he comprobado que temes a Elohim y que no me has negado a tu hijo, tu unigénito”.<sup>110</sup> Esta declaración terrible parece desplegar la satisfacción del amo frente a su esclavo sumiso o también una súplica de amor: yo necesito una señal de amor incondicional, sobre todas las cosas y las personas y tú ya me la diste. Ahora ya no hay ninguna muerte y tendrás descendencia y bendeciré en ti a todas las naciones. Esta es absolución absoluta de un deber con el absoluto, que había apelado a su libertad. Lo más terrible es que la bendita bendición no se pueda compartir y que el sacrificio de Isaac ha hecho la maldición necesaria e insuperable en la historia de esos pueblos benditos. ¿Cómo puede Dios aceptar la ofrenda de una muerte que da muerte al ser más querido de este mundo?, ¿cómo puede ser uno digno del Señor, sólo a condición de aborrecer a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, e incluso a su propia vida?<sup>111</sup>

Entonces, ¿qué consiguió Abraham? Permanecer fiel a su amor. Aquel que ama a Dios no necesita de las lágrimas ni de la admiración; por amor olvida sus sufrimientos, sí, y los olvida tan absolutamente que no quedaría tras él ninguna huella de su dolor, si no fuese el mismo Dios que viene a recordárselo; pues él ve en lo secreto, conoce la aflicción, cuenta las lágrimas y no olvida nada.<sup>112</sup>

109. *Ibid.*, p. 82.

110. Gén 22, 12.

111. *Cfr.* Lc 14, 26; Søren Kierkegaard. TT, p. 132.

112. Søren Kierkegaard. TT, p. 191.

Una explicación teórica de Derrida, acerca del sacrificio de Abraham-Isaac, rescata el esfuerzo de Kierkegaard por reconstruir un sujeto fuerte, luego de haber deconstruido la impotencia de una subjetividad inmediata o abstractamente universal. La bíblica historia de Abraham ha sido uno de los motivos preferidos por Kierkegaard para ilustrar su concepción del individuo existente. El relato de Abraham tiene para Kierkegaard un valor alegórico, no sólo por ilustrar su concepción de la subjetividad, sino también su biografía personal: el complejo vínculo con su padre, con Regina Olsen y con la misión encomendada por Dios podrían ser comprendidos bajo el signo del sacrificio. El pseudónimo Joahnnes de Silentio alude a la existencia de un secreto interior, que ningún sistema puede comprender o expresar totalmente. En este silencio supremo, la subjetividad se afirma en relación absoluta con el Otro, el Trascendente.<sup>113</sup>

Derrida opera un trabajo de deconstrucción sobre *Temor y temblor* de Kierkegaard, y su *Dar la muerte* no es un análisis del escrito de Kierkegaard, sino un nuevo *Temor y temblor*. Derrida se va distanciando gradualmente de los supuestos del pseudónimo de *Temor y temblor*, Johannes de Silentio. Al final hay una nueva obra incluso en muchos puntos contrapuesta a la original.<sup>114</sup>

Derrida asume la radicalidad con que Kierkegaard plantea el problema de una relación que vincula al individuo con Dios por encima de las exigencias éticas, pero *Dar la muerte* manifiesta unos claros deslizamientos.

El primer deslizamiento es la crítica que Derrida hace a la ética: para él la ética y el deber son estructuras que la sociedad y sus filósofos han elaborado para sacrificar a un incontable número de individuos y naciones enteras. El derecho, las leyes de mercado, los acuerdos internacionales dejan “morir de hambre y enfermedad a centenares de

113. Cfr. María J. Binetti. “Kierkegaard-Derrida y la reconstrucción del sujeto”, pp. 119-130.

114. Luis Guerrero. *Op. cit.*, pp. 1-2.

millones de niños”, de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre.

Todo este discurso, común al lenguaje de la filosofía occidental y de la teología y religiones monoteístas, no logra evitar el peligro de Scila y Caribdis,<sup>115</sup> es decir de caer en el panteísmo, que elimina al otro humano, y en el ateísmo, que elimina al otro divino. La unidad en el doble OTRO, no significa unicidad excluyente ni tampoco separación incluyente. Estamos todavía lejos de una postura alternativa, a raíz de un Dios no sólo *totalmente otro* —o mejor *autrement*, todo o uno— absoluto o trascendente, desconocido e incomprensible, callado e innombrable. Decir con Hegel que Dios es *totalmente para el otro*, permite una comunicación abierta y libre, en el secreto y en la fidelidad. Nadie de los seres humanos es *totalmente para el otro*, entonces hay una diferencia con Dios, pero una unidad en hacerse otro con y para el otro.

El tercer deslizamiento se centra en el secreto como interioridad del hombre. Para Johannes de Silentio —al que a menudo Derrida confunde con Kierkegaard, olvidando que Johannes carece de fe, no comprende a Abraham y no sería capaz de actuar como él, características atribuidas al mismo Kierkegaard—,<sup>116</sup> la interioridad o verdad subjetiva no tiene, al modo hegeliano, una correspondencia con lo exterior. Por un lado, es la verdad secreta de la fe, como responsabilidad absoluta y como pasión absoluta, en donde el individuo singular puede hacer una relación absoluta con lo absoluto. Por otro lado, compartir un secreto no es saber o romper el secreto; ¿qué es un secreto que no es secreto de nada y un compartir que nada comparte? Ciertamente no se puede pensar en un Dios externo, como un astro o un satélite, pero tampoco reducir lo interior frente a Dios o Dios al mismo interior. Además, la fe identificada con un secreto, haría imposible toda crítica y todo discurso creíble acerca de la auténtica conducta religiosa.

El cuarto deslizamiento es el uso de la literatura, en *Temor y temblor*, como intermedia entre la fe y la ética. En Derrida es algo puramente

115. Cfr. Homero. *La odisea*, Libro XII.

116. Cfr. Derrida, 2006, 92

exterior, como cosa pública, en términos sociales, políticos, éticos; en cambio, la literatura está vinculada al secreto, al silencio, al ocultamiento. Un texto dice todo y no dice nada, manifiesta y oculta, tiene una responsabilidad nula e infinita. Derrida transforma la literatura en pedir perdón, aspecto ausente en la obra kierkegaardiana.

Ni la lectura según la filosofía de Hegel, o la filosofía del lenguaje o la filosofía antropológica, ni los deslizamientos de la lectura de Derrida, sino un diálogo o cruce de caminos es lo que nos permite experimentar el temor y tremor de la individualidad única y compartida con el otro, que es totalmente para los otros.

Si es cierto que lo más importante en un texto es lo “no dicho”, en estas lecturas tanto de Kierkegaard como de otros hay algo que no se dice, a saber, las primeras palabras de Abraham en el relato bíblico “yo y el muchacho iremos hasta allá para adorar a Dios y después volveremos con ustedes”.<sup>117</sup> En estas palabras asoma una imagen de Dios no solamente como “*totalmente otro*”, sino al lado y en favor del ser humano; es decir, el Dios “*totalmente para otro*”, lo que matizará mucho el aspecto trágico del relato.

Continuará...

## BIBLIOGRAFÍA

Agustín, San. *Obras de San Agustín. Las Confesiones*, Madrid: Editorial Católica, 1991.

*BIBLIA Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*. (Trs. L. Alonso Schökel y Juan Mateos), Madrid: Cristiandad, 1986.

Binetti, María J. “Kierkegaard–Derrida y la reconstrucción del sujeto” en *DAIMON Revista de filosofía*, No. 40, Murcia: Universidad de Murcia, 2007, pp. 119–130.

117. Gén. 22, 5.

- Buber, Martin. *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros I*, México: Paidós, 1989.
- Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria: quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*, México: UNAM, 1997.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós, 2006.
- Guerrero, Luis. *La verdad subjetiva. Soeren Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Hegel, W. F. *Escritos de juventud*, México: FCE, 1984.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. (Tr. Jorge Eduardo Rivera), Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2002.
- Homero. *La odisea*, México: FCE, SEP, UNAM, 2001.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. (Tr. Mario Caimi), México: FCE, UAM, UNAM, 2009.
- Kierkegaard, Søren. “Un vistazo a un esfuerzo contemporáneo en la literatura danesa” en Guerrero, Luis. *La verdad subjetiva. Soeren Kierkegaard como escritor*, México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*. (Tr. Vicente Simón Merchán), Madrid: Alianza, 2005.
- Kierkegaard, Søren. *Temor y temblor*. (Tr. Demetrio Gutiérrez Rivero), Madrid: Guadarrama, 1976.
- Kierkegaard, Søren. *Kierkegaard, Opere*. (Tr. Cornelio Fabro), Milán: Sansoni, 1993.
- Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Conaculta, 2003.
- Romano, David (ed.). *Antología del Talmud*, México: Plaza & Janes, 1986.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España* (Estudio preliminar de Ángel María Garibay K.), México: Porrúa, 1975.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. La cuestión del otro*, México: Siglo XXI, 1987.

## Noé

DR. LUIS GARCÍA ORSO, SJ\*

En la Biblia el relato del diluvio toma los capítulos 6 a 9 del libro del Génesis. La narración comienza con la ‘decepción’ de Dios porque crece la maldad humana sobre la tierra y la ‘decisión’ de eliminar todo lo creado por ÉL, con un diluvio, para iniciar una nueva creación con algunos sobrevivientes. El relato concluye con la alianza de Dios con Noé y su familia y la promesa divina de no enviar más un diluvio.



La película norteamericana de Darren Aronofsky hace una recreación cinematográfica de este relato bíblico. Como toda recreación artística (en novela, teatro, cine, pintura, escultura, etc.) el realizador trata de respetar el texto fundamental, subrayar algunos puntos que elige, imaginar creativamente lo no dicho, y usar el lenguaje propio de su profesión, en este caso el cine, sin repetir literalmente. Así, grandes obras clásicas de la pintura muestran la fuerza de algunas escenas bíblicas gracias a la inspiración, la imaginación, el genio, la capacidad creativa del artista, aun situando la escena en su propio siglo. En la película *Noé*, creo que Aronofsky ha logrado una recreación seria, artística, imaginativa, cinematográfica, rica de fuerza espiritual y emocional.

La película trata de imaginar la situación que la Biblia describe: “La tierra estaba pervertida a los ojos de Dios, llena de maldad... llena de

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

violencia”,<sup>1</sup> y lo hace volviendo al pecado original de querer dominar como dioses sobre la vida y la muerte de la gente, y al pecado de Caín repetido ahora en su parentela, en Tubal-Caín, el antagonista de Noé. Para combatir contra ellos, el filme imagina los “gigantes” (nefilim),<sup>2</sup> que también han de ponerse del lado de Dios y de Noé. Los imagina como ángeles de luz caídos y convertidos ahora en gigantes de roca volcánica.

