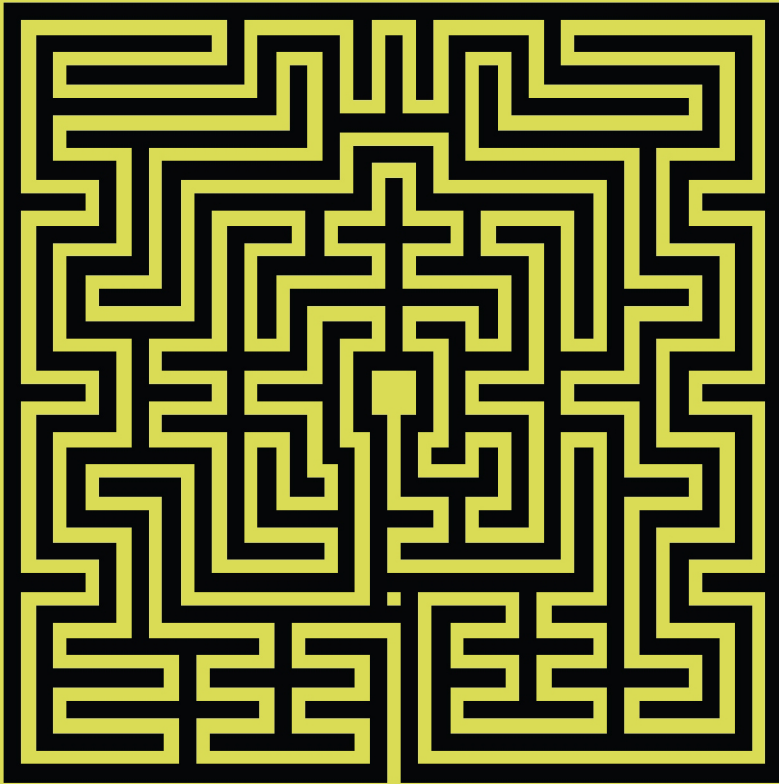


Xipe tottek

Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO
Vol. XXII / No.1 / 31 de Marzo de 2013 / 60 Pesos



no. 85

ÁMBITO DE LO DIONISIACO
LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO
LA FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD
DEFENSORES DERECHOS HUMANOS, 1ª parte

● PRESENTACIÓN	
<i>El ministerio pretino</i>	pág.2
● FILOSOFÍA	
<i>Ciclo Responsabilidad de quienes saben</i>	
<i>La libertad de pensamiento</i>	pág.4
Dr. Eneyda Suñer	
● DFIH (Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO)	
<i>El ámbito de lo dionisiaco y lo imaginario infragmentario</i>	pág.23
Dr. Adolfo Benito Narváez	
<i>La filosofía en la universidad</i>	pág.52
Equipo del Departamento de Filosofía y Humanidades Iteso, 2011	
<i>Trabajos recepcionales 2012</i>	pág.74
Lic. Carlos Sánchez Romero	



*Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO (antes ILFC),
Guadalajara. Vol. XXII, No. 1. No. de Publicación 85. 31 de Marzo de 2013.*

● DIÁLOGO MULTICULTURAL UNIVERSAL	
<i>Remembranzas</i>	pág.76
Dr. Jorge Manzano, sj	
● CINE	
<i>El hombre en búsqueda, a través del cine</i>	pág.77
Dr. Luis García Orso, sj	
● DERECHOS HUMANOS	
<i>¿Por qué matan a los defensores y defensoras de los derechos humanos en México</i>	pág.83
Dr. David Velasco Yáñez, sj	

El ministerio petriño

Al estarse cerrando la edición de este número de *Xipe Totek* abdicó Benedicto XVI. Y cuando nuestros lectores lean este número ya habrá otro Papa. Es casi imposible conocer las motivaciones profundas de la abdicación. Hay explicaciones, y la principal es la que dio el mismo Benedicto, referida por los medios: <he llegado a la certeza de que por la edad avanzada ya no tengo fuerzas para ejercer adecuadamente el ministerio petriño>, frase sin duda cifrada. Los vaticanistas han hecho ver que no fueron aducidas razones de salud. Ya cuando estaba al frente de la Congregación para la doctrina de la fe, Ratzinger invocó las mismas razones para renunciar, pero Juan Pablo II no le aceptó la renuncia. En el cónclave 2005, según un famoso diario italiano sorprendentemente fue Martini quien en la primera votación sacó el mayor número de votos, pero él se dirigió a los cardenales para decir que ya era de edad avanzada y que no tenía fuerzas (estas razones ya se están haciendo famosas) para ejercer el ministerio petriño; pero que depositaba toda su confianza en Ratzinger. Éste en la segunda votación obtuvo aplastante mayoría. Si la anécdota es verdad (de suyo lo que sucede en el cónclave es secreto) bien podemos decir que Martini *lanz*ó a Ratzinger al Papado. Y Ratzinger apareció feliz y radiante como Benedicto XVI. Dio la impresión de que la elección mejoró su salud y le restauró las fuerzas. Pasan los años y estamos en 2013. Si Martini fue la razón suficiente de la elección de Ratzinger da la impresión de que también fue la razón suficiente de la abdicación de Benedicto. Por supuesto la afirmación es muy aventurada, pero hay indicios suficientes para la sospecha. Martini creyó en el Ratzinger de 2005, pero quizá no tanto en el Benedicto de 2013; y no que intentara la abdicación sino que seguramente intentó darle mayores bríos. Nos referimos a la Entrevista que ya muy enfermo concedió 08.08.12, a corresponsales de *Il Corriere della Sera*,¹ de la cual entresacamos frases muy relevantes.

<La Iglesia está cansada en Europa y América (...) podríamos buscar hombres que fueran libres y cercanos al prójimo como fueron el obispo

Romero y los mártires jesuitas de El Salvador. ¿Dónde están los héroes que nos inspiran? Por ninguna razón debemos limitarlos con las trabas de la institución (...) Aconsejo al Papa y a los Obispos a buscar a doce personas “de fuera” para ocupar los lugares de dirección. Hombres que estén cerca de los más pobres, que estén rodeados de jóvenes y que experimenten cosas nuevas. Necesitamos la comparación con hombres que ardan, para que el espíritu pueda difundirse por todas partes (...) Debemos preguntarnos si la gente sigue escuchando los consejos de la Iglesia en materia sexual (...) El Concilio Vaticano devolvió la Biblia para los católicos. (...) Sólo la persona que percibe en su corazón esta palabra puede ser parte de los que ayudan a la renovación de la Iglesia (...) Ni el clero ni el derecho Canónico pueden substituir la interioridad del hombre (...) Los sacramentos no son una herramienta para la disciplina, sino una ayuda a los hombres para el camino y las flaquezas de la vida (...) Pienso en todas las parejas divorciadas y vueltas a casar, en las “familias extendidas”. Si los padres no sienten el apoyo de la Iglesia, ésta perderá la próxima generación. Hay que darle la vuelta a la pregunta de si los divorciados pueden tomar la Comunión. ¿Cómo puede la Iglesia llegar a ayudar con el poder de los sacramentos a los que tienen situaciones familiares complejas? (...) La Iglesia se ha quedado atrás 200 años (...) la fe es el fundamento de la Iglesia. La fe, la confianza y el valor. Sólo el amor vence la fatiga. Dios es amor. Y yo tengo una pregunta para ti: ¿Qué puedes hacer tú por la Iglesia?>.

¿Cómo resonaron estas palabras de Martini en Benedicto? Seguramente las leyó después de la muerte de Martini. Se le abrían varios caminos. Uno, el de retomar nuevos bríos juveniles, y remozar todo. Dijo que ya no se sentía con fuerzas. Indicio de ello es una frase que Lombardi, el vocero del Papa, “soltó” según refieren los medios: <Es posible que el Papa haya valorado los problemas de gobernabilidad, pero sobre todo el papel de la Iglesia en el mundo>. Y además Benedicto se sintió solo. En los días siguientes a su abdicación, dijo que veía la Iglesia dividida, y criticó a la burocracia vaticana. <La Iglesia son todos los cristianos; no es una estructura, ni un grupo que se llama Iglesia>. Todas estas declaraciones parece llegan dentro de nubes de escepticismo ante el entorno inmediato, pero dejan entrever una luz: parece que Benedicto cree en el ser humano, que podría rejuvenecer a la Iglesia ●

¹ <http://www.religionenlibertad.com/articulo.asp?idarticulo=24633>

Ciclo Responsabilidad de quienes saben La libertad de pensamiento*

Dr. Eneyda Suñer Rivas**

abstract Dr. Eneyda Suñer Rivas. *Freedom of Thought*. The meaning of a number of notions is defined, with consideration given to strict philosophical data as well as practical human aspects: what is thinking, what are ideas, judgments, reasoning; what is knowledge; what is the difference between knowing and thinking, between subject and object; who are the “professional” thinkers; who are the intellectuals; who are the academics and anti-academics; what is freedom. All this with an aim to clarify what freedom of thought actually consists of.



resumen Dr. Eneyda Suñer Rivas. *La libertad de pensamiento*. Se delimita el sentido de varias nociones, tomando en cuenta los datos filosóficos estrictos y los aspectos humanos prácticos: qué es pensar; qué son ideas, juicios, raciocinios; qué es conocimiento; cuál es la diferencia entre conocer y pensar, entre sujeto y objeto; quiénes son los “profesionales” del pensar; quiénes los intelectuales; quiénes los académicos y los antiacadémicos; qué es la libertad. Todo esto en orden a precisar en qué consiste la libertad de pensamiento.

* Conferencia tenida en la Librería del FCE, Guadalajara el 18.01.09

** Profesor de filosofía en el Iteso, eneyda@iteso.mx

Ante el tema *La responsabilidad del conocimiento* me puse a pensar en la contraparte porqué la responsabilidad es un resultado. El que es responsable es el que asume sus actos y las consecuencias de los mismos, el que responde de ellos, el que es -o debería ser- dueño de sus actos. La otra cara de la moneda, cuando se trata de responsabilidad, es la libertad. Por otro lado, el conocimiento es algo de alguien, el conocimiento no es un sujeto del que uno pueda esperar libertad, ni mucho menos un sujeto al que pueda imputársele responsabilidad por nada; podemos decir que el conocimiento es inocente de todo lo que se le adjudique, para bien o para mal, o, dicho en otros términos, el conocimiento es éticamente neutral, por la simple y sencilla razón de que no es una persona y sólo las personas somos sujetos éticos, es decir, libres y responsables de nuestras acciones. Por todo lo anterior decidí enfocar el tema desde la libertad, la libertad de pensamiento de las personas, pero no de todas las personas, sino de aquellas que se supone que nos dedicamos “profesionalmente” a pensar: llamémoslas por el momento, intelectuales. Para delimitar más el tema necesito explicar por qué he entrecomillado el término de profesionales del pensamiento; y qué entiendo por intelectual, porque no es un concepto unívoco, parece que incluye a toda una serie de especímenes de lo más variado y puede que por ahí andemos uno que otro colado al gremio sin suficientes credenciales que avalen ese derecho. Por otra parte necesito también precisar en qué aspecto voy a hablar de libertad, pues de eso depende lo que entiendo por responsabilidad, y sobre todo, la responsabilidad del conocimiento.

1.- Qué es pensar

Voy a partir de lo que coloquialmente entendemos por pensar. Por pensar entendemos comúnmente esa actividad interior por la que las personas juzgamos, razonamos, tenemos ideas, sacamos conclusiones, argumentamos, reflexionamos, y todo esto con una cierta lógica –esto es, un orden- elemental, que de no darse, estaríamos hablando de pensamiento mal hecho. Desgloso mi descripción: el pensar no es una mera capacidad, sino una actividad, el que piensa está actuando, está realizando una acción, y toda acción significa movimiento y significa transformación. El que actúa realiza un movimiento con el cual algo

transforma, algo cambia. La acción de pensar es interior; el que está pensando y nada más, no está aparentemente haciendo nada. Correr, hablar, cantar, crecer, son acciones que se manifiestan externamente, en cambio el pensar es un movimiento interno que no necesariamente se manifiesta hacia afuera, de hecho, cuando alguien no está externamente haciendo nada, decimos que está pensando en la inmortalidad del cangrejo, y con eso queremos decir que no está haciendo nada, o por lo menos, nada importante. El pensar es entonces un movimiento interior, lo voy a llamar de aquí en adelante inmanente, in-maneo, significa literalmente que permanece (maneo) dentro (in). Ahora bien, el decir que pensar es realizar un movimiento interior, no es decir gran cosa, nos falta señalar lo específico de este movimiento, lo que lo distingue de cualquier otra clase de movimiento interior como pueden ser los sueños o el funcionamiento del hígado. Lo específico de este movimiento inmanente ya estaba dado en la descripción coloquial que enunciamos al principio, lo específico del pensar es que enjuicamos, hacemos razonamientos, argumentamos, reflexionamos, y todo esto a partir de nociones, conceptos o ideas. El que piensa desarrolla una trama, un tejido más o menos ordenado, a partir de ideas previamente conocidas.

Las ideas son el elemento más básico del contenido del pensar, son las células del pensamiento. Los juicios son relaciones entre ideas. Los razonamientos son relaciones que establecemos entre juicios. La argumentación consiste en dar cuenta de los juicios en los que yo sostengo una conclusión, y del modo en que los he relacionado. La reflexión es un volver a repasar una acción, un hecho o un razonamiento anterior, pero todo esto se hace a partir de unas ciertas ideas básicas. El que piensa es capaz de elaborar y/o descubrir ideas más profundas, con lo que su juicio, su razonamiento, argumentación y reflexión, pueden ser cada vez más profundos. Decíamos también que todo este entramado supone un cierto orden elemental; puedo pensar bien o mal, con independencia de lo que esté pensando, puedo sacar conclusiones que no vienen al caso, hacer juicios precipitados, y demás. El pensar es una actividad y como toda actividad tiene ciertas reglas mínimas. El pensar es entonces un movimiento interior en el que a partir de ideas básicas ya conocidas, que uno entreteje con un cierto orden, se puede llegar a nuevas ideas. Habíamos dicho también que como en toda actividad, en el pensar algo se transfor-

maba, y ya estamos ahora en condiciones de señalar qué es lo que se transforma con el pensamiento. Al ser una actividad interior, el pensamiento transforma primeramente al pensante; el que cambia, crece, o decrece cuando piensa, es el sujeto pensante, y cambia porque acrecienta o se abre la posibilidad de acrecentar su conocimiento, o por el contrario se lo entorpece o lo desvía. Pero si además, el contenido del pensamiento son las ideas que internamente se tienen, resulta que el pensante está volcado hacia sí mismo, mientras piensa está, por decirlo de algún modo, en-sí-mismado, y entre más profundamente piense, más dentro de sí se encontrará.

2.- Qué es conocimiento

Pensar y conocer no son lo mismo. Hemos señalado ya que el pensar es un movimiento inmanente cuyo punto de partida y de llegada son las ideas, el pensar puede ser sobre cualquier cosa. El conocer en cambio supone algo diferente del sujeto pensante, supone al sujeto capaz de conocer, al cognoscente desde luego, pero también supone aquello sobre lo que versa el conocimiento, lo llamaré el objeto de conocimiento. Dice Aristóteles en su tratado sobre el Alma, que conocer es hacerse otro en cuanto otro, no entraré yo en los detalles de la gnoseología aristotélica, señalo solamente lo que me interesa; el conocer es, de alguna manera, hacerse otro, hay un algo otro, una alteridad que se me presenta, y el conocer es precisamente el acto de dejarme empapar por lo otro. Si el pensar es una actividad, el conocer es primariamente una cierta pasividad, el objeto de conocimiento de alguna manera me informa, desde luego que yo soy activo en el acto de conocer, pero mi actividad consiste primariamente en atención, en estar atento, dispuesto, de alguna manera abierto al objeto.

Soy consciente de que estoy usando una terminología que se puede prestar a muchos equívocos; estoy hablando de sujeto y objeto, y estos términos están cargados de infinidad de connotaciones en la historia de la filosofía. En la medida de lo posible quiero usar los términos en su sentido más elemental y con fines puramente analíticos. En el acto de conocimiento hay un cognoscente y hay lo conocido, he llamado sujeto cognoscente al primero y objeto conocido al segundo. No pretendo hacer una reflexión estrictamente gnoseológica porque

nos saldríamos del tema. Me parece que hablar de sujeto y objeto con estas precisiones, no nos casa forzosamente con ninguna gnoseología particular. En un realismo ingenuo, el sujeto sería casi totalmente pasivo y la voz cantante la llevaría el objeto, que generalmente se entendería como algo ajeno y fuera del sujeto. En un idealismo el sujeto pensante o el absoluto, sería totalmente activo y él mismo pondría -o sería-el contenido de su pensamiento, pero al deponerse para ponerse como objeto de pensamiento, el pensamiento que se piensa a sí mismo, tiene que, de algún modo, ser activo y pasivo al mismo tiempo bajo diferentes aspectos. En una fenomenología en cambio, el sujeto, en el momento analítico, es activo para preparar el terreno del conocimiento, delimitando con la mayor precisión posible el fenómeno a describir, pero ante el fenómeno mismo en la conciencia, el sujeto sólo describe -con una metodología muy especial- los rasgos del fenómeno-objeto como le aparecen a la conciencia. Me disculpo por este paseo gnoseológico, por tener que darlo y por la brevedad y forzosa simplificación del mismo, lo único que pretendo con él es hacer resaltar, que al hablar de conocimiento hablamos de un sujeto, de un objeto y de una relación entre ambos en la que hay una primacía del objeto sobre el sujeto en el acto cognoscitivo. No me importa si el sujeto está en el objeto y viceversa, lo que me interesa aquí hacer resaltar es la necesidad que tenemos de referirnos al menos a tres elementos en el conocimiento. Y como ya he sido demasiado atrevida para cualquier puntilloso de la gnoseología, me voy a atrever a enunciar una irreverencia más, el acto de conocimiento es una actividad, con una fuerte carga de pasividad que además es trascendente y, permítaseme explicitar éste término. Por acto trascendente, estoy entendiendo un acto que desborda, que supera, que va más allá del cognoscente mismo. Por el acto de conocimiento, el cognoscente va más allá de sus límites o los ensancha, o tal vez suceda que esos límites no son cerrados y rígidos y que conocer es apertura, pero apertura a algo que no es un yo. El sujeto resulta determinado entonces por el objeto, es el objeto el que cambia al sujeto en el momento del conocimiento y no viceversa, aun cuando resulta indiscutible que el cognoscente puede modificar, transformar, y reinventar lo conocido, una vez que lo ha conocido, pero esto es posterior al conocimiento e incluso se hace de modo mejor cuanto mejor es el conocimiento primario. El conocimiento es entonces un acto, un movimiento, del cual hasta

ahora yo he resaltado su aspecto pasivo, sin embargo, no deja de ser un movimiento, una actividad del cognoscente y, en este sentido, cargada de subjetividad y humanidad, el cognoscente conoce desde su perspectiva, lee lo conocido desde su historia particular y su cultura, lo hace desde los lentes que le da su formación particular, trae a cuestras su momento histórico, su temperamento, las problemáticas que de modo personal le interesan, su lenguaje, y su buena o mala lógica, por mencionar sólo algunos elementos de lo que Ortega y Gasset sintetiza como la circunstancia, el cognoscente conoce desde su muy particular circunstancia, y esto, en buena medida, determina su conocer. El conocer depende de la cosa conocida pero también del cognoscente, ningún conocimiento es absoluta objetividad, en todo conocer hay una fuerte carga de subjetividad, aunque no necesariamente de subjetivismo, esto es normal, como diría Gadamer,¹ el peor de los prejuicios es creer que se conoce sin prejuicios.

Podemos ahora sintetizar y contrastar las características que encontramos en el pensar y el conocer según los he presentado brevemente. El pensar es un movimiento inmanente por el que a partir de unas ideas básicas yo realizo diferentes combinaciones a las que he denominado pensamiento, que es el contenido del pensar; como resultado de este tejer ideas, el sujeto pensante se va transformando a sí mismo. Por otra parte, el conocer es también una actividad, pero es una actividad con mayor carga de pasividad, en el sentido de que es trascendente, conocer es conocer algo, a lo que nos subordinamos, entre menos yo le ponga al acto de conocimiento, más me podré empapar de lo conocido, por el conocimiento, me abro a lo otro y, al igual que en el pensar, el conocimiento primariamente es un acto por el que el que se transforma soy yo, o mejor dicho, soy transformado, porque lo conocido me va configurando de algún modo. Ahora bien, bajo un aspecto el conocer es más amplio que el pensar y bajo otro aspecto el pensar es más amplio que el conocer. Yo no conozco sólo con la razón, yo conozco con mis sentidos, con mis sentimientos, con mis intuiciones y prácticamente con todo con lo que estoy en la realidad, aunque claro, un elemento fundamental en el conocimiento es la razón, y si quiero compartir mis experiencias, universalizar lo que conozco, un

¹ Gadamer, *Cfr. Hans-Georg, Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004, p.69.

camino privilegiado para esto es el tratar de ponerlo en palabras, y para esto tengo que pensar, enjuiciar, argumentar, reflexionar, y todas aquellas actividades que yo he señalado como específicas del pensar; es en este sentido como el conocer es más amplio que el pensar. Pero en otro sentido, el pensar es más amplio, aunque el pensar se apoya en lo conocido -recuérdese que hemos señalado que hay un mínimo de ideas básicas a partir de las cuales pensamos- el conocer se subordina -aun con toda la carga de subjetividad ya señalada- a lo conocido, y en ese sentido depende de lo conocido; en cambio el pensar, una vez que he conocido, sólo depende de mí, no tiene límites, puedo aventurar hipótesis sobre lo conocido, puedo inventar, puedo jugar, ser creativo, imaginar otras perspectivas, replantearme los hechos, generar nuevas ideas y, de este modo, puedo ensanchar el camino del conocimiento. El pensar se apoya en el conocer, pero puede a su vez ampliar al conocer -a través de hacer hipótesis, deducir, inferir- pero ¡mucho ojo! puede también reducirlo, puedo confundirme, precipitarme a juzgar sobre lo que no tengo suficiente conocimiento, puedo auto engañarme y distorsionar lo que conozco como un mecanismo de defensa, y puedo también falsear los datos, distorsionar lo conocido para engañar, y todo esto lo puedo hacer mejor, si es mi intención, entre mejor conozca. Así que este movimiento inmanente que es el pensamiento, puede ser un arma de dos filos, puede ayudarme a conocer mejor, o confundirme y confundir, y entorpecer el conocimiento.