El director se centra en el personaje de Noé, al que la Biblia describe como “justo y honrado, fiel a Dios”<sup>3</sup> y al que Dios comunica su decisión dolorosa y la elección que hace de su persona y su familia. Toda la película puede verse como el proceso espiritual de un hombre que toma muy en serio a Dios y su proyecto, y por tanto la responsabilidad que él tiene al ser elegido para una misión. Para la Biblia, un hombre “justo, fiel”, implica total entrega, obediencia, fidelidad, renuncia, por amor al Señor y su voluntad. La película quiere hacernos sentir esta misión, aunque quizás nos parezca exagerada en algunos rasgos de dureza o intransigencia de Noé con su propia familia. No olvidar que estamos frente a un judío radicalmente fiel, y ante la lucha espiritual de un hombre por saber qué es lo que tiene que hacer; lucha interior y emocional, con sus oscuridades, dudas, terquedades, apasionamientos, rabia, ante las cuales Noé varias veces consulta la sabiduría de su abuelo Matusalén. Esta lucha de un creyente está en el centro de la película, incluso en los combates guerreros que se dan, de tal modo que el director evita que el diluvio convierta la historia en sólo una película de catástrofes de la naturaleza o en una descripción y representación infantil de la cantidad de animales en el arca.

En sus filmes anteriores, a Darren Aronofsky (Nueva York, 1969) le interesa el problema moral de sus protagonistas, más en particular la calidad de la libertad personal frente a toda dependencia. Así, *Réquiem*

1. Gén 6, 11-13.

2. Gén 6, 4.

3. Gén 6, 9.

por un sueño (del año 2000), retrata el proceso de cuatro personas atrapadas en la felicidad falsa del ‘sueño americano’; *La fuente de la vida* (2006), una pareja frente al desafío de la muerte de quien se ama; *El luchador* (2008), un hombre maltratado por la vida que intenta revivir las engañosas glorias de la lucha libre; *El cisne negro* (2010), la obsesión destructiva de una ballerina por ser perfecta. Estamos, pues, con un director de cine interesado por las decisiones más personales y hondas de un ser humano —decisiones no sencillas ni claras—, además de un artista que sabe muy bien su oficio. Con esta trayectoria filmográfica se entiende mejor por qué Aronosfky ha elegido el personaje bíblico de Noé, “el único hombre justo”, y que escrupulosamente “hizo todo lo que Dios le había ordenado”.<sup>4</sup> Pero, ¿qué significa eso en lo cotidiano?, ¿y qué hará Noé en los momentos de mayor prueba? ¿Y cómo reaccionarán su esposa y sus hijos, cada uno con su propia libertad?

La firmeza de Noé por no hacer ninguna concesión al cumplimiento del plan de Dios le lleva hacia el final del filme a decidir el sacrificio de la vida de algunos familiares; acto que no aparece en la Biblia, pero que se comprende al seguir el proceso obediente de un creyente íntegro, y en que se traslada a Noé lo sucedido con Abraham, al que Dios pide dar muerte a su hijo Isaac.<sup>5</sup> Sin embargo, como se lo dice su esposa, en Noé la ‘piedad’ ha de vencer sobre la ley. La canción de cuna que aparece en la película es una de las claves más hermosas para comprender el abrazo de un padre-madre a su hijo, y también para deshacer una imagen negativa de Dios.

Salvados ya del diluvio y hecha la alianza por Dios, la misma narración bíblica hace ver la libertad y la condición humana de Noé cuando se emborracha, se queda desnudo y pasa vergüenza delante de sus hijos, y además rompe con su hijo Cam.<sup>6</sup> La película hará su propia recreación de esta ruptura. Al final, como lo cuenta la Biblia,<sup>7</sup> el arco iris

4. Gén 7, 5.

5. Gén 22.

6. Gén 9, 20–27.

7. Gén 9, 12–17.

entre las nubes es la señal de la alianza y la promesa de Dios, y el inicio de la nueva vida en la tierra. El filme no menciona explícitamente las palabras de Dios, pero sí el signo que alude al Creador. De hecho, la fuente 'sacerdotal' del relato bíblico desea dejar como mensaje que al caos del exilio le sigue una nueva creación.

Estamos ante una película seria que puede ayudar mucho a volver al texto sagrado, a recrear el mensaje que trae, y a favorecer un diálogo en grupo sobre él y sobre nuestra misión en la tierra, en respuesta a Dios y en corresponsabilidad con nuestros hermanos y con la creación. Igual que a Moisés, a cada uno se nos pide escucha, discernimiento y decisiones.

## ***Sentencias incumplidas Simulación del Estado a resoluciones de la Corte Interamericana. 5ª. Parte***

DR. DAVID VELASCO YÁÑEZ, SJ\* \*\*

**Abstract** Velasco, David. *Broken Rulings. The State's Simulation of Resolutions of the Inter-American Court*. Contrary to the widespread belief that the Mexican State has already complied with the rulings handed down by the Inter-American Court of Human Rights, the article tracks the practices of the victims and their family members, in alliance with local, regional, national and international organizations, to show that there are fundamental aspects of the rulings that have not been addressed. The rulings are binding and emblematic regarding grave human rights violations such as forced disappearance, femicide, torture and the rape of indigenous women by the army.



**Resumen** Velasco, David. *Sentencias incumplidas. Simulación del Estado a resoluciones de la Corte Interamericana*. Contra la creencia ordinaria de que el Estado mexicano ya cumplió con todos los elementos de las cinco sentencias dictadas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el artículo rastrea las prácticas de las víctimas y sus familiares, en alianza con organizaciones locales, regionales, nacionales e internacionales, el conjunto de prácticas que llevaron a la Corte a dictar sentencias emblemáticas en torno a graves violaciones de derechos humanos como la desaparición forzada, el feminicidio, la tortura y la violación de mujeres indígenas por parte del Ejército; sentencias que, por otro lado, han sido burladas en lo más fundamental, salvo en algunos casos.

\* Investigador del ITESO en el Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos. E-mail: dvelasco@iteso.mx

\*\* Con la colaboración de: Paola Jacqueline Anaya Cobos, Celeste Ortiz Ramos, Andrea Lissete Ramírez Rentería y Sarahí Romo Uribe, becarias de investigación y alumnas de la carrera de Relaciones Internacionales del ITESO.

## INTRODUCCIÓN

El presente artículo forma parte de un trabajo más amplio de investigación sobre la grave situación que enfrentan en México defensoras y defensores de los derechos humanos (DDH, en adelante). La pregunta general que orienta todo el trabajo es: ¿cuáles son las condiciones sociales estructurales, materiales y simbólicas, que favorecen la ejecución extrajudicial de activistas, hombres y mujeres, pero sobre todo de mujeres, que defienden derechos fundamentales? El oficio de periodista y el de defender los derechos humanos (DH, en adelante) se han convertido en México en oficios de altísimo riesgo. Sin embargo, las explicaciones ordinarias que se dan no tocan, la mayoría de las veces, estas condiciones sociales que las favorecen y, además, quedan en la impunidad, como si fuera normal, natural, que “*al que se mete de redentor, sale crucificado*”.

El trabajo sigue los lineamientos generales de la propuesta teórica de Pierre Bourdieu para el análisis en términos de campo. Los trabajos anteriores, del que este artículo es su continuación, se centraron en la delimitación del campo de DDH y en la estructura de posiciones que resulta de la desigual distribución de todos los recursos que se ponen en juego en este campo; recursos que no se reducen al capital económico y el capital cultural, sino en particular, esa especie del capital jurídico que constituye el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH, en adelante). Es justo según la posición de los agentes como podemos aproximarnos a la comprensión de sus disposiciones prácticas o de sus *habitus*. Para ello, hemos distinguido un conjunto de situaciones que, justamente, ponen en juego lo mejor y lo peor de esas disposiciones, verdadero dominio práctico que realizan tanto los agentes estatales con tareas de protección de los DH como las y los DDH, así como las víctimas de violaciones a los DH sus familiares y organizaciones locales que los apoyan.

Una de las situaciones claramente emblemáticas y muy favorables para el análisis de los *habitus* de DDH justamente se da en torno a las

sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CORIDH, en adelante) en contra del Estado mexicano, emitidas entre 2009 y 2010 —Caso Campo Algodonero, por feminicidio; Caso Radilla, por desaparición forzada; Caso Inés y Valentina por violación sexual y el Caso Montiel y Cabrera, por tortura. Para este análisis, establecemos un breve apartado de *antecedentes*, sólo para permitir al lector situarse y tener una visión inmediata de lo que supone una sentencia de esa naturaleza y a qué sentencias nos vamos a referir. Cabe aclarar que nuestro análisis no se centra en aspectos jurídicos, los incluye, por supuesto, pero nuestro foco radica en las disposiciones prácticas, en los dominios prácticos de los agentes que, según la posición ocupada en el campo, son de diferentes capacidades y, por tanto, un hecho relevante que nos aporta el trabajo es observar la progresiva modificación de los *habitus* más desposeídos económica y culturalmente, como veremos. De mayor relevancia resulta esta modificación, que algunos llamarían *posicionarse*, o *potenciar* o *empoderamiento*, pero en la práctica es una significativa modificación del *habitus*, correlativa a una mayor estructura patrimonial, es decir, un aumento de todas las especies de capital que disponen, y que en la situación actual, los coloca en una posición de exigir el pleno cumplimiento de las sentencias de la CORIDH que los favorece.

Si seguimos la propuesta de Bourdieu del análisis en términos de campo, la *primera parte* la dedicamos a delimitar el campo de las sentencias de la CORIDH como un espacio específico en el que intervienen las víctimas de violaciones a DH, sus familias y las organizaciones locales, así como DDH que intervinieron en su defensa hasta lograr el resultado favorable; por otro lado, también intervienen los agentes victimarios y otros agentes estatales, tanto como perpetradores como protectores y defensores de DH. Un segundo elemento tiene que ver con la relación de este subcampo con el campo de poder, en el entendido de que estamos ante un fallo favorable a las víctimas y en contra del Estado —fracción dominada y al servicio de las fracciones dominantes del campo de poder— y algunas de sus instituciones como el fuero

militar, por lo que la relación que se establece es de subordinación de agentes dominados del campo de poder en México, como la jurisdicción militar y toda una tradición jurídica reticente a los fallos de un tribunal internacional.

En la *segunda parte* presentaremos un sencillo ejercicio de estructura de posiciones de este campo específico de las Sentencias: qué posición tiene cada agente o grupo de agentes y cómo se distribuyen en el campo. Seguimos lo ya señalado en la parte teórica:<sup>1</sup> arriba y a la derecha, los agentes con mayor estructura patrimonial; abajo y a la izquierda, los agentes con menor estructura patrimonial. En la *tercera parte* realizamos un análisis de las principales acciones realizadas por los agentes, los principales conflictos encontrados en el largo trayecto realizado, desde la realización de graves violaciones a los DH hasta lograr la sentencia favorable, así como de los principales apoyos, alianzas y estrategias que favorecieron que el fallo de la CORIDH beneficiara, al menos en el enunciado de la sentencia, a las víctimas y a sus familiares. Este análisis lo separamos en cuatro etapas.

La primera, que va de las violaciones a los DH hasta la denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (en adelante CIDH). La segunda etapa comprende desde la denuncia ante la CIDH, el llamado al Estado mexicano para la realización de algunas recomendaciones en cada uno de los casos, hasta la emisión del Informe de Fondo en cada uno de los casos, que la CIDH presenta como demanda ante la CORIDH. Esta etapa supone que no se aceptó, en ninguno de los cinco casos, la “amigable composición” que suele ser un recurso para evitar que el caso llegue a la CORIDH. La tercera etapa es todo el proceso de litigio en la CORIDH y concluye con la emisión de las sentencias, condenatorias al Estado mexicano, con un conjunto de ordenamientos que incluyen la reparación del daño y varias medidas de no repetición.

1. Velasco, D., *et al*, “Defensores de derechos humanos en México (2ª. Parte) La lógica teórica del campo de los defensores en México”. Revista *Xipe Totek* No. 87 Vol. XXII / No. 3/ 30 de septiembre de 2013.

Destacan los casos en los que la CORIDH exige al Estado mexicano la revisión y el acotamiento del fuero militar, la cual se dio hasta abril del 2014, al limitar el fuero militar y establecer que los militares que cometan crímenes sean procesados en juzgados civiles y no en tribunales castrenses.

El análisis que presentamos no termina con la publicación de las Sentencias. Es importante señalar la reacción del Estado mexicano, en particular de algunos de sus agentes relevantes, así como de las víctimas y sus familiares, las organizaciones que los acompañaron y el conjunto de dificultades que se han presentado para el cabal cumplimiento de todas las Sentencias en todos sus componentes.

En las conclusiones expondremos lo que, en nuestra opinión, son los rasgos fundamentales del habitus de las y los DDH, tal y como aparecen en estas luchas que se formaron en torno a las Sentencias de la CORIDH, así como un balance crítico sobre el incumplimiento del Estado mexicano en los aspectos fundamentales de las cinco sentencias, y que nos plantean algunas interrogantes que veremos en otro artículo en el que analizaremos la visión hegemónica en torno a los DH y su real ejercicio.

## **1. Delimitación del campo de las Sentencias de la CORIDH y su relación con el campo de poder. Antecedentes relevantes**

Destacamos al menos tres situaciones que merecen la atención para la justa comprensión del “contexto histórico” en el que ocurren tanto las violaciones a derechos fundamentales, como la valoración del carácter emblemático que tienen cinco sentencias condenatorias al Estado mexicano. El primero es el de la bien o mal llamada *guerra sucia* que desarrolla el Estado en contra de movimientos que se derivaron de las protestas estudiantiles y populares de 1968 que culminaron con la masacre de Tlatelolco el 2 de octubre. En este contexto ocurre la desaparición forzada del campesino Rosendo Radilla Pacheco. El 25 de agosto de 1974 el señor Rosendo Radilla Pacheco se dirigía con su

hijo menor hacia Chilpancingo, Guerrero, cuando en un retén del Ejército mexicano fueron bajados del autobús en el que se encontraban él y los demás pasajeros, al momento de volver a abordar, dejaron subir a todos menos al señor Radilla diciéndole que quedaba detenido por componer corridos y quedó a disposición de la zona militar de Guerrero.

El segundo antecedente de relevancia tiene que ver con los feminicidios. El contexto se sitúa en el proceso de crecimiento acelerado de plantas maquiladoras que se instalan en el Valle de Juárez, Chihuahua. A partir de 1993 se hacen cada vez más públicos los casos de desapariciones de mujeres jóvenes, la mayoría de ellas trabajadoras de las maquilas. El 6 de noviembre de 2001 fueron encontrados los cuerpos de las jóvenes Claudia Ivette González, Esmeralda Herrera Monreal y Laura Berenice Ramos Monárrez en un campo algodonero de Ciudad Juárez y representa uno de los casos más conocidos y brutales de asesinatos de mujeres, conocido como “Campo Algodonero”, correspondiente al homicidio brutal y con móvil sexual de ocho mujeres. Tres de estos homicidios, uno cometido en contra de una mujer adulta y dos en contra de mujeres menores de edad, fueron llevados por los familiares de las víctimas, a través de diversas Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC, en adelante) protectoras de los derechos humanos a la CIDH.

El tercer antecedente tiene que ver con otra de las secuelas de la *guerra sucia* en el estado de Guerrero, especialmente militarizado durante la década de los noventa, supuestamente, para prevenir y contener a posibles grupos guerrilleros. Sin embargo, en una de las regiones de mayor riqueza forestal se da una tala inmoderada concesionada por el propio gobierno del estado, ante la cual, las comunidades campesinas forman la Organización de Campesinos Ecológicos de la Sierra de Petatlán y Coyuca de Catalán (en adelante, OCESP). El 2 de mayo de 1999, aproximadamente 40 miembros del 40º Batallón de Infantería del Ejército Mexicano entraron en la comunidad, en el marco de un operativo contra otras personas. Los señores Cabrera y Montiel fueron detenidos y mantenidos en dicha condición a orillas del río Pizotla hasta el 4 de mayo de 1999. Ese día, pasado el mediodía, los trasladaron

en un helicóptero hasta las instalaciones del 40º Batallón de Infantería, ubicado en la ciudad de Altamirano, estado de Guerrero. Posteriormente, ciertos miembros del Ejército presentaron una denuncia penal en contra de los señores Cabrera y Montiel por la presunta comisión de los delitos de portación de armas de fuego de uso exclusivo de las Fuerzas Militares, y siembra de amapola y marihuana, iniciándose la respectiva investigación penal.

El cuarto antecedente se da en las mismas latitudes, en la Sierra Madre del Sur, el 22 de marzo del año 2002, un grupo de militares se presentaron en el domicilio de la señora Inés —de casi 25 años de edad— en donde se encontraba acompañada de sus cuatro hijos. Tres militares se adelantaron a su domicilio mientras otros estaban fuera de su casa. De inmediato los tres militares apuntaron con sus armas exigiendo cierta información, de la cual la señora Fernández Ortega no tenía ningún conocimiento. De manera inmediata uno de los militares cometió la violación sexual en contra de la señora Fernández Ortega mientras el resto de los militares presenciaban el acto. Anteriormente había ocurrido un hecho similar. El 16 de febrero del año 2002, la señora Valentina, una indígena perteneciente a la comunidad me'phaa, originaria de Caxitepec, estado de Guerrero, mientras se encontraba en un arroyo cercano a su domicilio conocido como Barranca del Bejuco, ocho militares se acercaron a ella y la rodearon. Dos de ellos la interrogaron mientras que uno de ellos también le apuntaba con un arma. El militar que la apuntaba la golpeó con el arma en el abdomen, haciéndola caer al suelo y perder el conocimiento por un momento. Cuando recobró el conocimiento uno de los militares la agredió e insistió con requerir información indicándole que si no contestaba la matarían e igual a todos los habitantes de la mencionada comunidad y luego fue violada sexualmente.

Lo que está en juego en este “campo de las Sentencias” es no sólo la correcta interpretación y comprensión del discurso del DIDH, sino también su plena ejecución a través de la sentencia de un tribunal internacional. No es tanto que las Sentencias afecten el interés mercantil

de grandes empresas transnacionales, sino el prestigio de un Estado disminuido al servicio del capital internacional. La disputa entre representantes del Estado mexicano y la CORIDH resulta evidente como oposición fundamental que desplaza la oposición entre las víctimas, sus familiares y organizaciones que las apoyan y el Estado mexicano. El estado de incompletud de las Sentencias cuestiona las condiciones sociales que posibilitan esa plena vigencia del DIDH como supuesto garante de la realización de la justicia para las víctimas de graves violaciones a los DH.

Para comprender estas paradojas del sentido práctico de los agentes, será importante el análisis de la estructura de posiciones que nos orienta sobre la desigual distribución de los recursos que se ponen en juego en el subcampo. Abordaremos de manera más sencilla esta estructura de posiciones.

## **2. Estructura de posiciones en el campo de las sentencias de la CORIDH**

En relación directa con el ejercicio de estructura de posiciones que hicimos para el conjunto del campo DDH, este subcampo de las Sentencias lo establecemos de la siguiente manera: En primer lugar, llama la atención la poca o nula intervención de agentes del Cuadrante 1, que corresponde a los agentes de empresas transnacionales y nacionales, fuertes en capital económico. Sin embargo, son agentes con unas disposiciones prácticas para la inversión, sea en explotación maderera o en maquiladoras para la exportación y ajenas completamente a si su presencia provoca, por parte de agentes del Estado o del crimen organizado, violaciones sistemáticas a los DH. La segunda observación que nos parece más notable, tiene que ver con el conjunto de agentes que representan al *Estado perpetrador*, que se reducen al gobierno estatal y a la actuación del 40º. Batallón de Infantería, que son agentes que intervienen de manera directa en los casos de la desaparición forzada de Rosendo Radilla Pacheco (RRP, en adelante), la violación sexual de

las indígenas Inés y Valentina y la tortura de los ecologistas Teodoro y Rodolfo. Sólo en el caso del Campo Algodonero, el Estado es señalado como culpable por omisión. En cambio, en todo el conjunto de lo que llamamos *Estado protector*, destacamos la intervención de innumerables organismos tanto del sistema interamericano como del sistema universal; pero también hay agentes del Estado mexicano que participen y cuyo análisis haremos más adelante con mayor detenimiento. Estos agentes pertenecen al bloque dominante. Respecto al bloque emergente, es notable la gran participación de diversas clases de agentes, desde las que colocamos a mero abajo y a la izquierda, que son las víctimas y sus familiares, más las organizaciones locales que las apoyan, hasta las que se encuentran a la derecha que son todo un abanico de organizaciones nacionales de DDH a las que se agregan organizaciones internacionales y expertos en materias específicas como la tortura o mujeres indígenas, que han contribuido al logro de las Sentencias de la CORIDH y su monitoreo en todo el proceso de implementación. Estas organizaciones y expertos son quienes han dado la alerta y llamado la atención sobre aspectos que el Estado mexicano no ha cumplido y no parece que vaya a cumplir, en franco desacato a la CORIDH.

### **3. Análisis de los hábitos de los agentes del campo de las Sentencias de la CORIDH**

#### 3.1 Las prácticas de mayor relevancia a lo largo del proceso

##### *3.1.1 Primera Etapa: De las violaciones a la demanda ante la CIDH*

Teodoro Cabrera y Rodolfo Montiel entran a prisión en abril del 2000, y para el 28 de agosto del mismo año, después de permanecer en prisión más de doce meses, fueron sentenciados por el juez Maclovio Murillo Chávez, juez de Distrito para el Estado de Guerrero, a 6 años, 8 meses y 10 años de prisión, respectivamente. El dictamen se dio no obstante que la única evidencia en su contra fueron sus propias declaraciones

obtenidas bajo tortura, y a pesar de que la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH, en adelante) había emitido una recomendación señalando irregularidades en el caso y violaciones de los derechos humanos. Para el 14 de julio de 2000, la CNDH emite la recomendación 8/2000, en la cual confirmó la tortura por miembros del Ejército y la falsificación de acusaciones contra Montiel y Cabrera.

De esta manera, establecemos el conjunto de acciones que se desarrollan, en distintos momentos, unas en el estado de Chihuahua y las otras en el estado de Guerrero. El primero de los estados señalados ha sido identificado y reconocido internacionalmente por la prevalencia de feminicidios sin que hasta la fecha se haya resuelto el problema, y ocupa uno de los primeros lugares en feminicidios en todo el país. Sin embargo, el caso conocido como “Campo Algodonero” dio lugar a una más activa participación de OSC que han tomado la defensa y denuncia de casos emblemáticos, como el que integran la desaparición de Laura Berenice Ramos Monárrez, en septiembre de 2001; al mes siguiente, desaparecen Claudia Ivette González y Esmeralda Herrera Monreal.