3.- Los “profesionales” del pensar

Entrecomillé profesionales por varias razones. Todos los seres humanos en general tenemos la capacidad de pensar y la ejercemos; sin embargo llamamos profesionales a los que hacen -en este caso del pensar- su trabajo principal, su oficio, a los que profesan el pensar. No obstante, nosotros entendemos normalmente por profesional a aquel que está capacitado específicamente para algo, a aquel que tiene las credenciales, generalmente otorgadas por alguna Institución que nos dicen que el susodicho está facultado para ejercer una determinada profesión, y, que yo sepa, no hay ninguna institución que nos de ese tipo de credenciales, no hay carta de recomendación que valga, no existe ningún documento que diga algo así como: *fulanito cursó con éxito sus estudios y aprendió a pensar con excelencia, o*

al menos, cumplió los mínimos indispensables para poder desempeñarse bien en las labores de pensamiento. Claro que uno puede suponer que alguien que ha cursado una carrera universitaria sabe pensar más o menos bien, con una lógica un poco más que elemental. Sólo que a veces se lleva uno verdaderos chascos -en estos casos o, por el contrario, también verdaderas sorpresas, cuando descubre en personas sin muchos estudios formales, ni títulos, un pensamiento verdaderamente potente y profundo. Esa es una de las razones por las cuales he entrecomillado el término de profesionales, porque el dedicarse al pensamiento no es necesariamente una profesión tan fácilmente reconocible como otras. Por otra parte, el que se dedica a una profesión, normalmente vive de ella o eso pretende, y el pensar, por lo menos del modo en que lo hemos descrito, no es nada productivo. El pensador es ensimismado, el típico despistado que parece vivir en otro mundo y no ser muy consciente de lo que lo rodea, el que piensa no hace nada, por lo menos nada externo que transforme al mundo, en ese sentido, los pensadores “profesionales” tienen que hacer algo además de pensar, y de hecho hacen mucho, se dedican a la docencia, al trabajo administrativo, a la investigación que debe traducirse en documentos, a hablar en foros, a dar asesorías, a escribir en revistas, y a un largo etcétera, que debiera ser los frutos de su pensamiento, pero que muchas veces, terminan siendo actividades que sustituyen el pensar, porque reducen considerablemente el tiempo que el pensar requiere, sobre todo en países como el nuestro, en los que, para subsistir se tienen que hacer este tipo de cosas en cantidad a costa de la calidad. Uno podría creer que, por poner un ejemplo, la investigación forzosamente supone el pensamiento, pero no siempre es así, muchas veces supone un vaciado de datos más o menos reordenado, o un reciclaje constante de las propias ideas que una vez se generaron y que luego son redecoradas y repetidas *ad infinitum*. Ningún investigador en nuestro país puede darse el lujo de dejar de escribir once años como lo hizo Kant porque estaba pensando, digiriendo lo que luego sería una de las mayores revoluciones en el ámbito filosófico que es su *Crítica de la Razón Pura*, y no puede hacerlo, porque en muy poco tiempo sería borrado de la lista de investigadores, dejaría de recibir el apoyo económico que la pertenencia a la misma significa, y todo esto además repercutiría negativamente en su *curriculum* y por lo tanto sería considerado menos “competente” en el ámbito acadé-

mico, y podría poner en riesgo incluso su cátedra, si es que la tiene, o su puesto de trabajo, si éste es de “profesional del pensamiento”. Por estas dos razones básicamente he entrecomillado el término de profesionales, para referirme a los que pretenden dedicar su vida al pensamiento. No estoy criticando esto, a veces no hay muchas opciones para sobrevivir y el profesional del pensamiento tiene que hacer casi de todo para poder estar más o menos cercano a aquello a lo que pretende dedicarse en algún momento. El problema es que muchas veces pareciera que el momento nunca llega y que el profesional del pensamiento tiene que dedicar la mayor parte de su tiempo a todo menos al pensamiento, para el que sólo le quedan pocos momentos irregulares, generalmente robados, al sueño, a la familia, o a su casi nula vida social. No me extendo más en este punto porque el que sigue está íntimamente relacionado con éste, al grado de que los podemos tomar como sinónimos, sin embargo yo he preferido dejar el término de intelectuales para trabajar con detalle algunas de las variantes más paradigmáticas que encontramos entre los profesionales del pensar.

4.- Qué entiendo por intelectuales

Me tomo la licencia de apoyarme en un texto de Zygmunt Bauman *Legisladores e intérpretes*, para tomar su definición de intelectual. Él hace un análisis sociológico sobre el surgimiento del término en el siglo XIX, su contexto, lo que delimitaba, y la evolución del mismo hasta nuestros días, y me voy a quedar con la definición del término enunciada por él en un principio, porque me parece que sigue siendo válida y que las funciones que se adjudica y se le adjudican al intelectual en nuestro país, son las que Bauman plantea en la primera parte de su texto. Bauman dice² que el término engloba a toda una serie de personas de muy variadas condiciones sociales, que antes del surgimiento del término raramente se verían relacionados entre sí. El término incluye a científicos, políticos, escritores, artistas, filósofos, abogados, arquitectos, ingenieros y un largo etcétera en los cuales: “El elemento unificador era el papel central desempeñado por el intelecto en todas sus ocupaciones. La intimidad compartida por el intelecto no sólo ponía a estos hombres y mujeres aparte del resto de

² Cfr: Bauman, Zygmunt, *Legisladores e Intérpretes*, Editado por la Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

la población, sino que también determinaba cierta semejanza en sus derechos y deberes. Lo más importante era que daba a quienes desempeñaban funciones intelectuales el derecho (y el deber) de dirigirse a la Nación en nombre de la Razón, que se erguía por encima de las divisiones partidarias y los pedestres intereses sectarios. También asociaba a su pronunciamiento la veracidad y autoridad moral exclusivas que sólo podía conferir el hecho de ser voceros de esa razón.”³

Me parece que hasta la fecha el concepto de intelectual sigue manteniendo la mayoría de estos ingredientes; nuestros intelectuales siguen siendo considerados personas dedicadas de una u otra manera al pensamiento, personas de quienes se espera el conocimiento fundado y el pronunciamiento sobre diferentes problemáticas, y personas que se sienten con el deber de hablar a la sociedad aureolados por la autoridad que les da su conocimiento y apoyados en razones que pretenden ser objetivas y no interesadas; esto con independencia de que sus razones en la práctica puedan ser totalmente interesadas, parciales, y subjetivas. El ropaje de intelectual protege o intenta proteger de sospechas, se habla a nombre de la razón y de los hechos, a nombre del conocimiento especializado, y de tener bajo la manga los ases que da el estar -aparentemente- mejor informado. Ahora bien, me tomo la licencia de introducir la distinción que hace Carlos Pereda, en su libro: *Crítica de la razón arrogante*, entre académicos e intelectuales, yo los voy a llamar académicos y no académicos porque ambos los estoy englobando en la categoría más general de intelectuales, aunque es importante aclarar que estos dos tipos representan ante todo los aspectos negativos y las tentaciones en que a veces se incurre en la vida intelectual, en ese sentido son deformaciones de lo que debiera ser un profesional del pensamiento. Ahora bien, Carlos Pereda se refiere en concreto a los intelectuales dedicados a las humanidades en América Latina. Los académicos son aquellos que tienen una educación formal, son especialistas en algo o en alguien y normalmente trabajan en alguna Institución académica, tienen uno o varios posgrados generalmente en el extranjero. Estos académicos se caracterizan por los tecnicismos al hablar, son especialistas y muestran su especialización utilizando una jerga que sólo otros especialistas pueden

³ *Idem*, p. 35.

entender; ellos hablan y escriben para los entendidos, otros académicos como ellos que publican en revistas tan especializadas que nadie lee y en libros tan “serios” que casi nadie entiende. Carlos Pereda critica las arrogancias de la academia y en este sentido se detiene en lo más criticable de la misma, sin embargo yo voy a defender a los académicos porque me parece que cumplen una función muy importante. Los académicos son generalmente investigadores y profesores universitarios, no son divulgadores; en ese sentido la profundización en su especialidad les va requiriendo un lenguaje técnico cada vez más especializado. Pueden ser también muy puntillosos respecto a su temática y exigir la mayor precisión en los conceptos utilizados y en los matices de los mismos, porque eso es fundamental para entender los vericuetos y evoluciones de su propia ciencia. Lo que sí es criticable y en lo que Pereda tiene toda la razón, es el hecho de que en ocasiones las actitudes académicas no tienen nada que ver con la profundización en un área del conocimiento, sino con el afán de lucimiento y de exclusión. El pensador circunspecto que habla ante auditorios selectos en un lenguaje ininteligible, muchas veces lo único que busca es un club de admiradores de su mucha “ciencia”, y excluir a los que no lo entienden. Y en muchas ocasiones se publica y se publica lo que nadie o casi nadie va a leer o entender, sólo con el afán de hacerse de un *curriculum* impresionante y “así, cumpliendo con todos los requisitos de la razón arrogante se obtienen honores, becas, cargos e incluso múltiples beneficios económicos.”⁴ Otra tentación constante de los académicos es el sectarismo, muchos académicos se especializan en un solo tema o autor y todo lo quieren leer bajo esa luz, forman capillitas con sus propios altares, y son incapaces de mostrarse ecuménicos o dialógicos; si no lo dijo fulano no vale la pena de ser estudiado o comprendido, o al revés, si lo dijo zutano entonces no vale la pena de ser atendido, como si los temas a discutir o los pensadores fueran objeto de culto o de desprecio y no de estudio y comprensión como atinadamente observa Pereda: “el mecanismo propio de cualquier arrogancia consiste en el envanecerse por medio de un negar desproporcionado, y su consecuente no querer oír, su no mirar en los alrededores lo que me pueda invalidar (...) esto se hace explorando algunos usos del verbo “ningunear”, esa forma tan feroz,

⁴ *Idem*, p. 29.

y tan nuestra, de la “conjura del silencio” que con entusiasmo se exhibe y, sin darnos del todo cuenta, nos exhibe”,⁵ porque también mostramos de qué estamos hechos cuando descalificamos o idolatramos *a priori*, y sin más argumentos que el hecho de que es tal o cual tema o tal o cual autor, como si sólo por eso cualquiera debiera entender -y compartir- nuestra actitud. A este tipo de arrogancia de los académicos, que se da muchas veces, afortunadamente no siempre, Pereda la denomina analfabetismo disciplinario, el que sólo sabe pensar en los términos de su disciplina o autor, pero es incapaz de hacerlo fuera de ahí. Y a este problema yo le agregaría el que yo he llamado la especialización discapacitante o arqueológica, que consiste en pasarse el resto de la vida discutiendo el uso exacto que los términos tienen en un autor, o que los términos debieran tener en una disciplina, en lugar de que los conceptos sean una herramienta que fecunde y catapulte el propio pensamiento. Desde esa lógica es imposible la renovación del pensamiento, éste se convierte en mera erudición como dice Kant en sus *Prolegómenos*, hablando de la filosofía: “hay sabios para quienes la historia de la filosofía es ya la filosofía misma”.⁶

En contraste con los académicos, que “cuando se comunican en castellano suelen usar algo que se parece vagamente al castellano pero que se entiende con extrema dificultad”,⁷ los anti-académicos “a menudo hilan las palabras no sólo con soltura sino a menudo con humor y hasta con brillo”,⁸ son fáciles de entender, no se dirigen a círculos cerrados, suelen despreciar los límites de las disciplinas, y generalmente no se casan con un solo autor o línea de pensamiento. Ellos se dirigen al gran público, no escriben en revistas especializadas sino en revistas de divulgación, no escriben libros densos, sino ligeros, y son normalmente muy solicitados en ambientes muy variados, porque hacen digerible lo complicado, y porque son amenos y ligeros. Desde luego que estos personajes son despreciados por los académicos que los consideran superficiales; sin embargo, la labor de divulgación es necesaria, académicamente también es necesario un maestro con su-

⁵ Pereda, Carlos, *Crítica de la razón arrogante*, Editorial Taurus, México D. F. 1999, p. 28

⁶ Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, Editorial Sarpe, Madrid 1984, p. 27.

⁷ Pereda, Carlos, *Op. Cit.* p. 29.

⁸ *Idem*.

ficiente vocación pedagógica como para introducir a los estudiantes paulatinamente en temas cada vez más complicados como dice Tomás de Aquino en el prólogo de su *Suma Teológica*, él la escribe para sus estudiantes como si fuera leche para los infantes que no pueden todavía digerir cosas más complicadas. Claro que también aquí abundan las apariencias, la tentación del anti-académico es que se puede volver aplauso-dependiente, vivir para el qué dirán, el afán de estar siempre a la moda, o mejor aún de ser siempre la moda misma; de estos, Pereda nos dice que padecen de “vértigo simplificador”, tienen unas cuantas categorías superficiales a la luz de las cuales quieren explicarlo todo, el problema es que “este obsesivo aspirar al *best seller* acarrea el ardor por los ruidosos premios y el desdén por promover bibliotecas que, como se sabe, exigen silencio y constancia”.⁹ El pensar en serio es demandante, nos exige tiempo y soledad y el intelectual que vive para el incienso no tiene tiempo, quiere ser el ajonjolí de todos los moles, ser citado, reclamado, escuchado en todos los foros y homenajeado, esto lo hace lector de manuales que le presenten a él ya digerido, aquello que él a su vez va a presentar ultradigerido a los demás, o se vuelve repetidor de lo que leyó y pensó en sus juventudes y que no ha vuelto a replantearse en serio, o, lo que es peor, se hace plagiarlo de las ideas ajenas que él tiene la facilidad de presentar como suyas sin mucha profundidad, pero presumiendo de una aparente originalidad.

Sintetizando, he dividido a los intelectuales en académicos y anti-académicos, he señalado que ambos son necesarios pero que muchas veces se ven tentados a caer en lo que Pereda denomina *Razón Arrogante*, que termina por hacerlos una caricatura de pensador. El académico se vuelve ininteligible y sectario y el anti académico superficial y vanidoso. Soy consciente de que puede haber muchas clasificaciones más, pero no se trata en este momento de agotarlas todas, estoy tratando de presentar un panorama global, no estoy considerando aquí a todos aquellos que lo único que desean es la imagen del intelectual, pero quienes no están dispuestos a darle al pensamiento, la soledad, el silencio, el tiempo, el esfuerzo, ni la constancia que éste exige, a aquellos que pagan por sus títulos y buscan el escalar puestos cada vez más importantes para tener prestigio, poder, y beneficios de

todo tipo. Y no los tomo en cuenta porque el tema de mi ponencia es la libertad de pensamiento, y no estoy dispuesta a considerar aquí a aquellos que no reúnen ni lo uno ni lo otro. No quisiera cerrar este apartado sin señalar antes la importancia que veo en los intelectuales. Los intelectuales son gente que se supone se dedica a pensar, que se supone además que tiene conocimientos bien fundados en algún área, lo cual inevitablemente les da poder porque el conocimiento ayuda a las personas a encontrar certezas, y esto significa seguridades, a encontrar respuestas a muchos de sus problemas, y por lo mismo suele ser demandado. El conocimiento es además clave para un país porque del conocimiento depende la educación de las nuevas generaciones, el conocimiento avala además con razones las decisiones de los gobernantes que suelen buscar el apoyo de “los que saben” para justificar sus políticas. Pero como lo señalábamos al principio, el conocimiento a pesar de su poder, es éticamente neutral, puede ser un arma muy poderosa, aunque es un arma de doble filo, puede utilizarse responsablemente o como herramienta para acrecentar el status, el poder y los intereses personales o de grupo.

5.- La libertad

Me encuentro en este punto con el mismo problema con el que me encontré cuando traté el punto sobre el conocimiento, donde no se trataba de hacer una presentación estrictamente gnoseológica, sino algo más sencillo. En este punto no voy a intentar hacer una presentación rigurosamente antropológica, ni mucho menos ética, voy a intentar simplemente pulir algunos conceptos que mínimamente nos permitan la reflexión sobre el tema que nos interesa. Entiendo que la libertad se puede enfocar desde al menos tres ángulos: por un lado es la capacidad de tomar decisiones, Por otro lado, la contraparte de esto -cuando se da- es la decisión misma a la que llamamos por eso decisión libre; por último, podríamos hablar de un estado de la persona, del estado en que va quedando cuando toma decisiones libres; a la persona que toma esta clase de decisiones con regularidad y a pesar de las dificultades, la consideramos una persona libre. A la capacidad de tomar decisiones, la voy a llamar -tomando prestados los conceptos de Aristóteles- libertad en potencia, y a las decisiones en cuanto tales, las llamaré libertad en acto. La libertad en potencia se deriva de

⁹ Pereda, Carlos, *Op. Cit.* p. 30.

varias cosas, supone en el que la tiene, conocimiento sobre aquello de lo que versará la decisión; el que no sabe en lo que se mete o se puede meter no está capacitado para decidir. Supone también voluntad, es decir la capacidad de querer, la que a su vez requiere una cierta indeterminación por parte del sujeto, esta indeterminación es una especie de espacio -no necesariamente físico- que permite el movimiento de la voluntad, si uno no se puede mover, si uno tiene que actuar así, ahí no hay ni la posibilidad de decidir, por poner un ejemplo: a uno ni se le ocurre pensar en determinar el sentido de la circulación de la sangre en el cuerpo, es absurdo, y lo es, porque en ese sentido estamos determinados por la biología, no hay a dónde pueda moverse el querer, *velis nolis* decían los latinos, queriendo o no queriendo, así es y se acabó. La libertad por el contrario supone un espacio donde la voluntad pueda moverse, esto es, supone opciones. Esta libertad en potencia es lo más famoso de la libertad, o por lo menos, lo más publicitado, mientras no decida -si es que quiero decidir- pondero, sopeso, de alguna manera disfruto de mis opciones, porque son mías todas las opciones que tengo mientras no decida, las tengo todas y no tengo que responder por ninguna. La contraparte de esto es la decisión, el acto libre, en él yo opto, yo detengo el movimiento de la voluntad y de alguna manera, siguiendo con la analogía, achico el espacio al quedarme con una opción; en este momento yo, si de verdad he elegido, renuncio también a las otras opciones; el grado de renuncia dependerá del tipo de exigencia de la opción elegida, pero en cualquier caso, si de verdad se opta, también se renuncia, el que no renuncia a las otras opciones al elegir una, realmente no se ha decidido aunque parezca que sí. Y todo esto que ya de por sí resulta difícil, trae consigo una consecuencia más, es aquí donde entra la responsabilidad. El que decide tiene que responder por su opción, el que toma una decisión, hace o debería hacer eso, la toma a cuestras, y de él se espera una respuesta al respecto en caso necesario. Por esto la libertad en potencia tiene mejor fama, y la libertad en acto a veces se rehuye. Todos queremos tener opciones y que nadie ose reducirnoslas, pero pocos queremos renunciar y responder, porque eso es más difícil. Sin embargo la decisión no es sólo sobre cosas, hechos, o actividades, al optar me opto, y al decidir sobre una cosa cualquiera me estoy decidiendo a mí mismo, lo que nos lleva al tercer aspecto de la libertad: sólo el que va decidiendo, tomando seriamente sus propias opciones -bien o

mal en la medida de sus posibilidades- sólo ése se va haciendo una persona libre. Con sus decisiones se va abriendo cada vez más espacios de libertad, se va potenciando a sí mismo, o -incluyo un término zubiriano- se va empoderando. Por otra parte cada opción abre nuevas opciones y cada nueva opción otras, con lo que la persona se va construyendo, encaminando y forjando. Ahora bien, no todas las decisiones son buenas; hay opciones que me abren posibilidades y otras que me las van cerrando, es ese sentido hablamos de buenas o malas decisiones; yo puedo tomar opciones que me hagan perder libertad en mayor o menor medida, como el que adquiere un vicio por ejemplo, y en estos casos hablamos de mal. Lo que de todo esto a mí me interesa resaltar, es que los actos libres me van constituyendo, yo me voy haciendo a través de mis opciones, opciones reiteradas en el mismo sentido me van forjando un rostro, una catadura. Por eso uno tiene el deber de responder por sus decisiones, porque éstas son nuestras, nos forjan, nos hacen. No se trata sólo de una decisión que uno toma, ni de un acto que uno realiza, se trata de lo que uno es con esas decisiones y actos, amén de los efectos que los mismos tienen en lo que nos rodea, de lo que les hacemos a los otros o a lo otro con lo que decidimos.

6.- La libertad de pensamiento

Este apartado tiene mucho de auto reflexión ¿Qué se requiere para tener libertad de pensamiento? ¿En qué consiste ésta? Tanto la libertad como el pensamiento suponen conocimiento, así que desde luego éste será lo primero, pero no sólo conocimiento fundado y sólido sobre la propia área de estudio -esto desde luego le aportará mucho material al pensamiento- , además, para poder hablar de libertad, se requiere conocimiento sobre las opciones que el pensador tiene para su propia actividad. Porque recordemos que la libertad en potencia requiere opciones y conocimiento sobre las mismas. ¿Somos conscientes de que las instituciones en que trabajamos sean éstas académicas, de gobierno, de comunicación, empresas o las que sea, defienden de modo explícito ciertos intereses y de modo implícito muchos otros? ¿Los conocemos? ¿Los compartimos? ¿Nos damos cuenta de que el conocimiento que generamos es utilizado en un sentido o en otro? ¿Estamos de acuerdo o no con el uso que se da a nuestro trabajo? ¿Protegemos y defendemos nuestra libertad de pensamiento, y

nuestra libertad de expresión, o sólo seguimos línea para no perder la chamba, para escalar posiciones, para salir en la foto, o para tener más presupuesto? Preguntas como éstas suponen del pensador profesional salir de sí mismo, quitar los ojos del microscopio de su disciplina y pensar de modo más abarcante, hacerse cargo, no sólo de la calidad de su conocimiento especializado, sino de la suya propia como ser humano, como pensador con responsabilidades hacia los demás. Hanna Arendt observa que “la incapacidad para pensar no es estupidez, puede encontrarse en gente muy inteligente”,¹⁰ y por incapacidad para pensar ella se refiere a ese hábito de algunos de no ver más allá de su pequeño objeto de estudio, y no ser capaz de reflexionar sobre el contexto en el cual sus conocimientos son requeridos y los fines que a estos se les dará. El pensador puede, por decirlo de modo coloquial fingir demencia, evitar lo que le incomode, concentrarse en su estudio y hacer abstracción del hecho de que puede estar-se prestando a mantener privilegios de otros, a que se desvíen recursos, a que se manipulen presupuestos y personas, por decir lo menos.