Ante estos hechos y los reclamos de justicia, aparecen prácticas consuetudinarias de las autoridades judiciales; nos encontramos que, en ese mismo mes de noviembre de 2001, se dicta auto de formal prisión a dos hombres que confiesan haber violado y asesinado a las ocho mujeres encontradas en Campo Algodonero. En el mismo mes los inculcados afirman haber rendido confesión bajo tortura. De las primeras reacciones de parte del Estado, es la tradicional fabricación de “chivos expiatorios”. Durante el mismo mes, la Cámara de Diputados federal, aprobó la integración de una Comisión Especial para dar seguimiento a las investigaciones de los asesinatos de mujeres y niñas en Ciudad Juárez.

Si nos vamos al sur, el 25 de octubre de 2001 Ubalda Cortés Salgado, Ventura López y las organizaciones Sierra Club, Greenpeace International, el PRODH y el CEJIL presentan ante la CIDH la petición inicial, del caso de los ecologistas presos y para el 8 de noviembre de 2001, Montiel y Cabrera fueron puestos en libertad “por razones humani-

tarias”. Según Montiel, unas semanas antes de salir de la cárcel fue a visitarlos un asesor de Vicente Fox, el entonces presidente, y dijo que los iban a dejar libres pero que una vez fuera de la cárcel debían irse de Guerrero, pues a ese acuerdo llegó Fox con el gobernador René Juárez. Debido a las amenazas, Rodolfo tuvo que salir del país y pedir refugio al Departamento de Justicia de Estados Unidos.

En la misma geografía, en el estado de Guerrero, los familiares de Rosendo Radilla Pacheco presentan sucesivamente denuncias ante diversas instancias: en marzo de 1974, ante la Procuraduría General del estado de Guerrero (PGJG); posteriormente, en mayo de 1999, la denuncia la presentan ante la autoridad municipal de Atoyac de Álvarez y, para noviembre del 2000, la denuncia se presenta ante la PGR, y ratificada el 29 de marzo de 2001. Es hasta el 15 de noviembre de 2001 cuando la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH, en adelante) y la AFADEM, presentaron una denuncia contra el Estado mexicano ante la CIDH.

En febrero de 2002 se realiza la visita de la Relatora de Derechos de las Mujeres de la CIDH a Ciudad Juárez, lo cual motiva la presentación de denuncias de este caso a dicha Comisión. Para el mes de marzo, las tres madres de las víctimas, las señoras Irma Monreal Jaime, Benita Monárrez, Josefina González, junto con la Red de Dignidad Humana y no Violencia, presentan la petición a la CIDH. La reacción del Estado no se deja esperar. Para el mes de junio, las mesas interinstitucionales para contribuir en las investigaciones sobre homicidios de mujeres se cancelan, reanudándose hasta septiembre de 2003 sin resultados positivos.

Mientras todo esto sucede en el norte de México, en tierra guerrerense el 24 de marzo de 2002, la señora Fernández Ortega presenta una denuncia penal ante el Ministerio Público y el 18 de abril de 2002 presenta una ampliación de su denuncia. El 28 de noviembre del mismo año, la señora Rosendo Cantú presentó un escrito en virtud del cual solicitó al Ministerio Público Militar (MPM, en adelante) que “se abstuviera de seguir conociendo” el caso.

Acerca del caso Cabrera y Montiel, el Estado remitió su informe el 5 de febrero del 2002, donde se registra una de las prácticas que serán recurrentes en todos estos procesos, el recurso conocido como *amicuriae* o “amigos de la corte”; uno de ellos se presentó en la CORIDH el 15 de agosto 2002, por parte de las organizaciones Center for Human Rights and Environment y Center for International Environmental Law. Dos organizaciones internacionales que, como veremos, tendrán un papel relevante en la resolución de las Sentencias de la CORIDH.

Por otro lado, en marzo del año 2003 se da a conocer el Informe de la Relatora sobre Derechos de las Mujeres de la CIDH, Martha Altolaguirre. En su Informe destacó una serie de indicadores en que figuran las preocupaciones prioritarias respecto a la situación de Ciudad Juárez: en primer lugar, la impunidad de los actos de violencia contra mujeres, ya que sigue siendo una práctica general y no la excepción. De la misma manera de los 285 homicidios cometidos a partir de 1993, solo el 20% han llegado a condenarse.<sup>2</sup> Así, en Chihuahua se crea la Agencia mixta para la atención de homicidios de mujeres.

En el caso de Inés, hay muchas actividades a lo largo de este año 2003. La CNDH se pronunció sobre la pérdida de la prueba ginecológica. Así, el Estado mexicano reconoce la falta de pericia que derivó en la pérdida de la prueba así como las consecuencias que tal omisión ha tenido en la integración de las investigaciones. Para el 18 de marzo, la señora Fernández Ortega presenta un escrito mediante el cual impugna la competencia militar para la investigación de los hechos delictivos de que fue objeto y solicita que el MPM se abstuviera de seguir conociendo el caso.<sup>3</sup> El MPM rechazó la solicitud tomando en consideración que “la competencia del fuero de guerra se encuentra debidamente fundada y motivada”.<sup>4</sup> Contra esa decisión, el 10 de abril de 2003 la señora Fernández Ortega interpuso

2. De su sitio en Internet: Demanda de Campo Algodonero. Más información en: [http://ccdpc.org/images/Demanda\\_de\\_Campo\\_Algodonero\\_2.pdf](http://ccdpc.org/images/Demanda_de_Campo_Algodonero_2.pdf)

3. Cfr. Escrito de impugnación de competencia de la señora Fernández Ortega, *supra* nota 87, folios 7101 y 7119).

4. Cfr. Oficio No. 0262 emitido por el Agente del Ministerio Público Militar de 18 de marzo de 2003 (expediente de anexos a la contestación de la demanda, tomo III, folios 7121 y 7122).

una demanda de amparo,<sup>5</sup> la cual fue sobreseída por el Juzgado Primero de Distrito en el estado de Guerrero el 3 de septiembre de 2003.<sup>6</sup> Dicha resolución fue impugnada por la señora Fernández Ortega<sup>7</sup> y confirmada el 27 de noviembre de 2003 por el Segundo Tribunal Colegiado del Vigésimo Primer Circuito del estado de Guerrero. Estas acciones jurídicas y sus reacciones, representan uno de los núcleos duros de enfrentamiento entre agentes relevantes del campo DDH.

Dado que el caso de Inés va muy ligado con el de Valentina, para el 10 de noviembre de 2003, Valentina junto con la Organización Indígena de Pueblos Mixtecos y Tlapanecos, A.C., el Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan”, A.C. y el PRODH, presentan la petición ante la CIDH. Hay que tener presente que también para el caso Valentina hubo acciones y reacciones en torno al fuero militar; en 2002 la señora Valentina presentó un escrito en virtud del cual solicitó al MPM que “se abstuviera de seguir conociendo” el caso. Dicha solicitud fue rechazada el 20 de enero de 2003. Para el 11 de febrero de 2003, Valentina presentó una segunda demanda de amparo al MPM, la cual fue denegada el 29 de abril de 2003. Como vemos, la defensa a ultranza del fuero militar tiene expresiones en estos casos de Inés y Valentina que tendrá sus efectos en los términos de la sentencia de la CORIDH.

En Chihuahua, el año 2004 comienza con acciones de parte del gobierno al crear la Fiscalía Especial para la atención de delitos relacionados con los homicidios de mujeres en el municipio de Juárez, Chihuahua, en la PGR. Para el mes de febrero se creará la Comisión para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez. El caso Valentina presenta la manera de cómo entre militares se realizan los privilegios del fuero militar, pues el 26 de febrero de

5. *Cfr.* Demanda de amparo interpuesta por la señora Fernández Ortega el 9 de febrero de 2003 (supra nota 87, folios 9206 y 9235).

6. *Cfr.* Resolución del Juez Primero de Distrito en el estado de Guerrero sobre el Amparo en Revisión Administrativa No. 2000/03 de 3 de septiembre de 2003 (expediente de anexos a la contestación de la demanda, tomo VII, folios 9005 a 9024).

7. *Cfr.* Recurso de revisión de la resolución de 3 de septiembre de 2003 del Juez Primero de Distrito en el estado de Guerrero interpuesto por la señora Fernández Ortega el 19 de septiembre de 2003 (expediente de anexos a la contestación de la demanda, tomo VII, folios 8873 a 8880).

2004, la Décimo Cuarta Agencia del MPM sometió a consideración de la Procuraduría Militar el archivo de la averiguación previa “por no acreditarse hasta el momento la comisión de algún ilícito por parte de personal militar”.

En contraste, el 27 de febrero de 2004 la CIDH adoptó el Informe 11/04, en el cual declaró la admisibilidad del caso de los campesinos ecologistas. Cabe destacar una de las prácticas frecuentes del Estado: Montiel señaló que en octubre de 2006, cuando acudió a la CIDH, en Washington, representantes del gobierno mexicano le ofrecieron llegar a un acuerdo amistoso para evitar una demanda ante el tribunal interamericano. Comenta que rechazó esa propuesta y rindió su testimonio. Por otro lado, el Estado mexicano sigue simulando que enfrenta la violencia feminicida en el norte del país y para el mes de marzo 2004, se crea la Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las Investigaciones relacionadas con los Femicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada, de la Cámara de Diputados, del congreso local.

Para el caso Inés, el 14 de junio de 2004 la Organización Indígena de Pueblos Tlapanecos, A.C. y el CDH de la Montaña Tlachinollan, A.C., presentan la petición ante la CIDH, quien, a principios del año ya había declarado la admisibilidad del caso de los ecologistas. Por tanto, los mismos agentes de Tlachinollan alimentaban esperanzas para el caso de la indígena tlapaneca.

Todo este conjunto de prácticas, como vamos dando cuenta, dejan la impresión de avances y retrocesos, de paradojas, de nudos aparentemente gordianos, pero también de alentar la esperanza, pues el 21 de octubre de 2004, por ejemplo, se realiza la Audiencia pública sobre admisibilidad del caso Radilla, el caso de desaparición forzada ocurrido treinta años atrás. Pero esta misma esperanza se ve golpeada cuando, para el caso Inés, el 30 de diciembre del mismo año, el MPM remite el expediente y somete a consideración del Procurador General de Justicia Militar el archivo de la averiguación previa al considerar que “no hubo infracción de la disciplina militar”.