Tzvetan Todorov en una reflexión que hace sobre el mal, nos comparte las reflexiones de un nazi que trabajó en los Institutos de eutanasia y luego en los campos de exterminio, y que era un profesional dedicado y un amoroso esposo y padre: “No podía vivir si no compartimentaba mi pensamiento... Había centenares de medios de pensar en otra cosa. Los he utilizado todos. Me he concentrado sobre el trabajo, el trabajo, y siempre el trabajo.”¹¹ Pongo un ejemplo tan radical porque esta misma fragmentación la podemos llevar a cabo sin darnos cuenta en situaciones menos extremas, pero a la larga esta fragmentación nos genera un hábito que puede inmunizarnos ante situaciones más graves, este hábito puede convertirse en una especie de esquizofrenia moral, porque “estar en posición de saber y evitar saber, te hace directamente responsable de las consecuencias.”¹² Esto aunque no queramos reconocerlo así.

Hasta aquí venimos planteando algunas pistas para interrogarnos sobre las opciones que uno tiene para ejercer su libertad, ahora bien, si uno efectivamente conoce sus opciones, ha reflexionado seriamente

sobre los intereses, los grupos de poder, y todo aquello que rodea su trabajo ya está en condiciones reales de decidir y con esto de realizar un acto libre. No quiero que se me malentienda, no estoy diciendo que el intelectual sea aséptico respecto a todo interés, esto es imposible, lo que estoy diciendo simplemente es que no debe fragmentarse y fingir demencia ante los intereses que verdaderamente lo mueven a él o a las instituciones en las que trabaja, sino que debe plantearse seriamente si está dispuesto a jugar el rol que se le asigna en y ante determinadas instituciones y grupos de poder. Esto lo planteo como deber en aras de la libertad de pensamiento que es de lo que se trata. Porque sólo en esas condiciones se puede realizar un acto libre, y es el acto libre en cuanto tal del que puedo a su vez esperar renuncia y responsabilidad. Si elijo opciones que defienden intereses con los que realmente no estoy de acuerdo sólo en aras de algún beneficio personal, yo soy responsable de esa opción, pero entonces he renunciado a los intereses contrarios que tal vez son los que sigo defendiendo a nivel del discurso. Si otro me echa en cara la contradicción no debo sorprenderme. Uno mismo es responsable cuando genera desprestigio para la propia disciplina o institución a la que pertenece, o ideas que defiende, porque convierte su pensamiento en mera razón instrumental, es decir, genera conocimientos, información y pensamiento sólo como medios para fines muy distintos a los que se predicán, o para fines que ni siquiera se han cuestionado. Ahora bien, yo he señalado que al elegir me elijo, que cada acto libre me va forjando un rostro, un carácter, cada acción libre me hace a su vez más o menos libre. Así que, cuando el intelectual vende su ciencia al mejor postor, se va haciendo a sí mismo mercenario del pensamiento, cuando enuncia verdades a medias con dolo, se va haciendo ambiguo y mentiroso. En cambio, cuando defiende intereses que considera legítimos y pone sus conocimientos al servicio de sus contemporáneos en la medida de sus posibilidades, se va haciendo un auténtico intelectual, no sólo un hombre que piensa, sino un hombre responsable de su pensamiento, y en este sentido podemos quitarle las comillas al profesional del pensamiento.

El intelectual tiene poder no sólo porque tiene conocimientos, sino porque se supone que se dedica a pensar, porque tiene la capacidad y los conocimientos suficientes para abrir perspectivas a los otros, para generar y orientar opinión pública, para formar a los jóvenes,

¹⁰ Arendt, Hanna, *La Vida del Espíritu*, Editorial Paidós, Barcelona 2002, p. 40.

¹¹ Tzvetan, Todorov, *Frente al Límite*, Editorial Siglo XXI, México 1993, p. 174.

¹² Speer, citado por Tzvetan, Todorov, *Op. Cit.* p.144.

para orientar acciones de gobierno, para iluminar con su pensamiento diferentes aspectos de la realidad. Los intelectuales que hacen de su actividad una caricatura en aras de intereses egoístas, terminan por hacer una caricatura de sí mismos, y pierden aquello que los definía. En este sentido Platón se pregunta en el Filebo “¿No es acerca de la sabiduría donde la mayoría pretendiendo poseerla por completo, está llena de rivalidades y de una falsa apariencia de sabiduría?”¹³

He hecho en un principio la distinción entre pensar y conocer, porque el conocimiento sólido, amplio y profundo sobre nuestra especialidad, no nos garantiza un pensamiento con las mismas características; por el contrario, un conocimiento de este tipo nos puede volver ciegos para otras cosas, egoístas y fragmentados, como ya lo señalamos, o se puede volver un arma muy peligrosa en manos de un pensador que venda su ciencia al mejor postor, o en manos de un grupo de interés de cualquier tipo, que manipule la información y el conocimiento para manipular a las personas y, por el contrario, puede ser una herramienta excelente en manos de personas que vean más allá de sí mismas, sobre todo en países como el nuestro, en los que, para subsistir se tienen que hacer este tipo de cosas en cantidad a costa de la calidad -con lo que el ejercicio de ver más allá de sí mismo requiere del intelectual un talante casi heroico-. Quisiera cerrar esta reflexión con una cita de Todorov: “Saber, y hacer saber, es una manera de seguir siendo humano. Esta acción tiene pues una dimensión moral. ¿En qué consiste? No en que el individuo se mejore a sí mismo dándose una actividad espiritual, sino en que el mundo al hacerse más inteligible sea un mundo más perfecto. Contribuir a ello es tender hacia el bien de la humanidad.”¹⁴

Bibliografía

1. Arendt, Hanna, *La vida del Espíritu*, Editorial Paidós, Barcelona 2002.
2. Bauman, Zigmunt, *Legisladores e Intérpretes*, Editado por La Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires 1997.
3. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, Editorial Sígueme, Barcelona
4. Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, Editorial Sarpe, Madrid 1984.
5. Pereda, Carlos, *Crítica de la Razón Arrogante*,
6. Platón, *Filebo*, Editorial Gredos, Madrid 2008.
7. Todorov, Tzvetan, *Frente al Límite*, Editorial Siglo XXI, México 1993 ●

¹³ Platón, *Filebo*, Editorial Gredos, Madrid 2008, p. 91.

¹⁴ Tzvetan, Todorov, *Op. Cit.* p. 104.

El ámbito de lo dionisiaco y lo imaginario infragmentario

*Taller de experiencias dionisiacas, verano del 2012**

*Dr. Adolfo Benito Narváez Tijerina***

abstract Dr. Adolfo Benito Narváez Tijerina, *The Sphere of the Dionysiac and the Imaginary Infragmentary*. This article presents a summary of a field journal that the author kept while participating in the Dionysiac experience workshop organized by the journal *Xipe Totek* in the summer of 2012, under the guidance of the actor Juan de la Loza and Dr. Jorge Manzano, s.j. The first part of the article presents a selection of the most meaningful passages of the field journal; the second part lays out the main issues for discussion that the author considers particularly relevant as a result of his experience. The third part presents a discussion and an attempted explanation of the workshop experience, divided into two sections: “the material expressions of the energetic interaction among subjects” and “the apparent insubstantiality of the real in Dionysiac frenzy.”

resumen Dr. Adolfo Benito Narváez Tijerina, *El ámbito de lo dionisiaco y lo imaginario infragmentario*. Este artículo presenta el resumen de un diario de campo que el autor levantó siendo participante del taller de experiencias dionisiacas al que convocó la revista *Xipe Totek* para llevarse a cabo en el verano de 2012, bajo la instrucción del actor Juan de la Loza y del Dr. Jorge Manzano, s.j. La primera sección del artículo presenta una selección de los pasajes más significativos del diario de campo, en la segunda parte se presentan los principales problemas a discutir que el autor ha considerado relevantes como fruto de la experiencia reseñada. La tercera parte presenta una discusión y conato de explicación sobre la experiencia vivida durante el taller que se organiza en dos apartados: “sobre las expresiones materiales de la interacción energética entre sujetos” y “sobre la insustancialidad aparente de lo real en el frenesí dionisiaco”.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 05.10.12.

** Profesor Titular de la Facultad de Arquitectura de la UANL. Miembro del SNI nivel III, adolfonarvaez@gmail.com.



Acudí en el verano de 2012 al taller de experiencias dionisiacas convocado por la revista *XipeTotek* bajo la instrucción de Juan de la Loza y la asesoría de Jorge Manzano. Como en experiencias anteriores y siguiendo la recomendación del maestro Ramiro Figueroa, llegué con la intención firme de no llevar expectativas. Lo que me resultó este año muy difícil, de cara a los sucesos que había experimentado en los talleres de los años anteriores y a través de otros hechos acontecidos en ese tiempo. Hacer un recuento de estas experiencias ha sido una tarea impuesta por Ramiro que me ha ido ayudando a aclararme las experiencias con el manejo de energía y en la interiorización de lo que he vivido, al tiempo que me ha permitido especular sobre las implicaciones de lo que estamos haciendo cuando vamos a los talleres que convoca Jorge o en lo que yo mismo he trabajado tras estos entrenamientos. La pretensión de estas líneas es, primero, ponerme en claro qué clase de cosas experimenté este año bajo la dirección de Juan y luego aventurar líneas de discusión sobre los posibles significados e implicaciones de mi experiencia. Me he podido dar cuenta de que al hacer estos recuentos he podido sacar a la luz aspectos de la experiencia subjetiva y de lo que guardo en mi memoria como los hechos “objetivos” que experimenté de forma que “hilvano” una historia como construída a través de hechos fragmentarios, dispersos tal vez por líneas de tiempo diferentes, con ritmos que les son propios a cada aspecto, que así, se hace una isla lo suficientemente autónoma como para que tenga presencia en mi memoria como algo discontinuo y en ocasiones poderoso. Este año decidí abandonar la idea de no interferir con el flujo de mi experiencia, abandonando todo medio de registro durante el taller. Este año tomé copiosas notas de campo en un diario. Como en ocasiones anteriores he experimentado que hay cambios importantes que se dan en el ámbito de los sueños en tanto transcurre la experiencia, decidí empezar el registro como un diario de sueños, en paralelo a un registro de mis experiencias en el taller. Pretendo hacer de la primera parte de este escrito un recuento de las experiencias vividas en el taller y solamente si es pertinente mencionar algo con respecto al registro de mis vivencias oníricas, pues al repasar las notas he observado que podrían sólo tangencialmente ser útiles estos registros y su análisis rebasaría los objetivos de este trabajo. La segunda parte la quiero dedicar a

reflexionar sobre un aspecto de la experiencia que me pareció imponente este verano: sobre la evanescente cualidad de lo real objetivo, donde la solidez parece “disolverse” mientras se cruzan estados alterados de la percepción. Una duda de la que salí prendado ha oscilado como un péndulo desde si ello obedece al hecho de la alteración de la percepción inducida por el trance dionisiaco, o si en realidad se trata de un aspecto de lo real objetivo que escapa a esa forma de trance que nosotros convencionalmente denominamos “percepción cotidiana”.

De la llegada al paroxismo de una danza frenética

El primer día de trabajo inició temprano. Juan dispuso que debiéramos empezar practicando unos ejercicios de calentamiento que nos llevaron desde movimientos lentos y suaves, paulatinamente a unos ejercicios gimnásticos basados en una rutina de baile. Iniciamos practicando *Tai Qi*¹, una técnica china milenaria de gimnasia corporal y manejo de la energía interna. Juan nos indicó que durante todo el calentamiento intentáramos manejar la energía en nosotros y a nuestro alrededor, llevándola a *dan-tien*, un punto que, según los conocimientos desarrollados por los practicantes de las disciplinas de manejo de *qi*, “acumula” energía vital en el cuerpo, para luego usarla para diversos fines, en nuestro caso para llevar a cabo la experiencia de trance dionisiaco que nos congregaba. Practicar los movimientos acompañados de *Tai Qi*, en una de sus formas más sencillas, con la intención de dirigir la energía a un punto específico del cuerpo, genera sensaciones corporales curiosas. La forma en sí, como puede verse en cualquier práctica de este arte (hay vídeos bastante ilustrativos al acceso de cualquiera en internet), implica llevar las manos alrededor del espacio de su alcance natural mediante movimientos que rodean al cuerpo, mientras se camina de una forma fluida y lenta por el espacio del salón girando el torso y llevando la mirada por el camino que recorren los movimientos de los brazos y las manos en el aire. Todo el ejercicio, cuando se ejecuta con fluidez y elegancia, semeja el movimiento de una mantis o de un ave. Si la mirada sigue a las manos es cuando se siente un hormigueo y calor en las palmas de éstas, que hace sentir como si en cada movimiento uno atravesara una sustancia

¹ Popularmente conocido como Tai Shi. N. de la R

vibrante que existe justamente alrededor, por donde uno camine, quizás inundando todo el espacio. Juan nos indicó que esa sensación vibrante es energía y que hiciéramos la intención firme de juntarla con nuestras palmas, para finalmente concentrarla en *dan-tien*. También nos explicó que el trance dionisiaco trabajaba con el plexo solar, que se encuentra encima de *dan-tien*, que el ejercicio de juntar la energía ahí, era para generar un depósito que podríamos usar luego a través del plexo para el estado alterado de consciencia que buscábamos.

Al terminar el ejercicio de calentamiento con estas técnicas, Juan nos pidió que nos recostáramos en el piso buscando un estado de relajación total. Cuando abrí los ojos pude observar una tenue luminosidad vibrante y granulada que me rodeaba. Juan nos indicó que no soltáramos este estado de relajación concentrada y que nos dirigiéramos al centro del salón. Ahí nos pidió que formáramos un círculo para que tomados de las manos empezáramos a cantar la nota que cada uno pensaba que lo caracterizaba a uno. Alguien del grupo empezó a cantar bajito, al que siguieron otros, hasta que todos estuvimos sosteniendo nuestra nota. El resultado de ello fue un acorde que resonó *in crescendo* en el salón, mientras se sentía una energía vibrante que nos rodeaba y se movía, produciendo en mí un lagrimeo espontáneo. Una fuerte sacudida en el plexo me indicó que empezaba a atravesar por un episodio de trance. Enlacé con una masa vibrante situada al centro del grupo y pude volver a experimentar con las sensaciones corporales que ya conocía de otras ocasiones anteriores en ese lugar. Pese a tener los ojos cerrados, pude sentir la entrada de otros en un estado de trance similar, quizás por sacudidas que sentí en mis manos fuertemente tomadas de mis compañeros, y también por una sensación general de que algo de esa energía vibrante y externa a la que uno siente que se enlaza, se ve de pronto impulsada a mayor nivel de fuerza, como un fuego que se atizara con más leña.

Al salir del trance, Juan enlazó el ejercicio con otros dos que me fue difícil seguir por haber salido del salón. Luego Juan nos indicó personalmente a los que habíamos entrado en trance que limitáramos el impulso o de plano evitáramos por el momento entrar en el estado, pues visiblemente algunos compañeros se habían asustado y ello podría tener a la postre efectos malos en el grupo, creando quizás

resistencias perjudiciales en aquellos que por ese momento no sabían qué era el estado que nos hacía sacudirnos, gritar, convulsionarnos, etc. Esta orden tuvo el efecto en mí de una cierta desazón, toda vez que había tenido desde hacía semanas la ilusión de experimentar con el trance. Aunque luego de cavilar pensé que podría ser la ocasión de probar con una forma de control corporal diferente: Hacía tiempo, en otro taller, que Jorge nos había contado la historia de un muchacho seminarista, que impedido por sus superiores de volver a experimentar con el trance dionisiaco, había decidido darse la consigna de no mostrar ningún signo exterior del estado, transformarlo en una pura experiencia interna que externamente se pareciera a la quietud de otras formas de meditación u oración. Decidí experimentar con la quietud y la concentración en el tercer chacra de todo mi ser.

Juan consigue “empujar” a los nuevos aprendices a entrar en el estado de trance a través de una suave guía, que en ocasiones aparenta un avance lento o nulo, pero que a la luz de lo que observé en el curso, resulta ser de una efectividad extraordinaria. Uno de sus ejercicios iniciales consiste en ponernos en sillas frente a frente por parejas, para que experimentemos la energía del otro en la nuestra. Me tocó sentarme frente a una compañera que no conocía hasta el taller de ese verano. Llevé toda la energía desde mi cabeza y de mis extremidades hasta el plexo solar y ahí, concentrada toda mi energía, hice un “tubo”, que surgiendo del plexo, rodeaba en todas direcciones a mi compañera, por el que hice circular la cálida vibración de un oleaje que iba y venía formando una corriente envolvente. Experimenté espontáneamente el surgimiento de imágenes muy vívidas: una oficina, un hombre con gafas, una señora, diferentes localizaciones en interiores; me sorprendió que las imágenes, a diferencia de las que se tenían con la práctica de la meditación pragmática, con la que había experimentado antes, eran notablemente más fuertes y “estables”, era mucho más fácil identificarlas como externas, que como proveniente de la memoria o la fantasía de uno. También sentí al entrar en contacto con mi compañera, una alegría que me estaba provocando una risa que me costó trabajo controlar. Entonces decidí alimentar esa sensación y usarla como un “disparador” del estado al que pretendía llegar. Intencioné provocar cosquillas en mi compañera usando solamente el “tubo” con el que comunicaba con su energía desde mi plexo. Lo

que hice después fue tratar de tomar con mis manos ese cordón, y empezarlo a jalar, sacudirlo, moverlo de tal manera que, como en otras ocasiones, consiguiera “empujar” a mi compañera a entrar en un estado de trance, al mismo tiempo que provocaría movimientos corporales a través de esos “jalones energéticos”. Esa experiencia sólo la he experimentado estando yo sumergido en trance dionisiaco, así que ya para ese momento estaba sintiendo lo que típicamente se experimenta en ese estado. Como tenía los ojos cerrados por indicaciones de Juan, no podía saber si mis intenciones de mover a mi compañera se estaban cumpliendo, así que me concentré en la sensación de estar tocando una suave forma fluida y esponjosa y seguí trabajando con ella durante el resto del tiempo.

Al salir de trance Juan comentó que a cada movimiento de mis manos, correspondía un movimiento de mi compañera y comentó también sobre un video de médicos chinos que hacen una terapéutica basada en esa forma de trabajo. Pude así trabajar con la sensación táctil, en vez de la visual, que había usado un año antes, esa manera de manipular la forma fluida y elástica de la energía de la persona. El comentario de Juan me hizo cavilar sobre cómo los médicos chinos habían transformado esa experiencia en un método terapéutico y sobre los alcances de tal trabajo con la energía de la persona. Este trabajo me entusiasmó, de manera que empecé a aplicarme en esos ejercicios de enlace con la energía del otro. En la práctica de meditación pragmática existen momentos en los que es posible enlazar con otra persona, realizando “lecturas”. Esto es que mediante técnicas específicas uno pueda tener acceso a los recuerdos de otra persona. Algunas veces estas memorias se acompañan de sensaciones corporales. En su forma visual, comúnmente se presentan como fugaces imágenes, a veces, indiscernibles de las propias memorias o bastante confusas por estas otras. Así que frente a esa experiencia, decidí que de seguir con esos ejercicios, empezaría a tratar de relacionar lo que conocía de meditación pragmática, pero conscientemente enfocándolo desde el tercer chacra. Aunque no sabía exactamente cómo hacer esto, el ejercicio con la primera compañera me había dado algunas pistas.

En el siguiente ejercicio en sillas recibimos la indicación por parte de Juan de que enlazáramos al compañero, rodeándolo con nuestra

energía completamente y estableciendo una conexión energética a través del plexo. Inicié mi trabajo con mi compañera entregándome en total apertura a la experiencia y traté de eliminar toda expectativa. Una calidez hormigueante me rodeó y comencé mi trabajo enviando a través del plexo mi sinceridad y entrega al servicio de lo que tuviera que recibir y dar. Y así me quedé quieto. En la oscuridad de mi mente hice descender una imagen de mi ser luminoso desde el sexto chacra hasta el plexo. Cuando hago eso, en otras ocasiones, se desencadena un frenesí dionisiaco instantáneo, pero en esta ocasión aquieté intencionalmente a mi cuerpo, para permitirme viajar a través de la conexión, intentando *ver* a través del plexo. Desde la oscuridad descendí como sobre un mapa del noroeste de México. Ahí llegué a un lugar que intuí era una casa rural. Vi con una claridad que no había atestiguado antes, una visión de un robusto árbol en un patio, una niña vestida de blanco que supe de inmediato era mi compañera, que corría feliz tras una gallina roja. Estaba vestida como para su primera comunión, me acerqué al árbol y aprecié su poderosa presencia, vi en detalle la recia corteza, lo que me hizo pensar en un mezquite centenario. Me di cuenta que pensando empezaba a irse la claridad de la escena en la que estaba sumergido, así que me concentré nuevamente en la corteza. De ahí pasé mi vista a un portal, ahí aprecié una iluminación difusa, como cuando está nublado, vi entonces a la salida del portal a un hombre grande, viejo pero fuerte, blanco, de nariz aguileña, bigote poblado, con sombrero tejano, camisa blanca y pantalones caqui, el que supe que era el abuelo. Me paseé por esa escena y vi una mesa, aprecié el ribete cromado de su borde, me acerqué a unos remaches, era como si pudiera estar en cada escala de aquel recuerdo tan sólo con enfocar la mirada, volví atrás en la escala y vi unas sillas con cojines azul cielo y patas tubulares, vi entonces mucha gente, como en una fiesta, vi al abuelo que levantaba a la niña, sentí su amor profundo, lo que me hizo ver cómo ese amor se derramaba como felicidad en la fiesta a través de su presencia imponente. En un segundo plano vi a una señora –la abuela- vestida con un sencillo vestido color plumbago, que de alguna forma hacía juego con las sillas, vieja, con unas gruesas gafas de montura, sentada. De pronto la escena se disolvió y volví a la oscuridad; luego hubo una imagen fugaz de un libro de texto gratuito de quinto año de primaria; sentí dolor y empecé a oír llanto entonces me vi en medio de mucha gente, vestida

de negro. Vi ahora a la niña (mi compañera) muy triste y llorando de luto frente a unas tumbas, supe que enterraban al abuelo; di la vuelta y pude ver las lápidas del cementerio, vi flores de papel color azul. El dolor me hizo irme de ahí, después sólo como imágenes fugaces, pasaron ante mí la diáspora de mi compañera, lejos de esa casa de su infancia, sus hijos, el trabajo en una escuela. Comprendí que ya no estaba en la atención del plexo y sólo me dejé llevar por las sensaciones del ejercicio. Salí del trance intrigado por la claridad con la que había apreciado la escena, era en cierto modo no como imágenes fijas, sino como haber estado en el lugar con la posibilidad de explorarlo más allá de lo que pudo haber sido la mirada de mi compañera. Como si de alguna forma existiera la escena en totalidad fuera del punto de vista de mi compañera.