El año 2005, en el caso de los feminicidios, comienza con el Informe de México producido por el CEDAW bajo el Artículo 8 del Protocolo Facultativo de la Convención, en el que hace alusión sobre los crímenes donde la omisión del Estado en adoptar medidas positivas habían quedado en actitudes discriminatorias y dilatorias por parte de agentes estatales contra las mujeres víctimas de desaparición en la fecha de los hechos, minimizando la importancia de realizar acciones para emprender su búsqueda. Para el caso Inés, el 14 de enero, la CIDH otorga medidas cautelares hacia el Estado, y en el mes de febrero, declara admisibles las peticiones individuales de Esmeralda, Claudia Ivette y Laura Berenice, conocido como Campo Algodonero. Para el mes de agosto de 2005, en el contexto de la alternancia democrática del año 2000, el nuevo gobierno creó una fiscalía especial para aclarar los crímenes de la guerra sucia, encargándose, entre otras, de la investigación del asunto Radilla, consignando el expediente ante un juez penal por los delitos de privación ilegal de la libertad en su modalidad de plagio o secuestro, mismo que se declaró incompetente y envió el expediente a la justicia militar. Así, el asunto se siguió en la jurisdicción militar, que decidió sobre el caso. Lo más interesante es que, unos meses después, la CIDH emite el informe de admisibilidad; entre tanto, uno de los hechos de mayor paradoja ocurre durante el mes de julio, cuando es liberado el hombre acusado de los homicidios de Campo Algodonero y condenado a 50 años de prisión, “por falta de elementos”.

A pesar de que el sistema de justicia militar reivindica su fuero, en el año 2006, y como parte de esta *primera etapa* de hechos relevantes, para el caso Inés, el 21 de octubre, la CIDH emitió el Informe de Admisibilidad No. 94/06; el mismo día, y para el caso Valentina, la CIDH emitió el No. 93/06. Con esta relación de hechos relevantes, podemos recapitular con esta primera etapa que concluye con los “informes de admisibilidad” emitidos por la CIDH.

### *3.1.2 Segunda Etapa: De la demanda ante la CIDH hasta el Informe de Fondo*

En esta etapa se mezclan acciones que se desarrollan después de las demandas presentadas ante la CIDH, el proceso de análisis que realiza de cada caso, la elaboración de sus informes de admisibilidad, hasta su conclusión con la emisión de los informes de fondo. Por ejemplo, mientras la CIDH investiga cada uno de los casos que se le han presentado, se confirma que uno de los cuerpos encontrados en Campo Algodonero es de Esmeralda Herrera Monreal, mientras que, para el mes de junio, la PGR concluye que no existía delincuencia organizada y regresa los expedientes a las autoridades locales. En este caso, otra de las paradojas que aparecen es que, el entonces embajador de Estados Unidos en México, Antonio Garza, informa que se detuvo a los responsables de Campo Algodonero, pero por otro lado, los detenidos denuncian tortura.

Al inicio del 2007, la CIDH acumula los tres casos del Campo Algodonero. Por otro lado, se publica la Ley Estatal del Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia del estado de Chihuahua. Pareciera como si al Estado realmente le estuviera afectando el desarrollo de estos casos, luego de que fueran admitidos por la CIDH. Otra expresión de esta aparente “preocupación del Estado”, ocurre durante el mes de febrero, cuando se publica la Ley General de Acceso para las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, que incluye la figura de “alerta de género”, misma que no se ha activado para Ciudad Juárez a pesar de las demandas para ello. Un ejemplo más de la simulación estatal, la aprobación de leyes que luego no se cumplen. Por su parte, durante el mes de marzo, la CIDH aprueba el Informe de Fondo 28/07 sobre Campo Algodonero. En el sureste, el 21 de junio de 2007, el Ministerio Público remitió la averiguación previa ALLE/SC/03/001/2007 a la PGJG, sobre el caso Inés. Nueve días después, el señor Prisciliano Sierra (esposo de la víctima) fue víctima de lesiones y amenazas y en el mismo año el señor Sierra presenta una denuncia.

Una de las consecuencias del Informe de Fondo que emite la CIDH es que formula un conjunto de recomendaciones al Estado que, de no cumplirse o aceptarse, el caso se envía a la CORIDH. Así ocurrió el 27 de julio de 2007, cuando la CIDH adoptó el Informe de Fondo para el Caso Radilla, en el cual formula determinadas recomendaciones para el Estado. Este informe fue notificado al Estado el 15 de agosto de 2007.

Para el mes de octubre del mismo año ocurre otra de las prácticas de la presión internacional sobre el Estado mexicano, cuando el Parlamento Europeo emite una resolución sobre los asesinatos de mujeres (feminicidios) en América Central y en México, y define el papel de la Unión Europea en la lucha contra este fenómeno. Como si se intensificara el juego de acciones y reacciones, en el mismo mes, para el caso Valentina, el 16 de octubre de 2007 el Ministerio Público del Fuero Común adscrito a la Dirección de Averiguaciones Previas de la Procuraduría de Guerrero solicitó a la Procuraduría Militar la remisión de la averiguación previa para su continuación. Mientras esto sucede en Guerrero, en el mes de noviembre, la CIDH presenta a la CORIDH la demanda contra el Estado mexicano, al no adoptar las recomendaciones del informe 28/07 sobre el caso del Campo Algodonero, presentado por primera vez el 6 de marzo del 2002 y emitido hasta el 9 de marzo del 2007, pero no fue hasta el 4 de junio que el Estado remitió un primer informe y solicitó una prórroga de 18 meses para implementar las recomendaciones.

El año 2008 tendrá muchas actividades relevantes, pues entraremos a la fase final del proceso realizado por la CIDH. Por ejemplo, en el mes de enero se crea la Fiscalía especial para los delitos de violencia contra las mujeres y trata de personas en la PGR, que sustituye a la Fiscalía especial para la atención de delitos relacionados con actos de violencia contra las mujeres en el país, creada en 2006; que a su vez, había sustituido a la Fiscalía Especial para la atención de delitos relacionados con los homicidios de mujeres en el Municipio de Juárez, creada en 2004. Es decir, en el juego de simulación que desarrolla el Estado, lo que sobran son las fiscalías.

En otras latitudes, y para el caso Valentina, el 16 de mayo de 2008, la PGJG solicitó a la PGR su colaboración con las diligencias de ampliación de la declaración ministerial de la señora Rosendo Cantú y de retrato hablado. El 27 de agosto de 2008 la PGR dio inicio al cumplimiento del acuerdo a través de la Fiscalía Especial para los Delitos de Violencia contra las Mujeres y Trata de Personas del Ministerio Público de la Federación. El 10 de septiembre de 2008 la señora Rosendo Cantú presentó un escrito dirigido a la agente de dicha Fiscalía Especial solicitando que antes de comparecer a alguna diligencia, se determine la competencia en la investigación del ilícito del que fue víctima. Algo parecido ocurre para el caso Inés, pues el 13 de mayo de 2008, la PGJG solicitó la colaboración de la PGR en el desahogo de diligencias.

En la misma geografía guerrerense, el 19 de junio de 2008, los señores Mario Solórzano Betancourt, Humberto Guerrero Rosales y María Sirvent Bravo-Ahuja, de la CMDPDH, la señora Tita Radilla Martínez y el señor Julio Mata Montiel, de la AFADEM, representantes de las presuntas víctimas, presentaron a la CIDH su escrito de solicitudes, argumentos y pruebas en torno al caso Radilla. Por otro lado, en el caso de las indígenas tlapanecas Valentina e Inés, la batalla jurídica sigue siendo en torno a la competencia de tribunales civiles por encima de los tribunales militares. Para el caso Radilla, el 21 de septiembre de 2008, el Estado presentó un escrito mediante el cual interpone cuatro excepciones preliminares y contestó la demanda. Y para el 30 de octubre, la CIDH aprueba el Informe de Fondo No. 89/08, en los términos del artículo 50 de la Convención, en el cual realiza una serie de recomendaciones al Estado. El mismo día, pero para el caso de los campesinos ecologistas, la CIDH aprobó el Informe de Fondo elaborado en observancia del artículo 50 de la Convención, tras considerar que México no había adoptado las recomendaciones incluidas en dicho informe, la Comisión decidió someter el caso de los campesinos ecologistas a la jurisdicción de la Corte. Aunque parezca demasiado coincidente, pero el mismo 30 de octubre, para el caso Inés, la CIDH aprobó el Informe de Fondo No. 89/08, en los términos del artículo 50 de la Convención,

en el cual realizó una serie de recomendaciones al Estado. Como reacción, el 12 de diciembre, el Estado presenta un informe preliminar y solicita una prórroga para cumplir con las recomendaciones señaladas.

Al inicio del 2009, en torno al caso de feminicidios, hay una declaración importante: "...la Corte observó que el Estado no informó los números globales de homicidios hasta el año 2009 y no otorgó prueba en relación a sus alegatos de hecho relativos a que, en el año 2008, 41.33% de los homicidios de mujeres habían sido resueltos por un órgano jurisdiccional y 3.92% por el Tribunal para Menores",<sup>8</sup> ya que reina la impunidad por la falta de sanciones contra los funcionarios que permitieron este patrón de violencia. Para el mes de febrero, y en torno al caso Radilla, la CIDH informó al Estado que concedió la prórroga solicitada por el plazo de tres meses para cumplir con las recomendaciones señaladas. El 20 de abril de 2009 México presentó un informe final sobre el estado de cumplimiento de las recomendaciones y el 7 de mayo la Comisión sometió el caso al Tribunal de la Corte. El 18 de agosto de 2009 la Organización del Pueblo Indígena Tlapaneco/Me'phaa, Tlachinollan y el CEJIL remitieron su escrito de solicitudes, argumentos y pruebas. El 13 de diciembre de 2009 el Estado presentó un escrito en el cual interpuso una excepción preliminar, contestó la demanda y formuló observaciones al escrito de solicitudes y argumentos. Así vemos cómo el proceso se va acelerando, aunque no siempre con los mismos ritmos para los otros casos, como el de Valentina, pues desde el 27 de marzo de 2009, la CIDH aprobó el Informe de Fondo No. 36/093, en el cual realizó una serie de recomendaciones para el Estado.

El Estado mexicano desarrolla varias prácticas de simulación, desde la promulgación de leyes hasta la creación de fiscalías y comisiones; pero una práctica velada tiene que ver, por acción o por omisión, en la amenaza, hostigamiento e intimidación a familiares de las víctimas de violaciones a DH.

8. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso González y otras (Campo Algodonero vs. México). Sentencia de 16 de noviembre de 2009.

Las luchas jurídicas que se desarrollan en torno al fuero militar,<sup>9</sup> siguen teniendo diversas expresiones. El 3 de abril de 2009 se ordenó la comunicación de la decisión del 5 de febrero de 2009 de la PGR, mediante la cual dio respuesta al escrito de la señora Rosendo Cantú, reiterando que la autoridad federal “única y exclusivamente ha intervenido como auxiliar para la práctica de diligencias”. El 14 de agosto de 2009 la víctima se presentó en el Ministerio Público de la Fiscalía Especializada, en donde amplió su declaración ministerial, aportó datos físicos de sus presuntos agresores para elaborar un retrato hablado, e identificó, por medio de un álbum fotográfico, a dos posibles agresores. El 30 de octubre de 2009 la PGJG notificó a los representantes que había declinado su competencia a favor de la Procuraduría General de Justicia Militar en razón de que los probables responsables de los hechos son miembros del Ejército mexicano. Así las cosas, pareciera que el Estado sólo da largas a una demanda que, desde un principio, sabía de la necesidad de simular que hacía justicia, para que a fin de cuentas los tribunales civiles declinen su competencia.

Entre la simulación, cada vez más sofisticada y la presión de organismos internacionales, el Estado mexicano combina sus actuaciones en torno a los feminicidios en el norte, con los casos de tortura en el estado de Guerrero. El 24 de junio de 2009 la CIDH presenta una demanda en contra del Estado mexicano. La demanda se relaciona con la alegada responsabilidad del Estado por el sometimiento de los señores Teodoro Cabrera García y Rodolfo Montiel Flores “a tratos crueles, inhumanos y degradantes, mientras se encontraban detenidos y bajo custodia de miembros del Ejército mexicano, por su falta de presentación sin demora ante un juez u otro funcionario autorizado para ejercer funciones judiciales que controlara la legalidad de la detención, y por las irregularidades acaecidas en el proceso penal que se adelantó en su contra”. Para el 2 de septiembre la demanda de

9. Luchas que terminan en abril del 2014 al aprobar la ley que limita el fuero militar y reforma el CJM.

la Comisión fue notificada a los representantes y al Estado. Ese mismo día, siguiendo instrucciones de la Presidencia de la Corte y de acuerdo con el Reglamento de la Corte aplicable, se consultó al Estado sobre su propósito de designar un juez *ad hoc* para el caso. El 15 de octubre de 2009 el Estado designó a Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot en tal calidad. Para el 2 de noviembre de 2009, el PRODH, el CEJIL y el Tlachinollan presentaron su escrito de solicitudes, argumentos y pruebas.

Así es como terminamos la narración de esta segunda etapa, bastante entreverada con la tercera, cuando se emiten las otras tres sentencias. Por eso, al comenzar el siguiente apartado, mencionaremos que, al tiempo en que la CORIDH emite las primeras sentencias condenatorias al Estado mexicano —la primera es el Campo Algodonero y la segunda el de Rosendo Radilla—, se continúan las diligencias en la CORIDH sobre los otros tres casos que implican al ejército.

### *3.1.3 Tercera Etapa: Del Informe de Fondo de la CIDH a las Sentencias de la CORIDH*

Una vez que la CIDH presenta la demanda ante la CORIDH, se da por supuesto que las alternativas previas fueron el pleno cumplimiento de las recomendaciones que la CIDH presentó al Estado, que una alternativa era la “amigable composición” —que en la historia reciente, algunos casos la han aceptado, como el caso de los indígenas Juan García Cruz y Santiago Sánchez Silvestre;<sup>10</sup> pero en otros ha habido un manifiesto rechazo, como las Mujeres de Atenco— y que, al no cumplir el Estado con las recomendaciones, es cuando la CIDH demanda al Estado en la CORIDH.

10. “7. Acuerdo de solución amistosa y reconocimiento de responsabilidad del Estado.- Los días 7 y 8 de noviembre de 2013 el Estado y los representantes, respectivamente, comunicaron haber llegado a un acuerdo de solución amistosa y solicitaron, inter alia, que se les permitiera firmarlo en la sede de la Corte. México también solicitó al Tribunal que emitiera una Sentencia y “diera por concluido este caso”. El 18 de noviembre de 2013 se llevó a cabo el acto formal de la firma del “acuerdo de solución amistosa y reconocimiento de responsabilidad del Estado” en el presente caso (Página 5, punto 7. Sentencia de la Corte)”: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_273\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_273_esp.pdf)

Durante el proceso en la CORIDH se suceden muchas prácticas, como las audiencias públicas, la presentación de pruebas y, una que ya habíamos mencionado anteriormente, los escritos *amicuscuriae* —“amigos de la corte”— en la que se argumenta a favor de las víctimas. Así, por ejemplo, para el caso Radilla, en julio de 2009, se informa que la CORIDH recibió 13 escritos en calidad de *amicuscuriae* de diversas personas, entre éstas podemos mencionar Amnistía Internacional, la señora María Valdés Leal, el Instituto Mexicano de Derechos Humanos y Democracia. Para el mismo caso, el 7 de julio de 2009 se celebró una audiencia pública durante el LXXXIII periodo ordinario de sesiones de la CORIDH en San José, Costa Rica.

El mes de agosto será definitivo para los casos de Inés Fernández y Valentina Rosendo. El 30 de agosto de 2010 el Estado mexicano es declarado culpable de los actos reclamados por la señora Fernández y la CORIDH emite su sentencia. La CORIDH observa que el Estado impugnó algunas de las declaraciones testimoniales principalmente con base en que los testigos se refieren a hechos que serían ajenos al objeto del presente caso, o bien que obraría prueba en contra de sus afirmaciones. Hasta el 31 de agosto de 2010, la CORIDH declaró por unanimidad que el Estado mexicano resultó responsable por violación a los DH de la señora Rosendo, emitiendo en esta fecha su sentencia contra el Estado mexicano.

Si agosto fue un mes clave para las indígenas tlapanecas, el estado de Guerrero también se conmocionaría a finales de noviembre, cuando, el día 23, la CORIDH emite la sentencia sobre el caso de Rosendo Radilla Pacheco, condenando al Estado mexicano por graves violaciones a los DH.<sup>11</sup> Finalmente, y como una manera de celebrar el Día Internacional de los Derechos Humanos, el 10 de diciembre de 2009 la CORIDH notifi-

11. Los jueces que integraron la Corte durante la emisión de la sentencia en este caso fueron: Cecilia Medina Quiroga, Presidenta; Diego García Sayán, Vicepresidente; Manuel E. Ventura Robles, Juez; Margarette May Macaulay, Jueza, y Rhadys Abreu Blondet, Jueza; presentes, además, Pablo Saavedra Alessandri, Secretario, y Emilia Segares Rodríguez, Secretaria Adjunta.

ca la condena al Estado mexicano por violaciones a derechos humanos en Campo Algodonero.

En el año 2010 nos encontraremos con una de las prácticas verdaderamente extrañas por parte de los representantes del Estado, pues para el caso de los campesinos ecologistas, que ya se ventilaba en la CORIDH, llegan a poner en tela de juicio la competencia de ese tribunal internacional para “conocer” del caso presentado. El 7 de febrero de 2010, el Estado presentó su escrito de interposición de excepción preliminar, contestación de la demanda y observaciones al escrito de solicitudes y argumentos. En dicho escrito *el Estado interpuso la excepción preliminar relativa a la "[in] competencia de la Corte para conocer de los méritos de la [...] demanda a la luz del principio de cuarta instancia*”.<sup>12</sup> Asimismo, el Estado negó su responsabilidad internacional respecto de la violación de los derechos alegados por las demás partes. El Estado designó a la señora Embajadora Zadalinda González y Reynero como Agente. Para el 26 y 27 de agosto de 2010 se celebra una audiencia pública durante el LXXXVIII Periodo Ordinario de Sesiones de la Corte, en la Sede del Tribunal. Durante la celebración de la audiencia pública los jueces hicieron diversas preguntas y solicitaron pruebas para mejor resolver. Finalmente, el 26 de noviembre de 2010 la CORIDH declaró, por unanimidad, que el Estado mexicano resultó internacionalmente responsable por la violación de los derechos a la libertad personal, integridad personal, garantías judiciales y protección judicial en perjuicio de los señores Teodoro Cabrera García y Rodolfo Montiel Flores, y por haber incumplido el deber de adoptar disposiciones de derecho interno en lo que respecta a la jurisdicción penal militar.<sup>13</sup>

12. Las cursivas son más, para destacar lo que parece realmente increíble hasta dónde ha llegado el Estado, o algunos de sus agentes, en estas batallas jurídicas a nivel internacional. ¡Aunque usted no lo crea! Fuente: Sentencia de la Corte. Caso Cabrera y Montiel Página 5, punto 5 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_220\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_220_esp.pdf))

13. Los jueces que integraron la CORIDH en este caso fueron Diego García-Sayán, Presidente; Leonardo A. Franco, Vicepresidente; Manuel E. Ventura Robles, Juez; Margarette May Macaulay, Jueza; Rhadys Abreu Blondet, Jueza; Alberto Pérez Pérez, Juez; Eduardo Vio Grossi, Juez, y Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot, Juez *ad hoc*; presentes, además, Pablo Saavedra Alessandri, Secretario, y Emilia Segares Rodríguez, Secretaria adjunta.

De la declaración de incompetencia que propuso el Estado mexicano, a la sentencia condenatoria por unanimidad, hay una buena distancia. Así terminamos esta *tercera etapa*, tan cargada de luchas jurídicas y de presiones internacionales de diversas organizaciones, algo inédito en la historia jurídica de México, asombro para muchos DDH y académicos especializados en la materia. Sin embargo, habría que observar los hechos que siguieron a estas sentencias y luego preguntarnos si realmente hay motivos para cantar victoria cuando, una vez más, no sólo el Estado sino un tribunal internacional conjugan sus prácticas para, juntos, simular y disimular que en México se hace justicia a quienes sufrieron feminicidios, desapariciones forzadas, violaciones sexuales o torturas por parte del ejército. Observemos algunos de los hechos de mayor relevancia y encontrar respuestas.

### *3.1.4 Cuarta Etapa: Desde las Sentencias de la Corte hasta diciembre de 2013*

En esta parte vamos a destacar sólo aquellas prácticas que tienen mayor relevancia y aportan elementos para hacernos una idea de si el Estado ha cumplido con las sentencias de la CORIDH. Por ejemplo, del Caso Campo Algodonero destacan muchas actividades que tienden a difundir la sentencia de la CORIDH, como la presentación de un libro sobre el caso; pero también se logra colocar en la agenda internacional los feminicidios que ocurren en México y que representan una alerta en toda América Latina, como ocurrió con el Taller de Discusión sobre el Caso Campo Algodonero en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, realizado el 6 de mayo de 2010. En esta misma línea del activismo internacional, el 12 de mayo del mismo año se realiza la III Conferencia Feminicidio/femicidio en América Latina ¡Ni una muerta más! Oficina del Parlamento Europeo de Madrid. Al activismo internacional a favor de las mujeres asesinadas en el Valle de Juárez se contraponen el activismo del gobierno de Felipe Calderón, pues en paralelo a la actividad anterior, intenta que en Europa no se mencionen los feminicidios que ocurren en México. Para el 17 de mayo es la presentación del Análisis y las Propuestas de

Seguimiento al Caso de Campo Algodonero, por parte de Amnistía Internacional Londres. Y el día 20, del mismo mes y año, se escuchan las primeras voces de que no hay avance en México para cumplir sentencia de CORIDH por feminicidio.