Para el siguiente día, seguiríamos haciendo ejercicios en sillas, con los ojos cerrados, así que me había planteado experimentar otros aspectos de la atención del plexo. En tanto me pusieron a trabajar con un buen amigo, del que conozco su biografía bastante como para que en una lectura pueda perder la certeza de si realizo un trabajo con mis recuerdos o los de él, empecé a trabajar mediante otras consignas. Enlacé con mi compañero a través del plexo y al tiempo que lo rodeaba con mi energía y tendía un canal de comunicación con su plexo solar, imaginé a la energía del sol llegando hacia mi tercer chacra como un fuego luminoso que me rodeaba y circulaba a gran velocidad por el sistema que había hecho con mi compañero. Estuve durante todo el ejercicio haciendo tal circuito. Mi compañero y otros situados cerca de donde trabajábamos, reportaron haber visualizado sin proponérselo luz blanca intensa y haber experimentado calor corporal. Cosa que atrajo mi atención hacia los efectos “externos” del trabajo y sobre la naturaleza de la energía con la que trabajábamos en estado de trance. Mi compañero me dijo que estuvo trabajando con mis memorias y me describió escenas de mi niñez que yo no le he contado a muchas personas fuera de mi propia familia, con lo que pude ir armando una idea más precisa sobre la posibilidad de la visión a través del plexo. A pesar de que no estoy seguro que haya hecho tal visualización a través de un estado dionisiaco (mi compañero es un practicante avanzado de meditación pragmática), lo que sí reportó fue más claridad en su visión durante la experiencia.

Me pareció interesante que durante el desarrollo del taller, fue evolucionando el propio trabajo inicial con *Tai Qui*. A través de los días se hizo cada vez más fácil el “juntar” energía y almacenarla para el trabajo. Quizás ello se relacionara con que al paso de los días conseguimos mayor fluidez en los movimientos, o tal vez, el efecto de acumulación de energía en *dan tien* nos llevaría a elevar nuestra capacidad para *ver* y para trabajar con la energía, o quizás exista algo aún no muy bien conocido que se relacione con un efecto ambiental (en el espacio de la sala en la que trabajamos durante la semana) de elevación de la energía disponible o de su frecuencia.²

Conforme fue evolucionando suavemente el trabajo empezaron a ocurrir fenómenos interesantes durante el mismo. Hubo momentos en los que fue patente durante diversas prácticas, cómo algunas personas manejaban diversas expresiones de la energía, que provocaban sensaciones diversas: de frío, de paz, de fuerte calor, etc., se pudo sentir a partir del tercer día un aumento en esas sensaciones cuando trabajábamos.

Empezamos a trabajar ejercicios en espejo, tratando de movernos siguiendo al compañero en una serie de movimientos complejos y no planeados, o haciendo que nos siguieran. Me tocó empatar en uno de estos ejercicios con Juan, al que tuve que seguir, pese a sus dotes histriónicas evidentes y a lo complejo de su expresión corporal, que no sólo implicó movimientos de las extremidades, sino además gesticulaciones, noté que me era más fácil seguirlo en tanto mantuviera un enlace a través del tercer chacra con él, y en los momentos en que

² Asunto que a través de mediciones radiométricas, Ramiro Figueroa había empezado a encontrar años atrás y cuyos resultados preliminares pueden verse en Narváez (2011). Jorge me comentó luego una idea que me ha puesto a pensar sobre estas cavilaciones, tiene que ver con la propia naturaleza del cuerpo energético, él supone que cada cuerpo energético es diferente en cuanto a su capacidad para trabajar con energía, me lo explicó con la metáfora de las esponjas marinas: debe haber diferencia entre estos organismos en cuanto a su propia capacidad para filtrar el agua de mar y extraerle nutrientes, unas filtrarían más cantidad de agua, otras menos; unas serían más finas en su capacidad de discernimiento de las sustancias nutritivas, otras aceptarían mejor las mezclas sin separación, etc. Quizás así podríamos pensar al cuerpo energético, como una entidad por la que pasa la energía “nutriéndolo”. Como metáfora es atrayente, pero suscita preguntas.

éste se rompía, a partir de distracciones o de empezar a pensar en lo que hacía, se perdía esa capacidad para seguirlo fluidamente.

Juan nos indicó que debíamos cambiar los ejercicios, conservando nuestra sensibilidad hacia la energía de los otros, pero ahora abriendo los ojos y viendo. Como lo había comprobado en los ejercicios de espejos, se volvía mucho más difícil mantener la atención en el tercer chacra en la medida en que se implicaba la visión, pues parecía que a ésta seguía naturalmente el pensamiento, y eso eventualmente provocaba salidas de un estado de concentración como el que Juan quería que sostuviéramos.

En estos nuevos ejercicios en sillas me tocó trabajar primero con una compañera. La concentración fue difícil, pues teníamos que vernos fijamente a los ojos durante un tiempo prolongado, lo que es en sí estresante para personas que apenas empiezan a conocerse. Empecé a trabajar como en las ocasiones anteriores, “bajando” hasta el plexo y tendiendo un fuerte lazo con mi compañera. Me desconcentraba bastante, porque como en un juego, me daba risa nerviosa el sólo mirarla a los ojos. Hasta que logré aquietarme. Una suave niebla gris empezó a subir desde la periferia inferior de mi área de enfoque, lo que desvaneció el cuerpo de mi compañera, sólo quedó su cara ante mí y alrededor empezaron a fluir como niebla colores: rosa, verde, amarillo, en un movimiento permanente.

Conforme fui adentrándome en las sensaciones y en esa extraña visión, cayendo lentamente en una calma profunda, la cara de mi compañera empezó a desdibujarse, a ser tan fluida como los colores: primero fueron sus ojos, el centro de mi atención, los que se ubicaron extrañamente desalineados, luego todas sus facciones se movían libremente en su rostro, luego empezaron a aflorar como capas, diferentes rostros que eran de ella, o así lo sentí en ese momento, pero en diferentes momentos, sus facciones se suavizaron hasta hacerse una jovencita, o se envejecieron más allá de la edad que aparentaba tener. Estaba absorto en esa impresionante visión y tras de ella pasó Juan; con la visión periférica pude ver en el área de su abdomen una potente luz amarilla brillante. En ese momento supuse que era la luz del sol que venía del exterior reflejada por el cristal de algún automóvil que pasaba,

quizás. Más tarde, ya fuera del trance, me di cuenta que eso era imposible, pues el salón estaba en penumbras, ya que el propio Juan había cerrado las cortinas al exterior para hacer más sencillo nuestro ejercicio. Nunca había presenciado tal brillantez ni la percepción de esa metamorfosis de una persona, que se volvía insustancial como la niebla.

La evidencia fue de tal magnitud, por la visión, que entusiasmado decidí experimentarlo de nuevo. Con la siguiente compañera con la que trabajé, sin embargo, las cosas fueron diferentes de lo que esperaba ver. En esa ocasión el rostro de mi compañera se transformó a partir de una fragmentación brusca, fluctuando entre diversas imágenes: una mujer cansada, otras personas que no eran ella, rasgos suaves, una expresión dura, colores que cambiaban “brincando” de un estado a otro espontáneamente, sin la fluidez que había experimentado antes. En la puesta en común de nuestras experiencias, pude constatar que mis propias percepciones eran las de otros compañeros también; uno inclusive mencionó que tras el desvanecimiento gradual del rostro del compañero con el que trabajaba, había surgido su propio rostro, como un espejo humeante.

La impresión de esa experiencia me duró más allá de los ejercicios. La salida a comer fue para mí la oportunidad de pensar más en ello: ¿qué era esa insustancialidad que se revela en la atención del plexo? ¿Es esta solidez que experimentamos en la percepción cotidiana algo que hay que aceptar sin más como lo que es la realidad, o hay otra cosa que se oculta tras de ésta? Sentado en el borde del jardín que da a la casa de retiro, se me ocurrió un experimento. La premisa era el tratar de ver si tal falta de solidez era algo relacionado con las personas en sí, o si se podría tratar de una propiedad más general de lo que observamos. Me quedé quieto, bajé mi atención hasta el plexo y enfoqué mi mirada en una zona de césped lo suficientemente pareja para que cualquier accidente en su superficie no centrara mi atención, necesitaba una atención concentrada, pero dispersa a la vez; esto es, consciente de que lo más importante en esa visión –como acababa de atestiguar– era su zona periférica. Entonces, en la quietud, pude ver que la propia superficie de la tierra se movía en un oleaje vibrante, como si de algo fluido se tratara. Luego empezaron a aparecer formas organizadas; el propio césped se mostraba alternadamente en organizaciones muy precisas

de forma hexagonal, retículas que se movían fluctuando según yo moviera un poco el centro de mi propia visión. Súbitamente ascendí hasta sexto chacra y toda esa visión cedió ante la apariencia habitual del mundo; emergió una desorganización y quietud en el césped, tan naturalmente como había surgido la imagen de fluidez. Convoqué a un amigo para juntos realizar durante el descanso ese experimento y quietos volvimos a trabajar en ese estado especial de atención. Tras el experimento me dijo que había visto como un oleaje en el pasto que, como el mar desde la costa, se dirigía rítmicamente hacia él.

La forma de trabajar cambió a partir de ese día, pues de la experimentación libre con la energía, pasamos al trabajo a partir de consignas. Introyectar al estado de trance una idea abstracta, corporalizándola, tiene efectos curiosos en el flujo de los acontecimientos durante el trabajo y en la comprensión que queda de la idea abstracta, tras haberla experimentado así. El día comenzó con ejercicios de preparación. Yo había decidido que ya que los compañeros que nunca habían entrado en trance dionisiaco antes, ya habían atestiguado de qué se trataba eso, no haría yo ningún daño al grupo si entraba en trance por mi cuenta, de una manera más corporal, eliminando el freno que nos habían impuesto las circunstancias de los días anteriores. Como antes, trabajamos convirtiéndonos en animales, plantas u objetos. Siendo cuervo y luego siendo un árbol bajo la lluvia, experimenté un profundo y sensual placer. Por la mañana una fuerte tormenta se precipitó sobre la zona, lo que hice fue jalar a la tormenta desde el plexo para usar su fuerza, lo que encontré fue un placer gigantesco que se precipitaba sobre la tierra y las plantas, entregadas en éxtasis a la tormenta. Bailé a través de esa sensualidad de la tierra durante mucho tiempo. Esperé al descanso y cuando todos se habían ido, entré por mi cuenta en un trance profundo y placentero, canté de agradecimiento mientras mi cuerpo se movía por entre la energía del salón desierto. Quizás por el encuentro de nuevo con el estado, libre de cualquier freno, todo el día estuve entregado en los ejercicios al frenesí dionisiaco.

Jorge nos puso los ejercicios de la tarde introduciendo más abiertamente el trabajo con consignas, que comenzó de volverse cosas o animales, a la experiencia con ideas más abstractas, hasta la inmersión en sucesos históricos. Con la guía de Jorge y Juan se nos planteó

ser un instrumento musical ejecutado por un virtuoso. Tras el placer corporal que había experimentado por la mañana, pensé en el ejercicio como la oportunidad de experimentar a la música desde dentro. Esta idea la completé pensando que debía volverme el violoncelo de Pau Casals, un ejecutante de gran talento. Mi programa estaba completo para sentir fluir el placer de la música por mi cuerpo. En cuanto entré en estado de trance, sentí una rigidez extraordinaria, como si todo mi cuerpo estuviera atrapado en una concha durísima, a la vez experimenté una tensión muscular tremenda que me llevó a doblarme hasta que mi cuerpo parecía descoyuntarse; nada placentero, por cierto, sino profundamente inflexible y autoexigente, como si algo desde fuera estuviera drenándome, mientras presentaba una tremenda oposición, pero sin poder moverme más que a capricho de quién exprimía mi energía, anulando mi voluntad.

Al otro día, ya metidos en el trabajo con consignas, empezamos por la mañana a trabajar algunos pecados capitales. El primero que trabajamos fue la lujuria. Previamente Jorge nos presentó una esquematización de este pecado. Me sorprendió que desde su exposición, planteara la idea de que el pecado en sí, además de su expresión en los individuos, tuviera una expresión social; la que definió como la explotación de las personas en la búsqueda de la autosatisfacción. Me quedé cavilando en esta idea y sobre sus implicaciones en mis propias experiencias y aversiones, además del hecho de que esta interpretación me mantenía profundamente conmovido. Iniciamos el ejercicio y traté de ser lento en comenzar el movimiento de mi ser hacia mi centro, no sabía qué esperar del encuentro con ese concepto cuando se hiciera cuerpo. Al entrar en trance sentí un profundo dolor, tensión en todo el cuerpo, miedo, tristeza, en oleadas que se repetían sincopadas. Imágenes acudían a mi mente, que se agitaba inquieta. En estado de trance hay un rastro intocado y quieto que sólo observa, como fuera de, y ese observador me fue llevando a la certeza de una íntima resistencia que se oponía a entrar en el pecado, que sólo rozaba su superficie, levantando olas. Entonces sentí una feroz lucha interior que se debatía por debajo de las imágenes de mi mente y que se manifestaba en sentimientos de desasosiego y de temor, en tensión, como algo poderoso que se quisiera liberar; llegó un momento en que esa violencia interior era tal, que empe-

cé compulsivamente a rezar un Ave María una y otra vez. Entonces algo en mi interior cedió y todo quedó en paz. Empecé a sentir plenamente la lujuria, un demonio brotó como de mi propio centro, se apoderó de mis manos, de mis pies, de mi boca, que se trocaron en garras angulosas y un hocico feroz; me sentí insaciable; hambriento hasta un extremo inconcebible; lleno de un placer enorme e insaciable a la vez; con una sensación que era a la vez de placer y deseo; como un clímax que no llega, que sólo es una promesa. Me dieron ganas de arrancar todo a la fuerza, de rasguñar, de morder lo que fuera; sentí la necesidad de comer, sin importar si eso era incomedible, si era dañino o podrido. Revisé el interior del demonio. Sentí una profunda calma; un vacío, como si estuviera totalmente seco; como si por dentro fuera un extenso desierto en la penumbra.

No necesité que Jorge o Juan marcaran el final del ejercicio; haciendo acopio de voluntad me impuse a esa presencia en mí y me precipité hacia fuera, a mi consciencia ordinaria, protectora. Sentí entonces una profunda melancolía, unas enormes ganas de llorar, sentí mi pequeñez y abandono. Como una pura ausencia. Con ayuda de Jorge me recompuse. Quedé como que a la defensiva por dentro, como lastimado, a pesar de que en otras ocasiones al salir del trance uno “cambia de canal” y a la emoción acaba ahí, de golpe. Necesité un descanso que me fue bien, para pensar y para volver a agarrar mi centro.

Por la tarde, Juan nos hizo experimentar la envidia. Como en otras ocasiones lo había hecho, entré en trance durante la explicación de la consigna, pues al hacerlo así, las palabras parecen entrar directamente al plexo, y conmueven al cuerpo primero, antes que la parte analítica pelee su parte en el vivir la consigna. Sentí que de inmediato, la pura palabra se volvía una náusea que invadió todo el abdomen y empezó a subir por la garganta, luego ese asco se volvió tristeza y frustración, luego un coraje de tal magnitud, que hizo que gritara. Eso me dejó extremadamente débil, sin energía. Me sentí un anciano encorvado, viejo y solo. Salí del trance ahora sí entero y en “otro canal”; que noté en mi energía recuperada.

Juan nos invitó a vivir el trance con una fuerte música de tambores africanos, entré en una frenética y placentera danza, en la que intercambié

energía con los demás y me entregué al fluir; hicimos un círculo y cantamos en grupo la canción monocorde de los días anteriores, que se volvió un flujo de sonido poderoso. Sentí ahora más que antes un remolino de algo vibrante y cálido que nos envolvía a todos mientras cantábamos.

Al final de la tarde de ese día, Jorge nos presentó un ejercicio con una consigna en contraste: deberíamos la primera parte del ejercicio experimentar el habernos transformado en un brujo poderosísimo, pero dedicado a hacer daño a la gente; para, en la segunda parte, después de la señal de cambio, tener la experiencia de ser un chamán que cuida, que cura. Fue una experiencia divertidísima ser un brujo; me sentí muy en mí mismo, disfrutando mi cuerpo, mi tiempo; un ser enorme en mi individualidad; alegría por experimentar un juego en el que estaba en riesgo, pero del que sólo me salvaba mi astucia. Me sentí a ratos como cuando de niño hacía travesuras a mis hermanos o a mi madre sólo por la travesura en sí, por sentirme más listo que ellos. Cuando hicimos el cambio sentí paz y mucha más energía, al mismo tiempo, sentí como que era menos yo y más lo otro que me rodeaba, como una curiosa identificación con lo que me rodeaba, que de cierta manera me atravesaba mientras me movía por el salón como si yo fuera un filtro. Sentí también la presencia de “suciedad energética” y eso desencadenó el impulso de limpiar; al final, pese a lo divertido de la experiencia de ser brujo, el chamán me dejó con más energía.

Durante ese día empecé a notar cómo otros compañeros manejaban la energía de otros a distancia. Lo más impresionante fue ver a un amigo mover plácidamente a una compañera como a unos cuatro metros de distancia, mientras estaban haciendo uno de los ejercicios en los que me quedé como espectador. Él intencionalmente se había ubicado frente a la espalda de la compañera y parecía estirar unas cuerdas invisibles, al mismo tiempo que realizaba movimientos circulares con sus manos. Le pregunté qué había hecho y me explicó su técnica, que consistió en hacer una limpieza a su compañera, para luego de “haber pedido permiso”, intercambiar energía con ella a través del plexo solar, tendiendo un “puente” entre ambos, y a través de éste jalar y empujar. El resultado visible fue sorprendente.

Para el siguiente día, los trabajos con consignas se hicieron más complejos, implicando ya la realización de introspecciones basadas en historias reseñadas en fuentes escritas que Jorge escogió para la ocasión. Cuando estoy haciendo este recuento, me doy cuenta de que el grupo experimentó plenamente el poder del estado de trance apenas un día antes; pero el resultado fue notable: en cuanto llegué al salón por la mañana antes que Juan nos pusiera los ejercicios de calentamiento habituales, recostado en el piso, empecé a sentir la presencia de una energía pulsante que mecía mi cuerpo como si se tratara de un oleaje suave y tibio. Esa sensación fue más fuerte en la región del plexo, como si ahí se concentrara una especial capacidad de “visión” de la energía, al mismo tiempo que sentía como una esfera vibrante en el abdomen que pulsaba consonante con la energía que se movía a mi alrededor. Ese día fue más fácil hacer los ejercicios de *Tai Qui*, sentí como que podría deslizarme entre esa forma pulsante que me rodeaba, al tiempo que la sensación hormigueante y tibia en mis manos era mucho más fuerte. A lo largo de los ejercicios del día, la visualización se volvió mucho más fácil, la claridad de las imágenes visualizadas fue mayor. ¿Pudo haber tenido que ver esa sensación de la presencia de una energía más fuerte en el salón en esto? Jorge propuso los primeros ejercicios de la mañana. En ambos casos se trató de trabajar la idea de la unidad frente a la multiplicidad; de la experiencia de la vida y de la no vida, a través de dos posibles metáforas. En los ejercicios experimenté un gozo que se manifestó, no obstante matizado por las imágenes a las que nos conectaba cada trabajo. El último de los ejercicios implicaba el experimentar el ser antes de la vida en el amor divino, para luego experimentar el ser uno mismo en la creación; algo que Jorge explicó como el sentirse ser una pieza de una gigantesca joya: la creación. Al entrar en trance me sentí sumergido en una oscuridad primordial. Experimenté una sensación de ingravidez que ahora puedo ejemplificar como el estar buceando en el agua profunda, sin moverme y sólo con agua alrededor. Ahora que escribo esto, pienso en el océano, y en mí como una hierba del fondo acuático que se mece en las corrientes que van y vienen. Se trataba de una oscuridad reconfortante, cálida y con un movimiento que puedo calificar de ondulante, como estar al amparo de una pura respiración cariñosa. Me sentí rodeado por una paz y una protección que me hizo olvidarme de cualquier pensamiento; los pendientes la-

borales, los compromisos, aún las actividades lúdicas planeadas, se volvieron tan irrelevantes, que sólo el estar ahí se volvió en sí lo único que importaba. Me sentí como por fuera del tiempo, de hecho toda mi percepción de duración se interrumpió, de modo que no sentí que el ejercicio avanzara o aún durara. Cuando se dio el cambio en el ejercicio me sentí como de pronto arrojado sobre una superficie dura; experimenté inmediatamente la sensación de la gravedad como una gran pesadez y debilidad. Sentí rabia por haber abandonado la placidez del estado anterior. Gradualmente fui sintiendo fuerza y con la fuerza vino el tiempo, la duración del evento; y entonces me percaté del cuerpo. Una intensa felicidad acompañó a esa presencia de mí, fue como nacer a una pura felicidad de los acontecimientos que se suceden, a lo fragmentado, desigual; como intuir una aventura prometida. El paso de la sensación de flotar a la gravedad, es interesante, pues estando en el ámbito del mismo lugar, parecería que uno se mueve cientos de kilómetros en un instante para pasar de un mar en calma a ser literalmente arrojado a la tierra. ¿Cómo ocurre esto? En la primera parte del ejercicio tal sensación corrió al parejo de la pérdida de la noción de duración, es como si en ese estado oceánico previo a la gravedad, el tiempo fuera irrelevante o de plano inexistente; lo que por oposición marcaría una diferencia con la entrada a lo creado, que depende de lo corporal y del comienzo de la duración, de lo fragmentario. Lo interesante fue que en trance, este paso es expresado por el cuerpo de tal manera que para la mente se instalan un par de sensaciones en las antípodas, como de haber viajado desde dos localizaciones lejanísimas la una de la otra.

Una de las experiencias más enriquecedoras de estos ejercicios, sin duda lo ofrece la práctica con pasajes históricos. La idea que propone Jorge es la de leer un pasaje que explique los acontecimientos que se trabajarán, luego reparte entre el grupo los diversos papeles que serán interpretados. Después en trance, tales papeles son experimentados por cada uno. Estando en trance, uno ve las cosas como con una mayor amplitud. Una breve descripción, realizada por quien presenció la escena, se amplía hacia otros puntos de vista, que no sólo ofrecen otras –a veces muy variadas– perspectivas de lo que constituye la narración en sí, sino que además, permiten penetrar a la subjetividad del personaje que a uno le ha tocado interpretar. En los dos casos que tra-

bajamos, se trató de narraciones bíblicas, una del Antiguo Testamento y otra del Nuevo Testamento. La primera tarea se relacionó con el libro del profeta Isaías (Is. 6, 1-7), en donde el profeta tiene contacto con el Señor y le es encargado por Él que predique en su nombre. Jorge nos leyó el pasaje y luego nos dijo que la labor era ver desde los ojos del profeta lo que pudo haber sentido, visto y oído. Como preparación personal para el trance abrí el séptimo chacra totalmente y pedí que el profeta descendiera a mí, para que tomara mi cuerpo y mis sentidos. Lo que sentí de inmediato fue un profundo temor que me contrajo, que sentí en el cuerpo como una compresión de todos mis músculos y una sensación desagradable en el estómago. La imagen que recuerdo ahora es la de estar caminando en la semioscuridad como en una caverna. Luego vi una potente luz, como si viera al sol, que me dejó pasmado. Todo el temor cedió ante un sentimiento de vacío de mí, como que la luz llenara hasta el último de mis rincones haciéndome a un lado para ocupar todo mi ser. Al asombro siguió la vergüenza, un sentimiento de indignidad que me dejó sin fuerzas. Me vi rodeado de serafines, lo que me llenó de estupor, luego vi cómo un fuego me rodeaba sin quemarme; sentí entonces reverencia. Me postré ante tal poder y lo que pasó después me sorprendió. En el suelo, postrado ante los portentos, recibí poder; me sentí mucho más fuerte que lo que me he sentido en mi vida. Una gran felicidad me invadió, lo que me hizo danzar jubiloso. Como si me hubiera proyectado de inmediato fuera de ese ámbito sobrenatural de la visión, me vi a la salida de una caverna observando un valle desértico. Aún con la fuerza que sentía, esa visión me dejó desolado, físicamente ese sentimiento lo sentí como una sed abrazadora. Ahí, contemplando el desierto a mis pies, tuve visiones terribles y conmovedoras. Un incendio en la tierra y voces que se levantaban desde el suelo, humo y restos quemados de lo que parecía una ciudad antigua. El cielo gris empañaba la luz del sol haciendo de mi visión un puro panorama sombrío. Vi después la magnitud de mi tarea, lo que implicaba el poder que el Señor me había dado y sentí desánimo y soledad. Sólo el poder de Dios me sostenía en ese desierto. Antes de que Jorge o Juan dieran la indicación de salida, decidí agradecer al profeta por la visión, como lo enseñan quienes trabajan meditación pragmática, volví aún en trance a predominar en mí, pero sentí una fuerza remanente que me hizo pensar en el profeta como se piensa a un héroe sobrehumano.

Después del descanso Jorge nos presentó el segundo pasaje, y nos propuso que lo hiciéramos pensando en que ejecutaríamos una obra de teatro. El pasaje que eligió lo tomó del Evangelio de San Juan (Jn. 12, 1-11), que narra la cena de Betania. En otro taller organizado por Jorge en 2010, habíamos representado este mismo pasaje, que en el Evangelio se presenta de una forma muy sintética. Mi experiencia en ese entonces me mostró cómo un pasaje puede literalmente expandirse cuando se ve desde su “interior”, mostrando detalles que en la narración no resultan del todo evidentes, aunque estén ahí. En aquella ocasión me tocó representar a Santo Tomás, el discípulo de Cristo (Narváez, 2011). En esta ocasión me tocó representar a un fariseo enviado por las autoridades del templo de Jerusalén para espiar a Cristo y a sus seguidores. Al entrar en trance, procuré como en otras ocasiones semejantes, abrir el chacra de corona para permitir el ingreso del personaje en mí. En cuanto me di esa orden, una oleada de orgullo se apoderó de mí. Era como sentirme superior de los que me rodeaban, aunque mi educación me impedía expresar desprecio por las demás personas, ese sentimiento íntimo me acompañaba. Me vi vestido ricamente, aunque con sobriedad, me vi rodeado de gente sencilla, pastores, labradores, obreros y algunos otros que eran manifiestamente de buena cuna. Sentí el impulso de esconderme, me sentí acosado por las miradas de sospecha, mientras caminaba entre el gentío procurando que no me tocaran, escapando de ser el centro de atención. Tenía muy claro lo que buscaba. Un comentario, una declaración de los implicados con Jesús o de Él mismo que mostrara blasfemia, sedición. Me hice como una serpiente sigilosa que nadie toma en cuenta, o eso pretendí. Entré a la casa, en la que reinaba una febril actividad de sirvientes, una alegría en los familiares del resucitado Lázaro y en la que se sentía un fuerte olor a perfume, que me hizo pensar en un rico funeral, como los de los reyes. Eso me sacó de balance a la vista de la pobreza de la mayor parte de esa gente. Me dirigí al centro de las miradas, pues tanta gente me impedía ver y oír con claridad, me acerqué como pude, con tal de escuchar las cosas que me hicieran cumplir mi deber para con los sumos sacerdotes. En cuanto lo vi, entendí que no era una persona normal, que las historias que circulaban eran ciertas. Un gozo imposible de contener en mi pecho, unido a una gran desazón me invadió, fue como ver una luz cegadora y clarísima que me iluminó todo por dentro, dejándome al

desnudo con mi mezquindad. Como pude salí corriendo de esa presencia poderosa, me alejé todo lo que pude, los sonidos de la fiesta y el perfume penetrante golpeaban aún mi cabeza aturdida. Corrí no sé cuánto, hasta que se acabaron mis fuerzas. Y entonces vino un sufrimiento terrible. ¿Qué hacía? ¿Les decía lo que había visto, les decía que se equivocaban, que ese hombre era en realidad el esperado? El miedo me atenazaba: de hacer eso que me dictaba mi corazón lo perdería todo, mi posición, mis tierras, mi casa, mis tesoros, mi familia. En cambio, si les decía lo que querían oír, tendría una vida tranquila, sería como dar la vuelta a la página y tratar de nunca volver atrás sobre mis recuerdos de ese hombre. Esa inquietud se fue repitiendo obsesivamente en mi mente, mientras que iba sintiendo una rigidez creciente, como una caja que se fuera cerrando sobre mí, ahogándome, atándome de brazos y piernas, hasta inmovilizarme. Entonces decidí dar mi testimonio, el falso, el que condenaría a ese hombre. Una debilidad se apoderó de mí junto a una inquietud palpitante. Me vi rodeado de mis cosas, las sentí vacías, como cacharros inservibles, me sentí vacío en mi interior. Y así pasaron los meses, y el sueño me abandonó. Pasaron años de una vida como estática, insustancial. Y entonces llegó la muerte, en el curso de una debilidad creciente, como de una flama extinguiéndose. Y me disolví en la nada.

Me di cuenta de que había terminado el trance, sin proponérmelo deliberadamente, pues decidí trabajar todo el tiempo con los ojos cerrados para contemplar mejor las imágenes. Terminé en un rincón apartado del salón, lejos de todos. Aunque me dejó pensando la experiencia, en mí no sentí rastros de los sentimientos y pensamientos que había experimentado siendo el fariseo. La puesta en común dejó en claro que ver la historia desde esta perspectiva contribuye a expandirla hasta las interioridades de los personajes y los detalles de sus actos más nimios, que quizás una lectura más racional del pasaje escrito por el cronista, no alcance a revelar. La puesta en común es el momento en que la historia en su complejidad se muestra a todos. Me percaté de que en este trance los compañeros experimentaron profundamente la historia. Juan y Jorge comentaron que pese a la instrucción inicial que implicó que interactuáramos si podíamos con los ojos abiertos, poco a poco todos nos habíamos volcado hacia nuestro interior y a pesar de las interacciones físicas que se presentaron, esto no había cambiado lo in-

trospectivo que en general fue el ejercicio, así como lo poderoso de la energía que, según sus percepciones, habíamos manejado como grupo. Para el siguiente día decidí abandonar la idea de las consignas, con tal de entregarme por mi cuenta en cada ejercicio a simplemente sentir la energía y moverme en ella. Uno de los ejercicios que más me impresionaron fue en el que simplemente me pasee por el salón entre mis compañeros sintiendo su energía, literalmente viéndola mientras caminaba y me movía con los ojos cerrados. A propósito me había planteado la necesidad de volver a poner a prueba los resultados de los ejercicios iniciales en los que había tenido percepciones que me mostraban una realidad fluida y cambiante, que contrastaban enormemente con la visión cotidiana de formas fijas y fragmentarias. Me percaté apenas había entrado en trance de que mientras mantenía los ojos cerrados, veía formas de colores como amibas que se movían por el espacio de mi visión. Tardé un poco en darme cuenta que si ponía mis manos frente a mí, con las palmas apuntando hacia la dirección que apuntaban mis ojos cerrados, tales formas eran mucho más claras que si no “enfocaba” con las palmas. Era como si mis manos de pronto se hubieran convertido en un curioso órgano de visión. Caminé por el salón aproximándome a las manchas sin tocarlas, suponiendo que lo que estaba viendo podrían ser los cuerpos energéticos de mis compañeros que también se movían por el salón. Las formas que veía eran a veces como huevos, otras con ciertas irregularidades y en su movimiento, iban dejando una especie de estela que desaparecía como fundida en un fondo uniforme y vibrante. Sus colores eran variadísimos y cambiantes. Me enfoqué en una forma tras otra y pude darme cuenta de esa evolución. Hasta ese momento no sabía qué eran esas formas, pensé en que podrían ser post-imágenes derivadas de algún deslumbramiento previo. Pese a ello, ni vacilé, ni salí del trance, “guardé” esas cavilaciones para después y me concentré en esas formas fluidas y fascinantes. De pronto una forma violeta llamó mi atención por su brillantez y definición, hice mi enfoque aún más preciso haciendo el ademán con las manos de rodear la forma, que desde mi perspectiva cabría como un huevo entre las palmas de mis manos; entonces no sólo vi formas, sino que empecé a sentir emociones ajenas a mí. Era como si pudiera con mis manos y mi visión tender un puente hacia esa forma. Fue una suerte que en ese preciso momento Juan diera la orden de salir de trance, pues me

percaté que estaba enfocando a una persona situada como a unos cinco metros de distancia de mí, con lo que descarté el efecto óptico que había supuesto previamente como origen probable de las formas que veía, pues el panorama que presentaban las personas que le rodeaban, correspondía exactamente con la configuración de esas formas que estaba viendo en trance. A partir de ese ejercicio, decidí moverme entre mis compañeros percibiéndolos como formas vibrantes de luz.

El curso terminó en cuanto se nos pidió que realizáramos un viaje al pasado prehispánico, a experimentar la visión de una ceremonia en la que tomaríamos parte. Un grupo de danzantes ejecutó las intrincadas danzas prehispánicas, orando a los rumbos y a los elementos, mientras se llevaba a cabo una misa cristiana. El poder de los danzantes se hizo sentir en la sala a través de unos potentes tambores que lograron acrecentar el frenesí dionisiaco de quienes sumados a la danza ejecutábamos unos movimientos que guiaba la energía que llenaba el salón. Fui hacia el norte del salón, rodeé el círculo de la danza con mis frenéticos movimientos; el humo del copal y la hoguera al centro del grupo de danzantes me hicieron entrar aún más profundamente en el frenesí. Entonces trabajé con el fuego, alargándolo, haciéndolo crecer con mi enfoque e intención. Oré, sentí la oración en lo profundo fortaleciéndome, como la danza fortalece, no desgasta, como el sentido común indicaría. Dancé hasta el final de la ceremonia sin parar y seguí danzando ya en la noche a la luz de la luna.

Problemas

Presento a continuación algunos problemas que considero relevantes de la experiencia que tuve en el taller. Evidentemente, estos no abarcan todas las observaciones levantadas en campo ni las reseñadas en la sección precedente de este trabajo, pero son los que han despertado mi curiosidad y con ella la necesidad de buscar explicaciones que me permitan entender las implicaciones de lo que he vivido, en el ámbito de mis ideas previas, que fueron conmovidas por estas experiencias. Dos clases de fenómenos los he clasificado en el apartado “sobre las expresiones materiales de la interacción energética entre sujetos” y tres en el apartado “sobre la insustancialidad aparente de lo real en la atención del tercer chacra”. Estos fenómenos son los siguientes:

A. Otro problema no relacionado tan directamente con el conjunto anterior, pero igualmente intrigante, es el del fenómeno que se presenta en el curso de interacciones energéticas intencionales entre personas, como sensaciones corporales de calor, frío, hormigueo, la percepción de luces brillantes, etc., Que de cierta forma se relaciona con:

B. La posibilidad de que un sujeto mueva a voluntad a otro con el uso exclusivo de la energía, cuando se presenta una interacción intencionada entre ambos.

C. Se presentó la evidencia de una “disolución” de las formas durante ejercicios de trance dionisiaco, que se caracterizó, tanto por la desaparición gradual de las personas observadas en una niebla vibrante, como su transmutación en otras formas humanas y no humanas, en forma gradual, como si tal disolución pudiera compararse con la apariencia del humo que cambia caprichosamente con el viento, o como fluctuaciones de estado que proyectaban en la que era en la percepción ordinaria la misma forma, otras apariencias momentáneas o con cierta duración que cambiaban intempestivamente. Un fenómeno similar ocurrió con la observación de otros seres vivos. No se han realizado experiencias similares con la observación de objetos inanimados, así que no se presentan especulaciones en este sentido.

D. Se observó la emergencia de colores alrededor y sobre las personas. Estos colores tenían grados de fluctuación diferentes, grados de intensidad diferentes y apariencias también diferentes, con lo que quiero indicar que podrían asemejarse a una tenue niebla, o a la iluminación de una linterna sobre una superficie, o a un color adherido a un objeto que cambia en tanto la apariencia del objeto “brinque” de un estado a otro súbitamente. Se experimentaron importantes percepciones de colores únicamente en escenarios de ausencia de luz solar directa.

E. El tercer problema se relaciona con el fenómeno experimentado de que a partir de la sensibilidad de ciertas zonas del cuerpo sobre la energía de otros, ello se transformó en imágenes visuales difusas con diversos grados de brillo, diversos colores, definición y permanencia en el campo visual mientras se mantenían los ojos cerrados con propósito experimental.

Discusión

A. *Sobre las expresiones materiales de la interacción energética entre sujetos.* Se ha hecho evidente en los ejercicios que hay una interacción remota entre sujetos que hace que pueda en un momento dado un sujeto mover a otro como si “estirara cuerdas invisibles” conectadas a éste. ¿Es posible una interacción física remota entre sujetos a través de un contacto puramente basado en la energía con la que se trabaja en trance dionisiaco? Algunos científicos se han planteado seriamente una pregunta similar al estudiar las interacciones remotas de la mente y la materia. La red *The Global Consciousness Project*, desarrollada por el Instituto de Ciencias Noéticas de California, en su sede de la Universidad de Princeton, intenta dar respuestas a esta pregunta a través de la recolección de pruebas empíricas y la utilización de detectores. Esta red, presente en al menos 65 países del mundo y en todos los continentes, ha situado generadores de números aleatorios en cada franja horaria del planeta, con el fin de medir el grado de desviación de la distribución numérica más probable de la que arrojen los detectores. Esta idea está relacionada con la observación de desviaciones en el comportamiento de estos generadores de números en presencia de observadores humanos. En efecto, el laboratorio *The Princeton Engineering Anomalies Research*, desde los inicios de la década de 1970 se ha dedicado a observar cómo los equipos de cómputo se ven afectados por los usuarios. Uno de los experimentos en los que se basa la red global de observación consiste esencialmente en disponer de un generador de números aleatorios que va “soltando” números cada segundo. Los generadores que ahora funcionan en la red producen cada segundo un dígito aleatorio compuesto por 200 bits. Los números que emergen, de acuerdo con la probabilidad asociada a la teoría de los grandes números, tenderían en períodos largos de tiempo a equilibrar en la igualdad los unos o los ceros que componen a los dígitos, equilibrando el sistema en una fluctuación normal que se parecería -viéndolo en una gran escala- a una línea recta sin cambios importantes. Se espera pues, que estas series numéricas no experimenten cambios en el tiempo. Lo que los científicos de Princeton han observado es muy diferente: cuando un observador entra en interacción con el generador de números aleatorios, al paso del tiempo, empiezan a emerger patrones recurrentes, “formas” en

las series numéricas, que van separando la tendencia observada de la esperada según las leyes de la probabilidad. Tales anomalías han mostrado a los científicos que la presencia de un observador humano puede alterar el funcionamiento aleatorio de los instrumentos haciendo que se produzcan patrones de orden aparente. Los reportes de la red han mostrado, además, que en la proximidad de ciertos eventos en los que se han visto conmocionados un gran número de seres humanos, tales anomalías parecen surgir con antelación a los hechos. El evento del derrumbe de las Torres Gemelas en Nueva York, de 2001, los grandes *tsunami* del sudeste asiático y de Japón de 2004 y 2011, el terremoto devastador de Haití en 2010, y otros hechos, han provocado horas antes de ocurrir, el que emergieran patrones de coherencia. Hay una seria controversia frente a los análisis estadísticos con los que se deduce la emergencia de coherencia en las series azarosas que producen segundo a segundo los generadores aleatorios, pero los resultados son abrumadores en el sentido de indicar que tal acontecimiento tomado aisladamente, es decir, sin ligarlo con ningún acontecimiento que hubiera afectado en un tiempo próximo al generador de números aleatorios -de por sí es muy poco probable-, a veces del orden de una oportunidad de que emergiera un patrón coherente en veinte millones de posibilidades de que no emergiera ningún patrón. Ahora, si ligamos esto a que se sincronice el surgir de los patrones numéricos organizados mediante un orden simple, al que ocurra un evento que conmueva a millones de seres humanos, la posibilidad de que esto ocurra como un evento al azar es muy cercana a cero. Tal comportamiento de los instrumentos ha sido usado por los investigadores como la posibilidad de estudiar la energía psíquica como si se tratara de un campo que afectaría el funcionamiento de detectores, tal como se hace en presencia de otros campos de energía. La posibilidad de correlacionar las anomalías de los generadores de números aleatorios con la presencia de emociones y pensamientos, supondría que la actividad mental podría exteriorizarse como un campo de energía sutil. ¿Esto implica que lo mental tendría propiedades equiparables a las de otros campos de energía en la naturaleza? Las evidencias observadas en los talleres de trance parecen indicar que podría ser así.

B. *Sobre la insustancialidad aparente de lo real.* La presencia de una niebla que circula, que se transmuta, la apariencia de una tierra que es como de la sustancia del agua mientras se ve, atrapado por el frenesí

de Dionisos, remite hacia imágenes perennes de la filosofía. Una caracterizada por Heráclito de Éfeso (530- 480 a. de C.), filósofo griego presocrático, que consideraba que la realidad era un flujo de eterno cambio que, sin embargo, estaba animado por una inteligencia que le habla al ser, que le da signos, pero se lamentaba de que el hombre común «no sabe escuchar ni hablar»³ al flujo de cambio constante. Que es ciego ante la realidad, con lo que el ser permanece incapaz de salir de la prisión del mundo que ha creado para sí y que confunde con la realidad fluida y eterna, que en el fondo es *Λόγος*⁴ (*logos*)⁵ un principio de inteligencia intencionada (Heidegger y Fink, 1986; Mondolfo, 2000). La otra sugerida por Bohm (1988, 1999), que plantea la idea de que la realidad de apariencias es un despliegue de unos principios de configuración que se encuentran plegados en el ámbito de una realidad en constante movimiento. Con ello no quiere decir que existan unos principios metafísicos que “controlen” el surgimiento y desarrollo de las apariencias que se presentan al ser para que las conozca, sino formas que se despliegan constantemente y que ofrecen la apariencia de ser objetos independientes del flujo esencial y que se presentan como sólidos, como cosas. Este extraño realismo de Bohm le hace llegar a la conclusión de que la diversidad del mundo es la apariencia desplegada de la infinita potencialidad de lo implicado, que es uno y continuo y está por debajo de toda apariencia de separabilidad. Bohm sugiere que en el seno de este movimiento fundamental se darían interacciones entre subtotalidades aparente y relativamente independientes, y que esas relaciones recíprocas engendrarían el

³ fragmento B73, Diels- Kranz, 1952.

⁴ El concepto en sí, tomado en su acepción moderna, remite a la conciencia, a la inteligencia, pero según Manzano (comunicación personal) probablemente, en su sentido original hubiera aludido además al fuego.

⁵ Castaneda (1974) se refiere a la evidencia encontrada por los chamanes del México antiguo de que el universo era en última instancia la manifestación de energía consciente, que el universo era inteligente y deliberado, le llama a esa fuente de la que parecen surgir y estar atados los seres a través de fibras de energía luminosa, “el oscuro mar de la conciencia”. Por su parte Theillard de Chardin (1986) sugería que la inteligencia unitaria sería más que un atributo originario, sería el destino emprendido por la complejización de la naturaleza hacia el pensamiento. En su obra se refiere a una noosfera (concepto que toma de Vernadsky) como el estrato en el que tendría nacimiento la psique, la sitúa a la altura de las cabezas humanas interconectando la energía de la psique y siendo el motor de la conciencia universal.

surgimiento de la idea y la imagen de la separación. Un ejemplo que usan Briggs y Peat (2005) para ilustrar esta idea es la de las corrientes marinas, que pese a que pueden ser abstraídas como flujos laminares limitados a su vez por otras corrientes con diferenciales de temperatura y salinidad, no pueden separarse del océano en el que se mueven solamente que por razones analíticas, es decir, convirtiéndolas en una abstracción, imaginándolas como objetos independientes del mar. En los intersticios de esas formas se borran los límites de cada subtotalidad y sería imposible un análisis y una caracterización de su configuración. Estos límites borrosos empiezan de nuevo a dibujarse conforme nos alejamos como observadores de tal forma analíticamente determinada. Bohm supone que ello es porque es imposible separar, conforme nos aproximamos a niveles fundamentales de observación, a las partes del todo. Supone que puede deducirse de esta propiedad de las subtotalidades relativa y aparentemente independientes, la noción de que el todo fluye en las partes de manera implicada, desplegándose en las subtotalidades. Lo cual supone a su vez que el movimiento del todo que engendra a esas configuraciones aparentes estaría subsumido en éstas, de modo de que a través de las propiedades de cada una de éstas, pueden atisbarse las propiedades de la totalidad: *totum pro parte*; como es arriba es abajo. A esta propiedad de la totalidad Bohm la denominó holomovimiento⁶.

¿La atención que engendra el trance dionisiaco, aproxima a la persona a *ver* este nivel fundamental de lo real que sugieren los filósofos? En la mitología prehispánica hay un elemento que atrae hacia esa realidad fluida de la que finalmente emerge la propia imagen, se trata de Tezcatlipoca, el que posee lo cercano, el que posee lo que nos

⁶ El holomovimiento sería la configuración esencial de la realidad y estaría fundamentalmente implicado, podría ser deducido de las formas aparentemente azarosas como un orden subyacente altamente complejo. Nociones tan básicas con las que el ser humano construye su imagen perceptual del mundo y define su identidad, como el tiempo y el espacio, para Bohm serían realidades aparentes desplegadas del holomovimiento fundamental. Como algunos místicos, es dable a partir de estas ideas el considerar que la conciencia no puede estar aislada de la totalidad, necesariamente tendría que estar implicada en ésta. Para Bohm la conciencia es esencialmente parte del holomovimiento, con lo que concibe una inteligencia fundamental como organizadora de la realidad

rodea, noche, viento, invisible, impalpable, el enemigo, el misericordioso (Heyden, 1989; Olivier, 2003; Mollo, 2012). Su propio nombre «se ha sugerido que... puede ser traducido como ‘su semejanza a un espejo’, es decir, *tezcatl* (espejo) – *ipoca* (su semejanza)» (Heyden, 1989: 89) Tezcatlipoca es el espejo humeante que nos revela a nosotros mismos tras de su mirada vacía; un símbolo de soberanía antiquísimo que se remonta hasta la época olmeca o quizás antes. Tezcatlipoca como Dionisos se asoció a la embriaguez, a la bebida, al desenfreno, a la creación y a la destrucción, a la ruptura con el orden establecido por la claridad, a la oscuridad y a la noche.