A la presión del activismo nacional e internacional se suma la difusión académica que analiza esta sentencia y el 25 de mayo se presenta en la ciudad de México el libro sobre sentencia de la CORIDH contra el Estado mexicano. A este activismo, el Estado responde con otro activismo. La Cámara de Diputados convoca a reuniones de trabajo sobre el Cumplimiento de la Sentencia de Campo Algodonero para los días 21, 22 y 23 de junio y 7 de julio. No se destaca ningún resultado. Lo que hay que señalar es que, el 10 de junio de 2010, se venció el primer plazo de cumplimiento de medidas de reparación de la Sentencia. Otras organizaciones denuncian que el Estado simula dar cumplimiento a la sentencia de Campo Algodonero. Y para finales de ese mes, ofrece la Unión Europea cooperación con América Latina para el cumplimiento de la sentencia de CORIDH sobre feminicidios. De la reacción de diversos organismos del Estado mexicano, destaca que los ministros de la SCJN inicien debate inédito sobre sentencias de la CORIDH. Por su parte, el Senado exhorta a la SCJN a que resuelva conforme a las obligaciones jurídicas internacionales suscritas por el Estado mexicano. Para el 6 de septiembre de 2010, se presenta un reporte de la Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento Puntual y Exhaustivo a las Acciones que han Emprendido las Autoridades competentes en Relación con los Feminicidios Registrados en México (CEF) de la Cámara de Diputados sobre el Cumplimiento de la Sentencia de Campo Algodonero, en el que presenta las conclusiones de las reuniones de funcionarios de distintas instancias gubernamentales como la SEGOB, la PGR, el INMUJERES, la CNDH y la PJCH así como al Presidente Municipal de Ciudad Juárez. Dicho reporte presenta información derivada de estas reuniones sobre el cumplimiento de los resolutivos de la sentencia.<sup>14</sup>

14. Campo Algodonero.org. Informe CEF de la Cámara de Diputados sobre el Cumplimiento de la Sen-

Previo al cumplimiento del plazo, el 10 de diciembre de 2010, el Estado mexicano envió un escrito a la CORIDH para notificar que “por causas completamente ajenas al Estado, hasta el momento no ha sido posible el pago de las cantidades respectivas”, es decir, las indemnizaciones.

En el Caso Radilla, para el mes de diciembre de 2010, el Estado mexicano debió haber rendido el primer informe sobre avances en el cumplimiento de la sentencia, y la Corte valorar si ha cumplido. Y aquí es donde vemos cómo se pasó de una etapa de lucha jurídica y enfrentamiento a una en la que también la CORIDH parece que participa del juego estatal de simular que vigila y exige que se cumpla con su sentencia.

En Juárez, un año después de estas acciones, en que ya va apuntando la colusión Estado mexicano y CORIDH, ya se habla abierta y públicamente de que el gobierno simula el cumplimiento resolutivo sobre el evento público y el monumento en memoria de las víctimas de feminicidio. Y la ocasión se da el 7 de noviembre de 2011, cuando las víctimas y sus familiares abuchean a autoridades por la inauguración de dicho monumento en Ciudad Juárez. Lo mismo ocurrirá el 30 de agosto de 2012, durante la inauguración del Memorial dedicado a las asesinadas de Juárez sin aval de las familias, quienes consideraron que no se cumplía al pie de la letra la sentencia de la CORIDH.

Una de las mayores paradojas que ocurrieron en torno a las sentencias de la CORIDH fue cuando, en aquellos momentos, un ministro de la SCJN, Sergio Aguirre Anguiano, declaró públicamente que la CORIDH no tenía jurisdicción sobre el Estado mexicano y, por tanto, no había obligatoriedad de cumplir con las sentencias, es decir, que no tienen un carácter vinculatorio, como se dice en la jerga jurídica. Sin embargo, para el mes de julio de 2011, la SCJN establece la obligatoriedad de las sentencias de la CORIDH para todas las autoridades mexicanas y, además, en el mes de noviembre del mismo año, la misma Corte esta-

blece por primera vez la inaplicabilidad de la reserva de averiguaciones previas en casos de violaciones graves a DH.

Como ocurrió con las familias del Campo Algodonero, la familia Radilla también estuvo reticente ante el cumplimiento *formal* de algunos aspectos de la sentencia de la CORIDH, como el 14 de noviembre de 2011, en el acto público de reconocimiento de responsabilidad [del Estado] sin presencia de la familia. Fue cumplido también el desagravio a la memoria de Rosendo Radilla Pacheco y la colocación en Atoyac de Álvarez, Guerrero, de una placa conmemorativa, también con la ausencia de la familia Radilla.

Por otra parte, otro órgano del Estado, la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, CDHDF, el 19 de noviembre de 2011, le otorga el Premio Nacional Ponciano Arriaga a Tita Radilla Mendoza, por su lucha de más de 30 años por aclarar la desaparición de su padre, Rosendo Radilla Pacheco. Puede llamar la atención de este acontecimiento, luego del desaire de la familia Radilla a los actos puramente formales que realiza el Estado. El caso es que, para el mes de junio de 2012, los miembros de la CORIDH convocan a una audiencia para exigir al Estado mexicano que explique por qué no ha cumplido con los puntos de la sentencia emitida en 2009. Para el 20 de noviembre de 2012 se realiza la presentación del libro *El caso Radilla Pacheco* en el Tribunal Superior de Justicia del D.F., donde Tita Radilla hizo un llamamiento a los juzgadores del país para procurar el debido proceso; cuando no ocurre así, añadió, las víctimas están totalmente desprotegidas. Otra burocracia estatal, la (SEGOB), se suma a estos aparentes gestos de apoyo a la causa de la familia Radilla y el primero de marzo de 2013, se presenta *Señores soy campesino. Semblanza de Rosendo Radilla Pacheco*, publicada por la SEGOB como parte del cumplimiento de la sentencia de la CORIDH.

Como vemos, pequeños detalles, algunos de mayor significado que otros, pero que para el Estado no implicaba mayor desgaste político, se van cumpliendo. Sin embargo, la gran batalla es encontrar el cuerpo de Rosendo Radilla Pacheco. Del 20 de mayo al 1 de junio de 2013 se reinician diligencias en busca de su cuerpo, como parte del

cumplimiento de la sentencia de la CORIDH. Es la cuarta diligencia de excavación que la PGR emprende dentro de la averiguación previa.

El cumplimiento o no cumplimiento de las sentencias favorables a las señoras Inés Fernández Ortega y Valentina Rosendo Cantú va a tener expresiones que, por decir lo menos, se les puede llamar “teatrales” y de gran impacto, por provenir de agentes del Estado. Pero también ponen en juego las disposiciones prácticas de las víctimas y sus expectativas respecto al pleno cumplimiento de las sentencias que les favorecen. Una de estas disposiciones llevó a Inés y Valentina a presentar, en octubre de 2010, un plan de trabajo al Estado mexicano para guiar la implementación de las sentencias, el cual fue ratificado por la SEGOB, la Secretaría de Relaciones Exteriores, la PGR y la Consejería Jurídica de la Presidencia. Este plan, sin embargo, no fue formalizado sino hasta marzo de 2011, y hasta 2013 permanece en buena medida sin acatarse. Cinco meses después de la entrega formal del plan de trabajo, el 15 de marzo de 2011, se llevó a cabo en la SEGOB un Acto Protocolario para la instalación de las mesas de trabajo para la implementación de las sentencias. De entonces hasta la presentación del 18° informe de Tlachinollan, a dos años de que fueron emitidas las sentencias de la CORIDH, se han realizado diversas reuniones en las cuales Inés y Valentina han puesto sobre la mesa propuestas para dotar de contenidos las medidas reparatorias y facilitar su concreción en modalidades que se ajusten a sus necesidades, como lo ordena la CORIDH. Del caso Inés y Valentina cualquiera esperaría la investigación sobre los soldados que participaron en la violación sexual. En cambio, el 12 de abril de 2011, en su primer informe presentado ante la CORIDH, el Estado mexicano expresó únicamente que se inició la averiguación previa en contra de Concepción Barragán Alonso y Jorge Luis Astudillo Ponce. Lo que sí se registra hacia el mes de octubre de 2011, es que las averiguaciones continuaron en el fuero militar durante prácticamente todo ese año, y sólo de modo muy reciente, los expedientes fueron turnados a la PGR, luego de que ambas mujeres me’phaa lo solicitaran formalmente. No obstante, a principios del mes de enero 2014, se giró el auto de formal

prisión en contra de los violadores de ambas mujeres, informó el Tlachinollan. Mediante un comunicado, la organización indicó que dos personas involucradas en el delito contra Rosendo y dos contra Fernández fueron encarceladas de manera formal, sin brindar más detalles sobre los nombres de los imputados.<sup>15</sup>

Si hay verdaderas “escenografías” para mostrar y publicitar las acciones del Estado en el cumplimiento de las sentencias de la CORIDH, no es menor simulación la que consigna que el incumplimiento se ha verificado aun cuando en el Presupuesto Federal de Egresos de la Federación para 2011 se destinaron 30 millones de pesos para el cumplimiento de las sentencias de la misma, así como para víctimas de los delitos cometidos en el pasado; partida que fue entregada nuevamente a la SEGOB en el año 2012, cuando se destinaron 31 millones 500 mil pesos para la reparación e indemnizaciones a causa de violaciones a los DH decretadas por la CORIDH y por violaciones a los DH cometidas en el pasado. No obstante la dotación de recursos, aquellas medidas que requieren de dichos fondos, llevan casi dos años sin atenderse en su totalidad.

De los aspectos de cumplimiento, podemos destacar el que se realizó el 15 de diciembre de 2011, cuando en el Museo Memoria y Tolerancia, en la Ciudad de México, se llevó a cabo el Acto Público de Reconocimiento de Responsabilidad Internacional por parte del Estado mexicano a la Sra. Valentina y su familia, de conformidad con el resolutive 14 de la sentencia dictada por la CORIDH en octubre de 2010. Dicho Acto fue traducido al me’phaa, lengua materna de Valentina, y transmitido por la radio y televisión a nivel estatal y nacional. El mismo acto se realizaría el 6 de marzo de 2012, cuando se realizó el Acto Público de Reconocimiento de Responsabilidad Internacional del Estado mexicano frente a Inés en el Zócalo de Ayutla de los Libres, Guerrero.

Estos hechos que muestran el cumplimiento de las sentencias de la CORIDH, por parte del Estado, no le cuestan nada y, más bien, le lucen

15. <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/01/09/formal-prision-a-militares-que-violaron-a-dos-indigenas-de-guerrero-en-2002-tlachinollan-2369.html>

e incluso, inducen a pensar que con esos actos públicos, el Estado ya cumplió con las sentencias, cuando se deja de lado asuntos medulares. Por eso la simulación es estrategia estatal, como por ejemplo, cuando el 25 de noviembre de 2011 se aprueban los “Lineamientos Generales para la estandarización de investigaciones de los delitos relacionados con desapariciones de mujeres, violación de mujeres y homicidio de mujeres por razones de género” en la Asamblea Plenaria de la Conferencia Nacional de Procuración de Justicia, aunque los mismos no se han adaptado aún.