Colofón

Quedé profundamente conmovido por lo que Juan nos mostró en el ejercicio de las sillas cuando vi cómo una mujer cambiaba hasta volverse tan insustancial como la niebla que baja de los cerros en el invierno. Pasó cerca de un mes después del curso y seguía pensando cómo volver a vivir esa fascinante experiencia. Tras cavilar ese tiempo decidí instruir a mi hijo y a mi mujer en ciertos aspectos de la técnica. Después de que trabajé con mi hijo en la sala de la casa una tarde de agosto, me dijo emocionado que había visto mis facciones sufrir una transformación sorprendente durante el ejercicio. Los ojos se habían puesto desalineados con respecto a la boca y la nariz, luego empezó a desdibujarse el rostro que como niebla empezó a desvanecerse, haciendo aparecer a otros rostros míos del pasado. “Te vi como un jovencito, casi un niño”, me dijo. Mientras trabajaba con mi mujer empecé a ver cómo sus colores cambiaban lentamente desde una niebla rosa que la recubría, hasta el verde, al violeta y a un amarillo brillante. En ese momento empezó a llorar como de felicidad. Interrumpí el ejercicio alarmado, creyendo que algo no había ido como lo había planeado. Ella sólo me dijo que para ella fue bellissimo empezarme a ver desvanecerme y de pronto verse a ella misma surgir en mí como quien emerge de un espejo humeante.

- Bohm, David (1988). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona, Kairós.
- Bohm, David (1999). El cosmos, la materia, la vida y la conciencia, en: Lorimer, David (ed.). *El espíritu de la ciencia*. Barcelona, Kairós. Briggs y Peat (2005)
- Castaneda, Carlos (1974) (Trigésima edición, 2000). *Las enseñanzas de Don Juan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Diels, Hermann (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, sexta edición, revisada por Walther Kranz, Berlín.
- Heidegger, Martin y Fink, Eugen (1986). *Heráclito*. Barcelona, Ed. Ariel.
- Heyden, Doris (1989). Tezcatlipoca en el mundo náhuatl. En: *Estudios de cultura náhuatl* 19: 83-93. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mollo, María Lida (2012). Tezcatlipoca. Note fenomenologiche sulla figura mexica dello specchio. En: *Memorias Del XXXIV Convegno Internazionale di Americanistica*. Perugia, Circolo Amerindiano.
- Mondolfo, Rodolfo (2000). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Madrid, Siglo XXI.
- Narváez Tijerina, Adolfo Benito (2011). Introspección del trance violento. En: *Xipe Totek*, marzo, Vol. 20, núm. 1, pp. 44-63, 20p.
- Olivier, Guilhem (2003). *Tezcatlipoca, Burlas y metamorfosis de un dios azteca* México, Fondo de Cultura Económica.
- Teilhard de Chardin, Pierre (1986). *El fenómeno humano*. Madrid, Taurus Ediciones ●

La filosofía en la universidad

Equipo del Departamento de Filosofía
y Humanidades Iteso, 2011

abstract ITESO Department of Philosophy and Humanities. *Philosophy in the University*. In today's circumstances, as new questions arise regarding the role that the university should fulfill in society and the service that it should provide, questions are also raised as to the importance or irrelevance of studying and inquiring deeply into philosophy and the humanities as part of a university education that has been reduced more and more to professional development in the sphere of scientific and technological innovation. The function of philosophy and the humanities in the university is *the formation of human persons*. Thus, *it is not just another profession*. There is an evident need for the university to make an explicit statement and have a clear awareness of the identity and of the actual limits and scope of philosophical and humanistic thinking; of its fundamental, but also clearly demarcated and problematical role in university education.



resumen Departamento de Filosofía y Humanidades Iteso. *La filosofía en la Universidad*. En las circunstancias presentes en que surgen nuevos cuestionamientos acerca del papel y del servicio que la universidad ha de desempeñar y ha de prestarle a la sociedad, se levantan también preguntas acerca de la importancia o de la irrelevancia del estudio y la profundización en la filosofía y de las humanidades en la formación universitaria que se ha visto cada vez más reducida a la preparación profesional en el ámbito del desarrollo y la innovación científico-tecnológica. La función de la filosofía y las humanidades en la universidad es *la formación de las personas*. Por eso *no es una profesión más*. Es claro que es necesaria una explicitación y una conciencia clara de la universidad de la identidad, de los límites y alcances reales del pensamiento filosófico y humanístico; de su papel fundamental, pero también acotado y problemático, en la formación universitaria.

En las circunstancias presentes en que surgen nuevos cuestionamientos acerca del papel y del servicio que la universidad ha de desempeñar y ha de prestarle a la sociedad, se levantan también preguntas acerca de la importancia o de la irrelevancia del estudio y la profundización, en la filosofía en concreto y de las humanidades en general, en la formación universitaria que se ha visto cada vez más reducida a la preparación profesional en el ámbito del desarrollo y la innovación científico-tecnológica. En este contexto ofrecemos la siguiente reflexión que intenta clarificar y explicitar el papel fundamental que ha de desempeñar el estudio de la filosofía y de las humanidades en la tarea inacabable de la construcción de nuestro propio ser humano.

1.- El filosofar

La filosofía se acerca a un ejercicio espiritual, se encarna en una actividad del pensamiento y en un itinerario reflexivo [...] Realizar un trabajo filosófico es ejercitar el pensamiento, dominarlo y, al mismo tiempo, cambiarse uno mismo. Lo que cuenta es la realidad misma del ejercicio, la capacidad de quien reflexiona para instalarse en el corazón de los problemas [...].
Jacqueline Russ¹

Aún a riesgo de simplificar demasiado, y para no extendernos en las aristas y honduras del asunto, podemos decir ante todo que en la filosofía no se trata tanto de la adquisición y acumulación de conocimientos, (y en esto ya se distingue del resto de las disciplinas científicas o técnicas), sino que es ante todo *un ejercicio*, una práctica. Se trata justamente de *filosofar*. Su aprendizaje no consiste tanto en retener determinados contenidos a partir de los cuales se pueda avanzar acumulativamente haciendo progresar el conocimiento sobre determinado ámbito de la realidad físico-natural como sería el caso de las ciencias; su aprendizaje no consiste tampoco en apropiarse de un determinado marco teórico a la luz del cual podamos analizar y comprender mejor situaciones histórico-sociales, o conductas colectivas, grupales o individuales, como sería el caso de las ciencias sociales; su aprendizaje tampoco consiste en reproducir determinadas prácticas o

¹ Jacqueline Russ. *Los métodos en filosofía*. Síntesis, Madrid, 2001, pp. 98-9.

idear otras que permitan que la vida sea más confortable como sería el caso de la técnica. El *aprendizaje del filosofar* tiene que ver con algo previo a todo lo anterior; tiene que ver con la búsqueda de *una orientación general de la vida humana* más allá de las creencias religiosas. Esta orientación de la vida incide en tres ámbitos fundamentales: 1) en la situación del hombre en la realidad, cuestión que tiene que ver con los *fundamentos* sobre los que se asienta *la totalidad de su vida y de su sentido* tanto individual como social, y también con la importante cuestión de la vida inscrita o no en la verdad; 2) en la situación del ser humano ante sí mismo y ante los demás, cuestión que tiene que ver con su realidad propia y con la constitución de su convivencia social; 3) y, por último, en la cuestión importantísima de la creación de proyectos que den sentido a la vida, que permitan dar dirección a las acciones del ser humano en relación a sí mismo, a los demás y al mundo en el que está. Evidentemente que todo esto hace que el aprendizaje del filosofar sea peculiar. En primer lugar, la filosofía, en tanto que orientación de la vida, tiene que ver con todo: con las elaboraciones de las ciencias tanto físicas como sociales así como con las prácticas técnicas. En segundo lugar, este tener que ver con todo hace que se mueva en un nivel anterior al del conocimiento y manejo de las cosas; de ahí su distancia de toda “aplicación” inmediata, sea en el campo del ahondamiento cognoscitivo de las cosas materiales o de la conducta individual o social, sea en el campo de las innovaciones técnicas con respecto a las cosas o a las conductas. En tercer lugar, su aprendizaje no se refiere al manejo o ampliación de teorías científicas naturales, sociales o psicológicas, ni a la correcta aplicación técnica o a su posible innovación.

El aprendizaje del filosofar consiste en *la apropiación de la posibilidad de pensar* más allá de lo obvio o de lo simplemente asumido. Esto quiere decir, la apropiación de la posibilidad de preguntarse, de extrañarse y de asombrarse, de ver resquicios; direcciones y cuestiones en donde parecería que no hay nada más; de mirar y descubrir nuevas aristas o vetas insospechadas. La apropiación de la posibilidad de la sospecha crítica, es decir, de poder mirar más allá de lo asumido como inamovible, como evidente, y como “real” y “verdadero”. La posibilidad de iluminar y crear nuevas opciones reales para el mundo y para la vida. Y, finalmente, la apropiación de la posibilidad de abrir

espacios en donde puedan validarse y fundamentarse las concretas actuaciones de los seres humanos. Todo lo anterior no quiere decir que este aprendizaje no conlleve exigencias penosas y que no intente ser un pensamiento riguroso y fundamentado, eminentemente crítico de sí mismo. Y aquí habría que despejar dos confusiones. Aunque en el campo del sentido común se piensa que esta actividad es —de una u otra manera— espontánea, como cuando se habla, por ejemplo, de la “filosofía de vida” que cada quien posee y elabora, lo cual es cierto; sin embargo, la expresión no deja de ser bastante ambigua. Porque en ella no se trata del efectivo esfuerzo del filosofar, sino las más de las veces se trata simplemente de un *conjunto de creencias asumidas*, a las que vagamente se les da el título de “filosofía”. Creencias extraídas de varios ámbitos (religión, psicología, saberes comunes, e incluso retazos de pensamientos filosóficos) que, aunque ofrezcan una cierta orientación para la vida, no han sido en verdad ni problematizadas ni fundamentadas; es decir, no han sido pensadas, a no ser por una cierta validación que les da el resultar más o menos útiles en la vida práctica.

La otra confusión es de raigambre pragmático-utilitarista que hace de la filosofía un sinónimo de todo aquello que significa “vivir en el aire”, relacionado con especulaciones etéreas que no sirven para nada, o con pérdida de tiempo ya que no resuelven los problemas concretos y urgentes de la vida individual o social. Con lo cual resulta que filosofar es sinónimo de divagar, de especular en el vacío y de jugar con el pensamiento para “cortar pelos en el aire” o para decir cosas acerca de “la inmortalidad del cangrejo”. Filosofar sería decir ocurrencias sin más. Por el contrario, el filosofar y su aprendizaje necesitan de capacitaciones específicas: la capacidad de sondear el fondo, de la constante pregunta, de la indagación, de mirar no lo que hay sino lo que falta; la capacidad de evocar lo ausente, de la implacable crítica que nos prevenga de la tentación de absolutizar lo sabido o de la fácil relativización de todo; la capacidad de la explicitación de los límites pero al mismo tiempo del vislumbrar más allá de ellos, de entrever e incoar nuevas posibilidades; la capacidad de proponer fines, de vivir en la constante inquietud de la búsqueda de la verdad que hace que ninguna palabra, ni creación, ni concepto sea último y definitivo. Se trata, por tanto, de una actividad que se desmarca de la ansiedad de los resultados inmediatos en la que se mueven la

mayor parte de las ciencias. Una actividad que no se realiza en las alturas etéreas y vaporosas de las meras ocurrencias, sino que más bien navega en las honduras que no se ven *pero que hacen ver*, que sustentan y que, por lo mismo, es capaz de orientar la totalidad de la vida humana y su relación con el mundo, y consecuentemente de dar dirección y sentido a las ciencias y las técnicas, a la producción y al trabajo. Que no sólo amplía el horizonte sino que es capaz de traspasar el horizonte mismo, que sólo desde la perspectiva en la que la filosofía se mueve puede verse. En una palabra, una actividad que *no tiene que ver con los medios sino con los fines*. Y justamente por todo ello, se trata de una actividad teórica² cuya incidencia en la vida no es aplicación, sino alumbramiento “implicante” de posibilidades reales, desde el cual proyectarnos humanamente; alumbramiento que no sólo exige de constante esfuerzo, sino también de tiempo y de paciencia.

2.- Importancia del filosofar en el tiempo presente

Sólo cuando fracasa una forma de vida, cuando una tradición envenenada resulta ya insoportable para una conciencia individual, cuando irrumpe una voluntad deseosa de romper el círculo vicioso en el que ya se encuentra y de arrancarse de una tradición de destrucción familiar y nacional, entonces el pathos del comenzar se convierte en una pasión real.

Peter Sloterdijk³

La autorreflexión de una época sobre sí misma: sus logros, sus fracasos, sus riesgos, sus cegueras y sus claridades, sus problemas, sus posibilidades... a fin de aportar vías de orientación, apuntar direcciones posibles, abrir horizontes desde nuevas perspectivas, plantear quehaceres fundamentales y posibilidades reales, criticar planteamientos insostenibles y supuestos injustificados es una tarea —aunque no sólo pero sí inevitable e insustituible— del pensamiento filosófico. Desde esta perspectiva podemos decir que la importancia fundamental de la filosofía y del filosofar radica en que es un pensamiento que

² Un mirar desinteresado, un “no hacer”, sino sólo ver sin intervenir en el trato de las cosas, contemplación. Desde luego, un mirar que no se agota en sí mismo.

³ Peter Sloterdijk. *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*. Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 52–53.

abre pensamientos, es *un pensamiento que da qué pensar*. Este “dar qué pensar” significa varias cosas: es un dar que está centrado en la problematicidad siempre abierta de la vida humana en el mundo y por tanto, cuyo centro nuclear es la *vida*; es un dar que busca, que incentiva, que acosa, que destapa, que orienta, que empuja, que cuestiona, que permite mirar las cosas y orientarse entre ellas de determinada manera, y que por tanto, es un dar *posibilitante* de otros pensamientos y acciones. Es justamente este “dar” el que abrió y posibilitó todo el ámbito de las ciencias tanto físicas como sociales o humanas. Es un dar que busca infatigablemente la verdad radical de nosotros mismos y de las cosas del mundo, sabiendo de antemano que nunca llegará a ella de una forma definitiva. Y por ello será un dar siempre *abierto*, un dar que no tiene otro remedio que estar críticamente volviendo siempre sobre sí mismo. Sabemos que el mundo que comenzó con la filosofía moderna, con la nueva ciencia, con la revolución industrial y con la Reforma, el mundo que conocemos como “mundo moderno” está en descomposición. Ese mundo que se asentó sobre el primado cartesiano de la razón humana como fundamento y base segura y cierta de humanización. Una humanización que se veía cristalizada, concentrada, condensada en ese concepto que acuñó la modernidad: el *progreso*. Pero al pasar de los años el progreso resultó ambiguo, contradictorio y generador de dominios científico–tecnológicos y de superabundancia concentrada en ciertas regiones del planeta a costa de la creciente pobreza, marginalización y explotación destructiva de otras. El progreso se convirtió en objeto de conquista generando guerras generales o locales. El progreso focalizado desde un inicio como científico–técnico, y acabado de mutilar después como progreso económico, ha terminado por modificar profundamente las sociedades y las estructuras políticas y económicas a nivel global. Pero este mundo así construido está en un hondo proceso de crisis, es un mundo que ha perdido su encanto, es un mundo que comienza el largo camino de la muerte y transformación epocal.

Aparte de los muchos síntomas a nivel de convivencia social (migraciones, violencia, crisis económicas, políticas e institucionales), nos encontramos con el derrumbamiento de valores, la afanosa búsqueda de identidades culturales, la obsesividad de las nacionalidades, pero sobre todo lapaulatina *pérdida de fundamentos*, de *sentidos* y de

proyectos orientadores en medio de un caos cada vez más acentuado que se refleja, entre otras cosas, en la ansiedad de las religiones. Este último punto es importante. No cabe duda que la religión juega y ha jugado siempre un papel primordial en el ofrecimiento de un fundamento, de un sentido y de un proyecto capaz de orientar la vida humana en el mundo, la vida de cada uno y la vida social. Pero, por un lado, toda religión pende de un primer y fundamental acto de adhesión personal, de una decisión de creer. Decisión compleja y rica que se va convalidando en la experiencia vital. Por otro, la religión —con sus más y sus menos—, puede pensarse críticamente a sí misma hasta un determinado punto, más allá del cual no puede ir porque dejaría de ser lo que es. Y en este pensarse a sí misma se abre, explícita o implícitamente, a aquello que el filosofar le da qué pensar. Estos dos aspectos constituyen la riqueza y a la vez la limitante del pensamiento religioso. La aprehensión exponencial de un mundo en expansión, y la desconfortante fragmentación de la verdad cristiana, que se manifestó tanto en disputas doctrinales como en conflictos militares y políticos, desencadenaron la emergencia de un secularismo naciente, por el que se entendía no un repudio de la religión, sino la apreciación de algunas de las limitaciones de sus capacidades interpretativas, de sus reclamos epistemológicos y de su adecuación moral.⁴ Y aquí es donde se puede ver la importancia radical del filosofar. Éste en su distanciamiento de toda “utilidad”, de toda *decisión creyente*, de toda *resolución inmediata* de los problemas acuciantes; se hace cargo de mirar con esa distancia al momento presente, no para quedarse en el vacío sino para volver de una nueva manera al presente, una manera crítica que pueda exponer fundadamente sus raíces, y los supuestos sobre los que se ha constituido; una manera propositiva que pueda abrir nuevas direcciones y perspectivas que *den* pensamientos y acciones, que permitan hacerse cargo de los problemas, y del caos que conlleva la agonía de toda época, de una forma realista, esperanzadora y humana.

En una época de *pérdida de fundamentos comunes* más o menos universalizables, de exacerbación de pluralismos culturales y religiosos, de disenso en valores éticos compartidos, de afanosas búsquedas por encontrar caminos que reviertan —al menos un poco— el doloroso

⁴ C. Taylor. *Modern social imaginaries*. Durham, Duke University Press, NC, 2004, p. 38.

e inhumano proceso de resquebrajamiento de estructuras e instituciones, de violencia, de ambiciones desmedidas e irresponsables, se levanta como una luz esperanzadora el pensamiento que se resiste a quedarse amordazado y atenazado ante la proclama de quienes quieren que se acepte lo que hemos hecho como si fuera una realidad irrebasable; como si el mundo científico–tecnológico–económico–mercantil fuera una nueva “naturaleza”, una “segunda naturaleza” —en frase de Hegel— que nos ciñe y de la cual no se puede escapar, finalmente. Éste es un supuesto filosófico que sólo el mismo pensamiento filosófico puede sopesar para fundarlo o para criticarlo. Y en cualquier hipótesis es la filosofía la que puede, a estos niveles, abrir otros horizontes posibles y otros mundos posibles.

Ronald Barnett se refiere a dos tipos de situaciones: las complejas y las supercomplejas. Una situación de complejidad existe cuando hay una abundancia de datos, de ideas, de demanda de recursos respecto de un estado dado de cosas. La supercomplejidad, por contraste, existe cuando son cuestionados los marcos mismos que gobiernan la situación... El problema educativo frente a la supercomplejidad no es tanto de conocimiento cuanto de ser.⁵ La época que vivimos es de la segunda naturaleza, una supercomplejidad que pone en cuestión la vida misma, que nos interroga sobre nuestra comprensión de nosotros mismos, del mundo y de nuestras acciones, situación que exige también un pensar capaz de afrontarla.

3.- Papel del filosofar en la educación

Hacer filosofía es saber preguntar de una manera peculiar a la realidad y a la vida. La respuesta críticamente elaborada no es suficiente de suyo para dar solución definitiva a esa interrogante. Lo que caracteriza a la pregunta filosófica es, por un lado, la exigencia de la crítica y por el otro la intensidad intelectual. En esta tensión la filosofía persigue tanto el conocimiento como la consciencia del misterio.

Armando Rigobello⁶

⁵ R. Barnett. “Reconfiguring the university” in: P. Scott (ed.) *Higher Education Reformed*, Falmer Press, London and New York, 2000, p. 115.

⁶ Armando Rigobello. *El porqué de la filosofía*. Caparrós, Madrid, 2000, pp. 13–29.

Desde los tiempos clásicos se planteó la actividad filosófica como *praxis* en contraposición a otro tipo de acciones humanas que tienen como finalidad la *producción* de algo, la utilidad, lo que los griegos llamaron *póiesis*. Aristóteles conceptuó las acciones que no persiguen otra cosa que la realización continuada de la acción misma; es decir, las acciones que se tienen a sí mismas como fin, y a éstas las llamó *praxis*(actividad). Por ejemplo, el amar, el filosofar. Ya dijimos que el filosofar no es útil porque no persigue la producción de nada sino que, nada más y nada menos, es capaz de crear marcos, conceptos, perspectivas que permiten orientar toda producción, toda *póiesis*. En este sentido, Grecia colocó el filosofar en el ámbito de aquellas actividades en las que se manifiesta excelentemente el ser humano en tanto que específicamente *humano*. Y es así porque es una actividad *libre*, o mejor, liberada de las presiones de la lucha por la supervivencia, sin otra finalidad que el desarrollo y la apropiación de aquello que lo constituye como ser humano, la capacidad de pensar, el *logos*. En este contexto, y salvada la distancia histórica que nos separa de Grecia pero en esa línea, la radical importancia del filosofar en la educación es precisamente *la construcción del ser humano en tanto que humano*; es decir, la formación.

Evidentemente que este aspecto formativo ha estado siempre de alguna u otra manera en la educación, junto con otro aspecto que es el de la capacitación en algún campo de la *póiesis*, de las acciones útiles para sí mismo, para ganarse la vida y para servir a la sociedad. Pero también sabemos que en el mundo de hoy cada vez se ha ido desdibujando más y más el aspecto formativo de la educación para centrarse en el segundo aspecto: adiestramiento cualificado para el mundo de la producción, para el mundo laboral y para la competencia en el mercado de productos. Derrida arguye que la filosofía debe definitivamente ser enseñada tanto en la educación media como en las universidades, y sin embargo actualmente los filósofos se encuentran constantemente con que tienen que defender la filosofía y su enseñanza contra las crecientes presiones de los poderes presentes hoy en día. El valor de la filosofía ya no es tan obvio en las sociedades modernas, que cada vez más se basan en la estructura del capitalismo y de la economía de mercado. Esta influencia moderna del mercado está siendo claramente más evidente en las universidades, donde está

habiendo un decreciente apoyo financiero y moral de las disciplinas o investigaciones que no tienen ningún valor económico inmediato.⁷ Recuperar el sentido original de la *educación como formación* es uno de los logros inestimables del pensar filosófico. Pero no sólo del pensar filosófico, porque aquí habría que hacer entrar todo ese ámbito de la *praxis* humana que son las llamadas con toda propiedad “humanidades”: el arte, la literatura y la historia. El papel de todas ellas es sin duda favorecer la formación de los seres humanos. Ayudar a formar seres humanos, que sean *personas* conscientes de su propia dignidad, libres, críticas, capaces de dialogar honda y respetuosamente con las diferencias, independientes, con miradas amplias, cuestionadoras y, al mismo tiempo, compasivas, a quienes “nada humano les sea ajeno”, conocedoras de las luces y las oscuridades de todo ser humano; personas flexibles, con preguntas, conscientes de los grandes problemas que significan ser humano, la realidad, vivir en la verdad y el actuar humano; personas, finalmente, con propuestas fundadas y posibles. Todo esto es uno de los logros incuestionables del filosofar y del contacto con los grandes pensamientos, con las obras de arte y literarias, con el caminar histórico de la humanidad.

Es interesante que Toulmin piense que la experiencia racionalista de la modernidad fue una aberración intelectual, y que muchos de los grandes temas de la actual “postmodernidad” significan realmente una revitalización de muchas de las intuiciones del Humanismo renacentista. El Humanismo es, en efecto, una intimación pre-moderna de los grandes temas de la post-modernidad. Ya que la transformación sin precedentes del mundo natural a través de las Revoluciones Científica e Industrial, acompañadas de sus intentos de reconstrucción social y política informados por los insights de las ciencias sociales, continúan dejándonos en medio de la aparentemente interminable disputa epistemológica, con los conflictos sobre los valores, y con las diferencias irreconciliables sobre los preceptos éticos.⁸

⁷ S. Burik. “Opening philosophy to the world: Derrida and education in philosophy”, in *Educational Theory*, vol. 59, Issue 3, August, 2009, pp. 297–312.

⁸ S. Toulmin. *Cosmopolis: The hidden agenda of Modernity*. The Free Press, New York, 1990, p. 34.

Se trata, pues, de recuperar la educación como *ex-ducere*, como el ayudar a sacar (*ducere*) fuera (*ex*), a desarrollar, a actualizar las potencialidades del ser humano en tanto que humano, y sus propias capacidades en tanto que persona, a fin de que vaya siendo ante todo, no solamente un buen profesional que sabe producir algo, y no porque esto no sea importante, sino ante todo un “buen ser humano”, un “buen ciudadano” como decían los griegos.

En contraste, la búsqueda educativa en México, a pesar de los discursos, ha dejado totalmente de lado la formación para centrarse en la mera capacitación técnica, no sólo por lo que se refiere a su tarea sino a su búsqueda misma: en cuanto investigación educativa, se ha encerrado en sus propias fronteras y no logra llegar al cuestionamiento profundo y crítico; en cuanto a su producción, se caracteriza por la búsqueda de la cientificidad —en todos sus tonos— no por el abordaje valiente de los problemas radicales y, en cuanto a la enseñanza, se ha rutinizado y tiende a negar los problemas y las insuficiencias. Por su parte, las instancias clave de decisión se guían por imperativos políticos, no por reflexiones profundas y sistemáticas.

4.- La reflexión filosófica en la universidad

Como los problemas de la filosofía son los radicales, no hay ninguno en que no estén ya todos. Los problemas radicales están inexorablemente ligados unos a otros y tirando de cualquiera salen los demás. El filósofo los ve siempre, aunque sea sin conciencia clara y aparte de cada uno. Si no se quiere llamar a esto ver, dígame que, ciego, los palpa. De aquí que —contra lo que el profano cree— las filosofías se entienden muy bien entre sí: son una conversación de casi tres milenios, un diálogo y una disputa continuos en una lengua común que es la actitud filosófica misma y la presencia de los mismos biscornutos problemas.

José Ortega y Gasset⁹

Sabemos que las grandes transformaciones que llevan a la consolidación de la universidad moderna también han tenido otros efectos que, a la larga, se están manifestando como limitantes de la misión de las universidades. El decantamiento de la revolución industrial hacia la competencia mercantil y la unión de investigación científica con su aplicabilidad técnica, han ido conduciendo al paulatino desinterés universitario en la educación como formación en favor de la educación focalizada en la capacitación para la investigación científica; en la transmisión adecuada y pedagógica de los cuerpos de conocimiento consolidado en el campo de las ciencias naturales y sociales; y en el adiestramiento cualificado para el servicio de la sociedad mercantil moderna. La universidad ha pasado de ser una instancia *en* la sociedad a ser una instancia *de* la sociedad. Ser una instancia *en* la sociedad le permitía —cuando menos en teoría— concebirse como relativamente autónoma y ejercer con mayor libertad el pensamiento; en cambio, ahora es con mayor claridad (y aceptación) una instancia *de* la sociedad —no de toda la sociedad, sino de quienes tienen peso social—, pende demasiado de las demandas y condiciones sociales, incluso a un grado que podría considerarse militante. En una palabra: la educación universitaria se ha ido reduciendo a la *profesionalización*. Este giro del papel y función de la universidad se manifiesta claramente en el ocaso de la filosofía y de las humanidades en gran parte de las universidades.

Dentro de los cuadros generales y evaluaciones de la universidad contemporánea, las facultades de humanidades (que convencionalmente acogen las disciplinas de filosofía, historia, lenguas, literatura y arte) son frecuentemente señaladas como ociosas, ya que el contenido de estas disciplinas no hace una contribución clara e incontrovertible hacia la promoción de la razón utilitaria e instrumental que es el fundamento de las modernas sociedades industriales.¹⁰

Por otra parte, esas transformaciones también han ido llevando a que la universidad reconsidere su propia identidad y su función en la sociedad. Por una parte, la universidad como espacio de preparación profesional y de investigación científica tiene un claro papel social.

⁹ José Ortega y Gasset. *Origen y epílogo de la filosofía*. FCE, México, 1977, p. 25.

¹⁰ S. Toulmin, *op. cit.*, p. 61.

Pero esto, por otra parte, ha ido dejando a la universidad a merced de las necesidades utilitarias de la sociedad industrial y de las exigencias tanto de mercado como laborales, lo cual ha hecho desdibujarse su función de ser *formadora* de seres humanos pensantes, libres y comprometidos en la construcción de humanidad; formación de seres humanos virtuosos, dotados de *areté*, decían los griegos. Y se desdibuja asimismo su función crítica, creadora de conocimientos y propositiva independientemente de los resultados económicos inmediatos.

Seguramente, y esto no ha escapado ni a los académicos más enclaustrados en torres de marfil, las universidades han sido sorprendidas por los cambios políticos y económicos que han erosionado enormemente cualquier distinción entre los intereses creadores de conocimiento de la universidad y las metas instrumentales de otras formas de instituciones de educación superior... Primero, la reducción de fondos estatales de las universidades las ha puesto bajo una enorme presión para buscar fuentes alternativas de financiamiento. Estas presiones las han impulsado a diversificarse en nuevas direcciones profesionales más competitivas en el mercado, de tal manera que ahora los cursos de negocios y administración aparecen como más atractivos y viables económicamente que los cursos de historia de la filosofía antigua. Segundo, está habiendo un movimiento inexorable hacia la unificación de todas las instituciones de educación superior; sus diferencias se han evaporado, de tal manera que los antiguos colegios de entrenamiento profesional (por ejemplo, de profesores de escuelas básicas, de comercio, etc.) se han fusionado con las universidades, o los politécnicos que se han visto ascendidos al estatus de universidades. Tercero... lo anterior ha hecho también que las universidades se hayan visto forzadas a ajustarse a las necesidades académicas de una clientela estudiantil (educación permanente, diplomados, etc.) cambiante y voluble...¹¹

En este contexto es meritorio que las universidades encomendadas a la Compañía de Jesús, en consonancia con su tradición educativa y espiritual sigan haciendo hincapié en su función formadora. Estas

¹¹ D. Carr. "Revisiting the liberal and vocational dimensions of university education." in *British Journal of Educational Studies*, vol. 57, N°1, March, 2009, pp. 1-17.

instituciones han comprendido que es necesario complejizar el ejercicio profesional de tal modo que la universidad no se quede en un horizonte unidimensional. Quieren subsumir el saber-hacer universitario en un contexto más amplio. Esta exigencia formativa integral conduce a: 1) ubicar la capacitación profesional en el contexto de la totalidad de la vida humana en la que se pondrá en juego; 2) reconocer aspectos importantes que se pueden estar pasando por alto en quienes vienen a la universidad para obtener un título; 3) considerar otras dimensiones de la vida humana (el ritmo acelerado de la vida, lo rutinario de la diversión, la competencia desenfrenada, etc.) que se suelen ignorar. Ese ejercicio ayuda a ubicar el saber universitario como saber humano, de donde nace su fundamento y sentido, lo cual también ayuda a comprender el sentido de la especialización y a una intelección más universitaria de los problemas humanos inscritos en la profesión. En el fondo se trata de la antigua confrontación de la *sofística* y la *sabiduría* retratada por el *Gorgias* de Platón. La *Sofía* (sabiduría), como manejo de saberes, como instrumento para el éxito, para el poder y para el renombre en la ciudad, propugnada por los sofistas; y la sabiduría como valiosa en sí misma porque construye al ser humano como un hombre con *areté*, un hombre virtuoso, propugnada por Sócrates. El hombre virtuoso es el hombre que ha ahondado en los problemas humanos y esto lo ha dotado de un "saber práctico" (*frónesis*) que le capacita para enfrentarse a las diversas y cambiantes situaciones humanas sabiendo qué hacer en ellas y, por ello, se puede convertir en guía de otros. Es el hombre que busca el *bien* propio y el *bien* de la ciudad. Es el hombre de discernimiento humano. Se trata de la sabiduría como virtud, como fuerza de humanización y de humanidad.

5.- La filosofía como modo de vida

El acto de filosofar surge de algo previo, de una disposición fundamental, una actitud interior de receptividad, de 'consentimiento', de pasividad respecto del 'don' (Heidegger) de la realidad. Es la presencia de la afectividad como disposición originaria. Se trata de poner en evidencia el nexo entre el don que es la realidad y la disposición originaria, gracias a la cual podemos comprenderla y acogerla. Esta disposición, sin embargo, no significa una acep-

tación indiscriminada de lo que hay, sino una toma de distancia frente a lo que se recibe, una protesta frente a algo que hace tropezar ('escándalo') al espíritu: el 'escándalo' de la mentira y de la injusticia (Ricoeur). El término 'consentimiento' evoca, evidentemente un acto de la voluntad. Significa, además y más radicalmente, una disposición a favor de una 'conversión' de la mirada que atañe más a uno mismo y menos a lo real de que se trate.

Jorge M. Dávalos

En este contexto, ¿de qué manera debemos concebir la enseñanza específica y especializada de la filosofía en la universidad? Con lo dicho antes nos queda claro que *la filosofía no es una profesión*, al menos no en el sentido contemporáneo de profesión. Lo cual no quiere decir que no pueda convertirse en una profesión para algunos cuantos que se dediquen a su estudio, a su cultivo y a su creación; algunos con una vocación específicamente filosófica. Tarea dificultosa en este tiempo en que se va perdiendo uno de los espacios privilegiados para ello —que era la universidad— porque no es costeable. La filosofía no es una profesión, si por ello entendemos un medio por cuya adquisición y práctica los estudiantes podrán “ganarse la vida”. Es conocido que la filosofía no da para vivir. Menos ahora que los espacios tradicionales de dedicación a ella, de trabajo, como era la educación media, se cierran, por un lado y, por otro, cuando socialmente parecería que ha perdido toda relevancia ante los encantos de lo redituable económicamente o ante la tremenda urgencia de hacerse cargo inmediatamente de los acuciantes problemas sociales.

La filosofía no es una profesión en el sentido de que tenga claramente delimitado un campo de trabajo, como es el caso de las profesiones. Se sabe perfectamente en qué va a trabajar un ingeniero, un arquitecto, un médico, un abogado, un diseñador, un administrador, un ecónomo, un psicólogo, un maestro, un cocinero, pero ¿y un filósofo?, ¿y el que sabe de literatura o de arte o de historia? La filosofía no es una profesión en el sentido de que pueda precisarse qué es lo que un egresado de esta “carrera” podrá hacer. Se sabe lo que un egresado de otras carreras podrá hacer con claridad porque su saber está claramente inscrito en el ámbito de la *póiesis*, del saber aplicado a una actividad productiva, práctica. Pero, ¿y el egresado de la *praxis*

filosófica? ¿El egresado del ahondamiento en las creaciones literarias o artísticas, de la investigación histórica?

Si atendemos concretamente lo que dice la presentación que hace el Departamento de Filosofía y Humanidades en el portal del ITESO, ¿qué encontramos? En primer lugar, una lista de tópicos de lo que un egresado podría hacer: generar pensamiento, influir en prácticas y proyectos sociales, aportar diversos elementos que ayuden a configurar y trabajar en equipo, formular juicios éticos, hipótesis, promover procesos personales, institucionales y sociales viendo por la justicia... Pero inmediatamente nos damos cuenta de que aquí podría seguir un largo etcétera. Lo mismo encontramos si nos asomamos al campo de trabajo: en instituciones educativas ya sea como docente, como investigador o como director; en otras organizaciones e instituciones; en asesorías, evaluaciones y orientaciones de proyectos; en medios de comunicación... y también podríamos concluir con otro largo etcétera.

Estos “etcéteras”, indican que tanto lo que el egresado puede hacer como su campo de trabajo es algo por de pronto abierto. Y esta apertura ya nos separa del ámbito de las profesiones. Toda profesión es un saber de algo para algo. Es un saber específico respecto a una línea también específica de actividad humana; es un saber acotado con respecto a los demás. El profesionista sabe de algo y puede aplicarlo más o menos exitosamente. Es un *saber hacer algo*. Pero el saber filosófico no es un saber hacer algo; no es un saber que se pueda “aplicar” a un sector específico de la actividad humana productiva. Es un saber que puede servir en muchos campos de la actividad humana, pero no en la línea de la producción. Esta apertura nos indica que no se trata, pues, de un *saber profesionalizante*, sino de un saber de género diferente que nos señala en otra dirección. La filosofía es un saber abierto, no porque sea un saber sobre generalidades como muchas veces se suele tomar, sino porque es un *saber formativo*. Es un saber que se mueve en la línea de la formación de la persona. No se sabe hacer algo, se sabe ser humano y se sabe pensar. Es un saber que capacita a la persona para enfrentarse pensantemente con lo humano de toda situación desde la concreta perspectiva de la humanización. Y por ello es un saber inquieto, que interroga, que critica,

que puede situar, que abre perspectivas, que busca fundamentos, que se pregunta por el *qué* de fondo de toda situación y de toda actividad humana, que mira las cosas desde el bien humano. Por eso es un saber que puede ser duro, implacable, doloroso, como lo fue el pensar socrático o el pensar nietzscheano. Lo cual no quiere decir que sea un saber que soluciona todo, que lo sepa todo; es un saber que —las más de las veces— genera más preguntas y más problemas. Es un saber abierto porque es un saber sin fondo; es un saber sin fondo porque lo humano es insondable. Es un saber abierto, finalmente, porque lo que este saber va decantando no es un saber hacer *algo* sino que es, paradójicamente, ese saber vivir, ese saber práctico que permite orientarse en las diversas situaciones, la *frónesis*. Desde esta perspectiva la función de la filosofía y las humanidades en la universidad es *la formación de las personas*. Por eso *no es una profesión más*.

*Si los alumnos no tienen la filosofía incorporada en la oferta educativa, son privados del impacto formativo de una disciplina que desarrolla competencias de creatividad basadas en el pensamiento crítico y en la renovación del pensamiento, en la sistematización conceptual, en la comprensión e interpretación, en el pluralismo de opiniones, en la argumentación y el debate, en la búsqueda, en el análisis y síntesis, en el diálogo con otras disciplinas... con ella se forman jóvenes que han aprendido a habérselas con las ideas, con las estructuras del pensar, con el pensamiento crítico, con la flexibilidad de pensamiento y con la innovación conceptual.*¹² Se trata, en este sentido, de un servicio que cualifica a una universidad y la ayuda a recuperar una de las características con las que las primeras universidades nacieron: ser espacios de formación humana para la sociedad, espacios de praxis, de cultivo del conocimiento, no por su valor económico sino por él mismo, como medio fundamental de humanización de la persona y de la sociedad. Espacios de formación de personas libres, pensantes, críticas y comprometidas con la sociedad desde la perspectiva del bien. En una palabra: seres humanos virtuosos, seres humanos con areté. *Argüimos que su importancia trasciende los imperativos de la utilidad a fin de contribuir a la preservación*

¹² S. Frunzä. “A stereotype: the lack of social utility of philosophy.” in *Journal for the Study of Religions & Ideologies*. Dec. 2009, vol. 8 Issue 24, pp. 311–328.

*y extensión de lo que pensamos significa ser humano, desafiando los estreñimientos y la lógica del instrumentalismo para insistir en el irreductible valor de la propia autodefinición.*¹³

6.- Implicaciones de abrir el espacio formativo de la filosofía y las humanidades en la universidad

Tomando en cuenta la crisis ecológica, la extrema desigualdad de la repartición de las riquezas entre los países ricos y los países pobres, la casi imposibilidad de que el sistema continúe su curso presente, lo que se requiere es una nueva creación imaginaria de una importancia sin igual en el pasado, una creación que ubicaría en el centro de la vida humana otras significaciones que no fueran la expansión de la producción o del consumo, que plantearía objetivos de la vida diferentes, que pudieran ser reconocidos por los seres humanos como algo que valiera la pena. Eso exigiría evidentemente una reorganización de las instituciones sociales, de las relaciones de trabajo, de las relaciones económicas, políticas, culturales. Ahora bien esta orientación está extremadamente apartada de lo que piensan y quizás de lo que desean los humanos de hoy. Ésta es la tremenda dificultad con la que nos enfrentamos.

Cornelius Castoriadis¹⁴

1) Abrir un espacio filosófico–humanístico es un paso importante para irse apropiando más cabalmente del espíritu de una universidad: tanto de su misión como de aspectos esenciales de su ser. Asimismo, en el contexto de las universidades jesuitas, es un medio fundamental para ir concretando aún más el espíritu que anima el interés formativo de la Compañía de Jesús en sus instituciones educativas. Y, por último, es también un paso más en la consolidación de la voluntad formadora de profesionistas capaces “de responder consciente, crítica y creativamente a las necesidades y desafíos que plantean las situaciones de la propia vida y el ejercicio profesional.”¹⁵

¹³ M. Phamoste and M. Kissack. “The role of the humanities in the modern university: some historical and philosophical considerations”, in *Journal of Philosophy of Education*. Feb. 2008, vol. 42, Issue 1, pp. 49–65.

¹⁴ Cornelius Castoriadis. *Ciudadanos sin brújula*. Ediciones Coyoacán, México, 2005, p. 105. El subrayado es nuestro.

¹⁵ ITESO, “Ejes de la propuesta formativa (saberes generales)”, p. 6.