Para octubre de 2013, a tres años de la emisión de las sentencias, con medidas provisionales y el desgaste de buscar justicia por más de una década, Inés y Valentina continúan con la expectativa de acceder a la justicia que les ha sido negada durante años, pero también con el compromiso de impulsar aquellas medidas que permitan asegurar que hechos como los que ellas vivieron nunca más se vuelvan a repetir en el país. No obstante, el cumplimiento de las sentencias en sus extremos más concretos y relevantes, aún no se materializa. En cuanto a las medidas que necesitan de mecanismos transexenales para su cabal cumplimiento, la SEGOB —responsable de la adopción de esta medida— ha afirmado públicamente que ya ha sido creado un fideicomiso para el cumplimiento de lo ordenado por la CORIDH; sin embargo, dicho mecanismo no ha sido presentado a ambas mujeres, ni se ha informado oficialmente sobre la publicación en el *Diario Oficial de la Federación* sobre su creación. En lo que se refiere al mecanismo para la atención médica, éste dista de ser un rubro cumplido pues no ha respondido a los acuerdos establecidos y más bien se está a la espera de las adecuaciones necesarias. En cuanto a las medidas de reparación comunitarias, la creación y operación del Albergue para estudiantes y el Centro Comunitario para las Mujeres Me’phaa en Ayutla de Los Libres, ordenados por la CORIDH, en el caso Inés, corre el peligro de desvirtuarse si no se priorizan mecanismos de rendición de cuentas por parte del estado de Guerrero y si no se aseguran mecanismos comunitarios de operación participativa. Respecto a la investigación de

los hechos y la presentación de los responsables ante la justicia, actualmente las averiguaciones previas se encuentran radicadas en la Fiscalía Especializada en Violencia contra las Mujeres y Trata de Personas (FEVIMTRA) de la PGR, siendo impostergable la consignación simultánea de ambos expedientes ante la justicia civil federal.

Uno de los aspectos medulares de las sentencias de la CORIDH es en relación a los casos guerrerenses con respecto a limitar el fuero militar y a la reforma del CJM. Elementos de suma importancia que hasta abril del 2014 no se habían concretado y que al lograrse cumplen con una de las medidas más importantes que exigía la CORIDH.

Con respecto al caso de Teodoro Cabrera y Rodolfo Montiel, en el que también hay militares implicados, de la misma región del estado de Guerrero, para el 20 de diciembre de 2010 la CORIDH hace pública la sentencia en contra del Estado mexicano. En el veredicto se ordena al Estado mexicano que ejecute, en los plazos establecidos por la CORIDH, la reparación del daño ocasionado a los campesinos y los indemnice económicamente. La CORIDH también pidió que se investiguen los actos de tortura que denunciaron los campesinos ecologistas. Mientras tanto, es importante destacar que a lo largo de más de 10 años de lucha, Rodolfo Montiel ha adquirido mayor capital simbólico, como asilado político en Estados Unidos, imparte conferencias en distintas universidades, adonde es invitado como ponente en el tema de la defensa de los bosques y la lucha ecologista. Sin embargo, el exilio o asilo político no es la mejor manera de vivir a la espera del cumplimiento de la sentencia que lo favorece. A finales del 2013, el Estado mexicano sigue sin cumplir reparaciones esenciales ordenadas en su sentencia. Dichas medidas tienen relación con la reparación de los daños con miras a garantizar que este tipo de violaciones no vuelva a ocurrir. Y sabemos, por diversos informes de ONG nacionales e internacionales, que la práctica de la tortura en México es consuetudinaria y la mayoría de las veces queda en la impunidad.

#### 4. CONCLUSIONES

1. Las violaciones cometidas en los cinco casos narrados corresponden a una práctica generalizada de parte del Ejército y funcionarios menores del sistema de procuración de justicia y que, antes y después de las sentencias de la CORIDH, se han incrementado en los años recientes los feminicidios, las desapariciones forzadas, la violación sexual de mujeres indígenas y la tortura. Todos estos delitos de *lesa humanidad* están documentados por diversas ONG.
2. Hay organizaciones locales que han surgido para la defensa de derechos fundamentales, o que surgen ante el tamaño de las injusticias cometidas.
3. En todos los casos analizados se ha distinguido una actuación negligente de parte del Estado, con enorme ineficiencia, corrupción y sobre todo, tolerancia de la impunidad, lo que lleva a las organizaciones locales a buscar apoyos en organizaciones regionales o nacionales.
4. Estas organizaciones no toman los casos por puro desinterés o solidaridad con las víctimas; ellas ven la posibilidad de construirlos como “casos emblemáticos” de una situación estructural que requiere más que un acto puntual e individual de justicia, políticas públicas que actualicen los sistemas de investigación judicial, de reparación del daño y, sobre todo, de aplicación de medidas de no repetición.
5. Este proceso de construcción de “casos emblemáticos” implica el diseño de una estrategia jurídica, una estrategia de comunicación para sensibilizar a la opinión pública nacional e internacional y, sobre todo, una estrategia política de construcción de alianzas internacionales y de cabildeo con la CIDH y los relatores especiales de la ONU.
6. Aun cuando la CIDH y la CORIDH se financian con aportaciones de los Estados miembros de la OEA, y México es uno de los principales contribuyentes, la CORIDH acepta la presión internacional y de los

propios abogados de la CIDH y de las víctimas para dictar sentencias condenatorias.

7. Ante las denuncias de incumplimiento y diversas protestas de las víctimas y sus familiares porque el Estado no cumple al pie de la letra los resolutivos de la CORIDH, ésta responde señalando lo que sí ha cumplido el Estado; sólo esporádicamente lo llama a cuentas para explicar los incumplimientos.

8. Paradójicamente, aquello que sí ha cumplido el Estado mexicano ha resultado una excelente inversión política que lo muestra como respetuoso de los DH. Pero deja de lado las partes medulares de las sentencias, como la legislación en torno a feminicidios, tortura, desapariciones forzadas y detenciones arbitrarias, *según estándares internacionales*.

9. En todos los casos, antes y después de las sentencias, han ocurrido asesinatos de defensores de derechos humanos, la prueba más fehaciente del incumplimiento del Estado mexicano.

## BIBLIOGRAFÍA

Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las Investigaciones relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada Reunión de Trabajo, “Balance Ciudadano y Propuestas para Combatir el Feminicidio en Ciudad Juárez y Chihuahua. Más información en: <http://www.ucol.mx/egeneros/admin/archivos/balance.pdf>

Sentencia de la Corte. Caso Cabrera García y Montiel Flores, 26 de noviembre de 2010 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_220\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_220_esp.pdf)).

Sentencia de la Corte. Caso Campo Algodonero. 16 de noviembre de 2009 ([http://ccdpc.org/images/Demanda\\_de\\_Campo\\_Algodonero\\_2.pdf](http://ccdpc.org/images/Demanda_de_Campo_Algodonero_2.pdf)).

Sentencia de la Corte. Caso Fernández Ortega y otros. 30 de agosto de 2010 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_215\\_esp.doc](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_215_esp.doc)).

Sentencia de la Corte. Caso Radilla Pacheco. 23 de noviembre de 2009 (<http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/Internacional/Casos/5.pdf>).

Sentencia de la Corte. Caso Rosendo Cantú y otra. 31 de agosto de 2010 ([http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_216\\_esp.doc](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_216_esp.doc)).

Campo Algodonero.org. Informe CEF de la Cámara de Diputados sobre el Cumplimiento de la Sentencia de Campo Algodonero. Más información en: <http://www.campoalgodonero.org.mx/eventos/informe-cef-camara-diputados-cumplimiento-sentencia-campo-algodonero>

*La Jornada*, “Formal prisión a militares que violaron a dos indígenas de guerrero en 2002” (<http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/01/09/formal-prision-a-militares-que-violaron-a-dos-indigenas-de-guerrero-en-2002-tlachinollan-2369htm>).



**ITESO**

Universidad Jesuita  
de Guadalajara

**EDUCACIÓN  
JESUITA  
MÉXICO**



[educacionjesuita.mx](http://educacionjesuita.mx)

## **POSGRADOS ITESO**

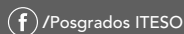
CONOCE LOS NUEVOS PROGRAMAS EDUCATIVOS

### **Posgrados Sociopolíticos y Jurídicos**

- Maestría en Derecho Constitucional y Argumentación Jurídica **NUEVA**
- Maestría en Derechos Humanos y Paz **NUEVA**
- Maestría en Política y Gestión Pública

ITESO, UNIVERSIDAD JESUITA DE GUADALAJARA  
Tel. (33) 3669 3569 / 01 800 364 2900  
[posgrados@iteso.mx](mailto:posgrados@iteso.mx) [iteso.mx](http://iteso.mx)

[posgrados.iteso.mx](http://posgrados.iteso.mx)



El ITESO cuenta con Reconocimiento de Validez Oficial de Estudios según Acuerdo Secretarial núm. 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de noviembre de 1976.

**LOYOLA**  
DEL PACÍFICO

**ITESO**  
Universidad Jesuita  
de Guadalajara

**ISIA**  
Instituto Superior  
Intercultural Ayuuk  
Ciudad de México

**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@acerocentro.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.**

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

Ma. Teresa Valero  
Col. J. de la Hacienda  
Tel. (442) 216-2372

## **Rosario, Sin.**

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

## **San Luis Potosí, SLP**

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

## **Tampico, Tamps.**

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

## **Tehuacán, Pue.**

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

## **Torreón, Coah.**

Urbano González Navarro  
Col. Los Ángeles  
Tel. (871) 713-4059  
papeleria\_modelo@yahoo.  
com.mx

## **Extranjero**

### **USA**

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

### **Chile**

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

# Revista Latinoamericana de Estudios Educativos



**ÍNDICE**  
 1er trimestre 2014  
 Número 1  
 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.*

### DIÁLOGO 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

# ***Precios 2014***

	<b>México</b>	<b>Extranjero</b>
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***

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. (33) 3134-2974 Fax (33) 3134-2975

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):  
56-50637614-9,  
y enviarnos un fax del depósito.  
Giro Postal Ordinario —NO telegráfico—,  
dirección arriba señalada.

### **Suscriptores de Guadalajara:**

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

## **PAQUETES DE REVISTAS**

La revista *Xipe Totek* ofrece a quien lo solicite las siguientes colecciones:

Ciclo	Comprende los números	Total rev.
El Amanecer	33 al 41	(9)
Nietzsche	36 al 46	(11)
El nombre de la Rosa	29, 30, 32 al 41	(12)
Espíritu, Crisis	45, 46, 47, 48, 49, 51	(6)
Re encarnación y Karma	53 al 60	(8)
Vida Mística	61 al 66	(6)
Ética y Poder	67, 68, 69, 72	(4)
Filosofía y Educación	70 al 76	(7)

### **Costo del paquete completo: 120 pesos!**

En ITESO, oficinas de *Xipe Totek*, 8:00 a 14:00 horas, lunes a viernes.  
En el CAFI, Madero 836, lunes a viernes 9:00 a 17:00 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](mailto: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.

La publicación es exclusiva de *Xipe Totek*, del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, que se reserva el derecho de publicación. Las aportaciones han de ser enviadas impresas a doble renglón, y también un resumen de alrededor de 150 palabras; ambos textos en archivo electrónico.

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.



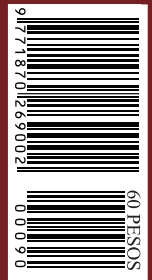
En 2005 esta revista fue incorporada por EBSCO a su colección de revistas electrónicas. EBSCO es el mayor integrador mundial de revistas en texto completo (Cf. Internet). *Xipe Totek* sigue siendo de las revistas más consultadas.

También se encuentra en la base de datos Gale Cengage Learning y está indexada en Lantindex.



**ITESO**  
Universidad Jesuita  
de Guadalajara

“La fe es la pasión  
más grande del hombre”



ISSN 1870-2694

60 PESOS