2) Una universidad comprometida con la formación tiene que ser consciente de que para ella implica un *costo*, tal vez fuerte, más en este tiempo de penurias económicas y de competición mercantil en que la educación superior se ha transformado de servicio en negocio, de derecho en mercancía. Tiene que ser consciente de que se trata de un *servicio* en el que se empeña porque cree que es parte fundamental de la *misión universitaria* no sólo preparar buenos profesionistas capaces en su área, lo cual es importante, sino también profesionistas virtuosos, comprometidos con el bien de la sociedad, preocupados no sólo por su prosperidad económica sino por su elevación humana. Lo hace porque está convencida de que éste es uno de los grandes servicios que una universidad puede hacer a la sociedad actual. Sabemos que casi ningún departamento, escuela o facultad de filosofía y humanidades ha sido ni es costeable. Tiene que ser subvencionado en gran parte por la universidad. Los estudiantes que acuden a la filosofía y las humanidades no lo hacen porque sea un medio de mantenerse, ni por afán económico. Nadie filosofa para ganarse la vida, ni siquiera los que tienen una vocación filosófica para hacer de esta reflexión su profesión. Y de esto, tanto los alumnos como quienes costean esta formación son conscientes. De ahí la enorme preocupación que genera a las personas pagar muy caro por algo fundamental pero que, finalmente, no da herramientas y medios para entrar en el mercado laboral. Esta razón se convierte en muchos casos en el obstáculo más fuerte para entrar en este espacio formativo. Sabemos que quienes acuden a la filosofía o a las humanidades acuden a ella por el afán de conocimiento, por responder preguntas, por satisfacer inquietudes humanas personales o sociales, por deseos de colaborar en hacer realidad otro mundo posible. Acuden a ella para crecer como personas, para humanizarse. Y éste es el sentido cardinal por el que una universidad abre este espacio. Y por ello en principio la universidad lo tendría que abrir gratuitamente, así como abre gratuitamente otros espacios específicamente de formación: religiosos, deportivos, culturales, etcétera. Es cierto que en algunos casos la universidad avala con un título de licenciatura o de posgrado la preparación filosófica, literaria o histórica. Pero con ello no está avalando un “saber profesional”, (aunque es cierto que para algunos la filosofía, la literatura o la historia se convertirá en profesión), sino a una persona con un *saber de otro tipo*, y por eso avala que puede guiar a otros en este proceso de formación. Mientras la universidad es pública no hay ningún

problema, porque no sólo ofrece gratuitamente este saber sino todos los conocimientos científicos y técnicos. El problema en la universidad privada es que para sostenerse tiene que cobrar por esos conocimientos. Y como todos los saberes, sean profesionales, sean formativos, son igualados con el “grado”, al impartirse en la universidad privada todos son cobrados por igual. Dadas las condiciones actuales, no es realista ofrecer los estudios filosóficos y humanistas gratuitamente, pero sí es pensable reducir su costo a fin de hacerlos accesibles a más personas y a fin de simbolizar el compromiso de la universidad en la formación. En este sentido, habría que plantearlos *explícita y decisivamente* como una forma en que una universidad manifiesta públicamente su voluntad de colaborar no sólo en preparar profesionistas, no sólo en hacer avanzar y desarrollar los conocimientos científicos y técnicos, no sólo en aportar tanto teórica como prácticamente para resolver los urgentes y sangrantes problemas sociales, sino también *su voluntad de formar personas* cuya mirada y actitud sean radicalmente diferentes en cualquier campo profesional que se desarrollen. *La complejidad de las estructuras sociales, políticas y económicas de la modernidad han hecho proliferar profesionistas cuyo conocimiento en gran parte ha sido adquirido desde el campo de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, pero cuya comprensión y entendimiento del valor de su trabajo y de los principios que regulan su conducta ha de ser derivado de esa clase de reflexión que caracteriza el campo de las humanidades.*¹⁶

3) No todos los saberes son iguales, y no tanto por la obviedad de que difieren en su objeto y, por tanto en sus contenidos, sino por diferir en su perspectiva, *profesional o formativa*. Y una universidad preocupada por la formación de la persona, preocupada no sólo por vender conocimientos profesionales (científico naturales, científico sociales o técnicos) sino por formar profesionales virtuosos, tendría que incorporar en el corazón mismo de los diversos currículos, no adyacentemente o complementariamente, un saber *filosófico y humano* que finalmente concretizara la voluntad y preocupación formativa de la universidad en la misma capacitación profesional. “Desde este punto de vista se puede continuar sosteniendo, y no irrazonablemente, como se sostuvo

¹⁶ D. Carr. “Revisiting the liberal and vocational dimensions of university education”, in *British Journal of Educational Studies*, Mar. 2009, vol. 57, Issue 1, pp. 1–17.

en otro tiempo ampliamente, que una seria apropiación intelectual de los *clásicos*, de la historia y de la filosofía es tan relevante, por ejemplo, para una carrera en política, en derecho o en periodismo, como cualquier otro conocimiento profesional”.¹⁷ El contacto con los problemas y los cuestionamientos filosóficos son ya un modo de abrir el *pensamiento* y el *horizonte*, de adentrarnos en la honda problematidad de la existencia humana; sin embargo, al menos idealmente no se trataría solamente de ofrecer cursos filosóficos aparte de o como complemento humano de la capacitación específicamente profesional, sino de intentar *incorporar* la reflexión filosófica al ámbito de la misma profesión; es decir, en el campo de sus problemas, de sus debates, de sus oscuridades y de su sentido y orientación. No sólo desde la perspectiva de los problemas éticos —que suelen ser los que suscitan el interés general— sino también de los graves problemas antropológicos y sociales, e incluso, en algunos casos, para algunas profesiones, de los problemas epistemológicos y metafísicos. Es decir, se trataría de que la filosofía pudiera estar claramente enfocada desde el campo propio de cada programa educativo. Dicho quizá de una forma un tanto provocativa por ser contraria a las expectativas mismas de quienes laboran y de quienes acuden a la universidad hoy en día, se trataría de que la formación de la *virtus* en el profesional, fuera la tarea *fundamental* de la universidad y lo *complementario* fuera la capacitación profesional.¹⁸

4) Desde esta incorporación se puede también pensar y hacer real la posibilidad de animar la reflexión filosófica y humana en los cuerpos de profesores de los distintos departamentos universitarios. Cuando se habla de la formación de la persona como misión universitaria no sólo se piensa en los alumnos sino también en la necesaria formación de los profesores e investigadores a fin de que todos podamos ir

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Se trata absolutamente de una cuestión de perspectiva y de misión universitaria, no de juicios de valor. Es obvio que la preparación en el campo de las ciencias aplicadas y de la tecnología es elemento importante para una universidad y que sin esto, hoy en día, no es pensable ni viable. Tampoco es cuestión de debatir hasta qué punto la misma capacitación en el campo de las ciencias y la tecnología es también formativa en un sentido amplio. Es claro que lo es, pero también es claro que su énfasis no es éste. Otra cosa es el cultivo y desarrollo del pensamiento científico, tanto natural como social, en tanto que saber valioso por sí mismo, más allá de su posible aplicación técnica o de su redituabilidad económica.

apropiándonos de la universidad, asumiendo su misión y sus orientaciones básicas, como el espacio de la discusión no sólo de problemas científicos y técnicos, sino también de los problemas humanos que genera el conocimiento científico y técnico, e incluso de los problemas de segundo nivel, intrínsecos al conocimiento científico–tecnológico. Se trata pues de un *pensar* que pueda ir incidiendo en una paulatina reorientación del sentido mismo y finalidad de la actividad profesional. Y es que la incorporación de la reflexión filosófica en el corazón mismo de los programas académicos haría necesario tanto para los filósofos como para grupos de profesores entrar en un diálogo para hacer surgir las preguntas, los cuestionamientos, las perspectivas, la problemática a distintos niveles humanos (ética, antropológica, social, epistemológica, etc.) que surgen de cada ámbito profesional. Sería una manera concreta —evidentemente no la única— de ir abriendo espacios a la reflexión interdisciplinar y a la mutua fecundación. Esta sería una forma de procurar que los saberes formativos cumplan más eficazmente su función al estar incorporados al campo de problemas, de cuestionamientos y de orientaciones del propio ámbito profesional. Se trataría tanto de estructurarlos con la capacitación profesional. Los saberes profesionales tienen supuestos, plantean ciertos problemas, se orientan a determinada forma de práctica y de aplicación; esto da qué pensar a la filosofía, pensamiento que, a su vez, tendría que ser explicitado y revertido a la profesión en un “darle qué pensar” que abriera a los profesionistas a una visión más amplia y problemática desde el suelo mismo de su interés profesional.

Conclusión

La presente reflexión va más a la finalidad, a la dirección teleológica, a la orientación fundamental, que a la especificación de los medios concretos para lograr lo que propone. Sin embargo, es claro que sin esta orientación básica y esencial, toda actividad pierde su sentido fundamental. Es claro que es necesaria una explicitación y una conciencia clara de la universidad, de la identidad, de los límites y alcances reales del pensamiento filosófico y humanístico; de su papel fundamental, pero también acotado y problemático, en la formación universitaria.

Trabajos recepcionales 2012*Lic. Carlos Sánchez Romero, coordinador***Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales****Víctor Gabriel García Castañeda.** *Otro ladrillo en el muro:**Los efectos de la privatización educativa en la formación de los estudiantes universitarios en la Zona Metropolitana de Guadalajara.* Tesis. 7 de marzo 2012.**José Vázquez Álvarez.** *La identidad individual desde dos perspectivas: Gilberto Gimenez y Xavier Zubiri.* Ensayo. 9 de mayo 2012.**Alonso Casanueva Baptista.** *La imaginación radical como núcleo del modo de ser humano. Un vistazo al pensamiento de Cornelius Castoriadis.* Ensayo. 4 de julio 2012.**Juan Pablo Carrasco.** *Peregrinación a Talpa, Jalisco, tradición, fervores y favores religiosos. Experiencia familiar de transmisión intergeneracional.* Tesis. 11 de julio 2012.**Pedro Hernández Baez.** *El carácter hermenéutico del tiempo. Un estudio sobre Gadamer.* Tesis. 24 de agosto 2012.**Juan Pablo Hernández González.** *Hacia una comprensión global de la sincronía en la interacción humana y la resonancia experiencial, tomando la vivencia musical como caso de ilustración.* Tesis. 18 septiembre 2012.**Maestría****Itzelín Mata Navarro.** *El imaginario social sobre el estilo de vida de las mujeres del narco (Buchonas).* Tesis. 3 de agosto 2012.**Hugo Hernández Valdivia.** *Ética y estética del Cine.* Tesis. 11 de diciembre 2012.**Tesis para obtener el Doctorado****Xavier Vargas Beal.** *La existencia y la identidad personal en la relación educativa universitaria.* Tesis. 23 de junio del 2004.**Eduardo Arias Castañeda.** *Antropoética de la confianza.* 28 de febrero del 2005.**Francisco Morfín Otero.** *Rehabitar el mundo: Persona, tecnología y educación.* 15 de abril del 2005.**Carlos Ricardo Orozco Pointelin.** *Ensoñación épica, la imaginación en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola.* 15 de abril del 2005.**Alberto Minakata Arceo.** *Estructura dinámica de la posibilitación educativa y realización personal.* 9 de agosto del 2005.**Julio Alberto Francisco Marquez Landa.** *Reflexión filosófica sobre la calidad.* 16 de noviembre del 2005.**María Ruth Bejar Orozco.** *La esperanza: Una reflexión filosófica en torno a la enseñanza de la filosofía.* 29 de marzo del 2006.**Gabriela María Sierra García de Quevedo.** *El Querer fundante - esperanza: Recuperación de la práctica profesional de la psicoterapia.* 25 de agosto del 2006.**Julio Miguel Angel Bazdresch Parada.** *Los fundamentos filosóficos de los fines económicos de la política educativa mexicana y sus consecuencias para la persona.* 5 de octubre del 2006.**Diego Martínez Martínez.** *El camino hacia la pedagogía de los ejercicios de San Ignacio de Loyola.* 30 de noviembre del 2007.**Marcel Salles Mora.** *El hombre detrás de sus prótesis: Búsqueda de los presupuestos que subyacen al desarrollo y uso de tecnología protésica.* 13 de febrero del 2009.**Luisa Alvares Cervantes.** *El reconocimiento. Démosle lugar al presente.* 25 de mayo del 2010.**Eneyda Suñer Rivas.** *Identidades al tanteo. Propuesta para una lectura Zubiriana de las identidades sociales postmodernas.* 26 de marzo del 2012 ●

Remembranzas del primer Diálogo Multicultural Universal, Guadalajara, en camino al gran evento 2014

Dr. Jorge Manzano, sj

En nuestro número anterior presentamos dos reseñas del Primer Diálogo. Y en 2014 tendremos un gran evento. Como los de Carpe Diem deseamos que no haya un vacío intermedio hemos decidido volver a presentar muchas de las conferencias tenidas, que gustaron mucho para que lleguen a un público más amplio. De momento tenemos cinco paquetes de conferencias, los dos primeros ya definidos en cuanto a lugar y fecha. Para cuando nuestros lectores reciban este número, el primer paquete ya habrá terminado, y el segundo estará corriendo. Es probable que en abril comience el sexto paquete. Los paquetes 3 a 7 tienen pendientes como algunos nombres, fechas y auditorios. Información al día: carrillolupita@hotmail.com



Primer paquete. Sanación y liberación espiritual, en Casa Loyola, Guadalajara. 06 febrero. Panel. El diálogo multicultural, con Rabino Joshua Kullock (perspectiva judaísmo); Pbro. Manuel Sonora (perspectiva anglicana); Pbro. Aurelio González (perspectiva católica). 20 febrero, Arq. José Díaz Sánchez: Flores de Bach y meditación pragmática. 27 febrero, Chaman Sebastián Paucar: Perspectiva andina, y ritual quechua. 6 marzo, Lic. Magdalena Sofía López Padilla: Amar y defender la vida. 20 marzo, Ritual: Casa Tibet con las quinientas candelas, y Dra. Eneyda Suárez: Lectura de textos sagrados.

Segundo paquete. Diálogo y diversidad, en Casa Loyola, Guadalajara. 17 abril, Dr. Héctor Garza sj: Qué quiere decir una espiritualidad sin religión. 24 abril, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez: Diversas manifestaciones religiosas. 1 mayo, Lic. Víctor Dante Galicia (CHECCOS): De la orfandad a la trascendencia espiritual. 8 mayo, Panel. El diálogo multicultural, con Dr. Miguel Agustín Romero M: Diálogo y creencias; Juan Fco Carrillo Armenta: El resurgimiento de la cultura ancestral; Jorge Luis Aguilera: ¿Qué hay de verdad, si acaso hay algo, en todas las concepciones del mundo? 29 mayo, Dr. Jorge Manzano sj: Oriente, Occidente, y los huicholes. Y Evento artístico con el Grupo Sangre Poeta HIP HOP, Chuy Camacho●

El hombre en búsqueda, a través del cine*

*Dr. Luis García Orso, sj***

El Papa Benedicto XVI ha propuesto varias veces un diálogo entre la fe cristiana y la cultura, entre la fe y aquella fuente de sentidos que vive el hombre de hoy. Esto seguramente desde el convencimiento de que se puede dar no sólo un puente entre las dos realidades, sino una intercomunicación donde ambas resultan enriquecidas, iluminadas; donde la fe cristiana puede encarnarse en el mundo de hoy, inculturarse, y el mundo puede abrirse al misterio de Dios que viene a plenificar sus búsquedas y esperanzas. En uno de sus escritos más recientes a toda la Iglesia, el *motu proprio Porta Fidei (La puerta de la fe)*, con el que el Papa propone un itinerario que inició el 11 de octubre de 2011, para “redescubrir el camino de la fe” (núm.2), encontramos esta valiosa y decisiva constatación: “No podemos olvidar que muchas personas en nuestro contexto cultural, aun no reconociendo en ellos el don de la fe, buscan con sinceridad el sentido último y la verdad definitiva de su existencia y del mundo. Esta búsqueda es un auténtico «preámbulo» de la fe, porque lleva a las personas por el camino que conduce al misterio de Dios. La misma razón del hombre, en efecto, lleva inscrita la exigencia de «lo que vale y permanece siempre». Esta exigencia constituye una invitación permanente, inscrita indeleblemente en el corazón humano, a ponerse en camino para encontrar a Aquel que no buscaríamos si no hubiera ya venido. La fe nos invita y nos abre totalmente a este encuentro” (*Porta Fidei*, 10). El Papa nos invita a contemplar las búsquedas del hombre contemporáneo por dar sentido último y verdadero a su existencia, y a reconocer en esta búsqueda un “auténtico preámbulo”, un camino previo de la fe, un camino al encuentro con el misterio de Dios. Nos invita a entrar en el corazón del hombre de hoy y a identificar y discernir sus anhelos de algo que valga verdaderamente y para siempre. El camino de sus búsquedas



* Este artículo llegó a nuestra redacción el 19.01.13.

** Doctor y profesor de Teología. Miembro de SIGNIS México y de OCLACC (Organización Católica Latinoamericana y Caribeña de Comunicación). Trabaja en Roma en el Pontificio Colegio Pío Latino Americano. Correo: lgorso@hotmail.com

y deseos puede llevar a todo ser humano a encontrarse con el Dios que ha venido en nuestra humanidad, en Jesucristo, para ofrecernos vida y vida plena, como amor que nos salva y llama a una nueva vida (cfr. *PF*, 6). Entre las manifestaciones culturales de esta búsqueda y peregrinar de hombres y mujeres de hoy, el Cine tiene un lugar privilegiado y universal como espejo o representación de la existencia cotidiana, de los interrogantes y anhelos del corazón humano, o –en consonancia con el Concilio Vaticano II– de “los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo” (*Gaudium et Spes*, 1). En palabras del papa Juan Pablo II: “El cine es un instrumento sensibilísimo, capaz de leer en el tiempo los signos que a veces escapan a la mirada de un observador apresurado” (Alocución en el Vaticano, Congreso sobre Cine y Cultura 01.12.97. El Cine es ‘representación’ de la realidad: no es reproducción de la realidad sino imagen de ella, icono, tal como ha sido captado por algún artista o realizador que quiere proyectarla en su filme. Como representación e imagen trata del significado que el autor encuentra detrás de unos hechos; es una hermenéutica o interpretación de la realidad y no una descripción fenoménica. Es así una representación cultural. Y ella, a su vez, proyectada al público, la relacionará cada espectador con sus propias representaciones, significados e interpretaciones de la existencia. Estas mediaciones –la obra cinematográfica y el espectador– van reflejando y reconfigurando los procesos culturales en un momento determinado de la sociedad. (Cfr. Francesco Casetti, *Cómo analizar un film*, Madrid, 2007). Esto es, van revelando y recreando lo que las personas sienten, piensan, creen, valoran, deciden, actúan, en su tiempo. El Cine se inserta en las culturas vividas en un momento de la sociedad –sus valores, motivaciones, preguntas, dudas, comportamientos, reacciones, esperanzas, miedos– y se vuelve espejo, reflejo, representación, microcosmos, interrogante, de esta cultura, y ello con un lenguaje propio hecho de imágenes, narración, diálogos, sonidos y silencios, luz y color, actuación, etc. Como lo ha dicho el papa Juan Pablo II: “El cine es capaz de crear momentos de particular intensidad, fijando en las imágenes un instante de la vida... Esta forma de arte puede aportar muchos elementos valiosos al inagotable camino de búsqueda que el hombre realiza, ensanchando su conocimiento tanto del mundo que lo rodea como de su mundo interior” (Alocución 01.12.97). Vamos a tratar de recoger en forma sintética las **búsquedas** de sentido más relevantes que se encuentran en el mejor cine contem-

poráneo. Los creadores cinematográficos como intérpretes de la realidad atienden sobremanera a las situaciones más hondas y trascendentales que se le presentan al ser humano: la vida y la muerte, el bien y el mal, el amor y la soledad, el tiempo y la trascendencia. Enunciaremos algunos ejemplos con títulos de películas (sólo de los últimos diez años) que en otro trabajo serán más puntualmente analizadas.

El hombre toca el límite de su vida con **la muerte**, un límite que es también final. Todo hombre está destinado a la muerte, es inevitable. Nadie puede escapar, nada lo puede evitar. Como seres vivos amamos la vida y preferimos no pensar en la muerte, pero la muerte se nos presenta cercana, a nuestro alrededor: la muerte natural al final de la vida, o la muerte por accidente, por enfermedad, por asesinato. La muerte pone fin y es *de-cisiva* porque corta, separa, arranca, decide. Más decisiva cuanto más cercana: la muerte de un ser querido, la muerte de un inocente, la muerte de una creatura, la muerte que llega por la maldad o la violencia... La constatamos, la experimentamos, la conocemos, pero no lo podemos explicar o detener. Por eso algunos la llamarán ‘misterio’. Ante ella no cabe la negación sino la aceptación o la rebeldía, la esperanza de algo mejor o la desesperación. También así es decisiva y decisoria: buscamos encontrarle un sentido, un significado que nos ayude a aceptarla e incorporarla en paz. Esta es una búsqueda que todo ser humano ha de hacer. No es extraño, pues, que algunas películas que tocan fondo en la condición humana nos reflejan lo que un hombre o una mujer vive ante la muerte: lo que vive, sufre, padece, niega, se rebela, reclama, asume, ofrece, encuentra... En todo esto el hombre se pregunta y busca una respuesta. Así lo vemos en estos filmes: *21 Gramos*, *Bailando en la oscuridad* (*Dancing in the Dark*), *En el valle de las sombras* (*In the Valley of Elah*), *La habitación del hijo* (*Lastanza del figlio*), *Violines en el cielo* (*Departures*), *El árbol de la vida* (*The Tree of Life*), *Amour...*

Otra realidad límite que el hombre ha de afrontar es **el mal** en todas sus formas: como violencia, agresión, negatividad, degradación de la vida, maldad, injusticia, etc. El mal como negación de una vida que se quiere vivir como buena, como mejor, como adecuada, como justa. También ante el mal el hombre busca una respuesta, que no siempre alcanza, que no siempre esclarece, que no siempre convence. Con todo, el hombre busca un sentido ante el sin-sentido. Y ex-

perimenta que lo importante no es lo que se dé como explicación lógica o racional, sino lo que una y teja puntos que pueden ayudar a ver mejor la realidad de algo que él no sabe cómo aceptar o asumir. El hombre hace camino en búsqueda de sentido para creer que el ser humano no es sólo maldad y que hay lugar para vivir la humanidad sin esa carga negativa. El cine tocará de muchos modos esta realidad inevitable. Ver, por ejemplo: *Crash*, *Gran Torino*, *En un mundo mejor* (*Hævnen*), *La caza* (*The Hunt*), *Las tortugas pueden volar...*

Otra realidad que también está en el fondo de la interioridad humana, y a veces emparentada con el mal, es **la culpa**. Supone que el hombre entra en el fondo de sí, de su conciencia, y se interroga sobre su responsabilidad en la vida que afecta a otros, sobre su participación en el mal, sobre sus delitos, o al menos sobre sus errores. El camino de la conciencia puede ser claro o tormentoso, esperanzado o sin esperanzas, sostenido o fracasado. El hombre no puede huir de su conciencia, pero sí puede adormecerla, reprimirla, distraerla. Quizás se necesite de algo mayor al hombre mismo que logre plantarlo frente a la verdad, la libertad y la responsabilidad de sus actos negativos, para asumir su culpa, pero todavía más para que pueda ver en perspectiva amplia y honda la vida, redimirse de la culpa, quitar el lastre que le impide vivir, y alcanzar el perdón, la paz, la vida porvenir. Este será también uno de los temas más apreciados de un cine que conecta con el camino de búsqueda y de encuentro del ser humano. Así en: *Submarino*, *21 gramos*, *Biutiful*, *Al filo del cielo*, *Luz silenciosa*, *La caza...*

En su peregrinar el hombre va encontrando poco a poco aquello que le da 'sentido' a sus experiencias e interrogantes. Quizás lo que vale más es el proceso mismo, el itinerario, que las respuestas concretas; vale más la dirección que toma, que la meta misma a que llega. Es lo que aprende para la vida y sobre él mismo en esa búsqueda, no como algo definitivo y hecho, sino como algo por vivir, por llevar a la práctica cotidiana, para seguir en el camino de hacerse verdaderamente humano. Uno de los principales aprendizajes es **la apertura** que vaya consiguiendo el hombre: abrirse a la existencia, a los otros, a toda realidad, a la trascendencia. Toda experiencia que abra al ser humano será algo que vale inmensamente para él, porque ensancha su capacidad humana. Descubrirse en respectividad de los otros— como comunión,

origen, identidad, responsabilidad, solidaridad- también le enriquecerá en su verdad. Abrirse para acoger lo que viene de otros, como don gratuito, inmerecido, impagable, sorprendente, lo enriquecerá y le ofrecerá elementos preciosos para descubrir a qué está llamado y qué puede responder a su búsqueda, qué anhela y puede recibir su corazón. El hombre se va encontrando en su búsqueda, va alcanzando el deseo de su corazón, cuando su deseo se abre a todo lo que trae vida, cuando se abre a los otros, al mundo, a Dios. Abrir el corazón nos hace más humanos. Por eso el hombre ha de permitir, consentir, que la vida y Dios lo coloquen en experiencias que le vayan abriendo: que lo vayan haciendo caminar y no detenerse o apegarse, que lo vayan haciendo humilde y no orgulloso, que lo hagan reconocer sus necesidades profundas, que rompan sus apegos y esclavitudes, que lo hagan más libre, disponible, responsable y generoso, etc. La tradición bíblica llamará a esto 'sabiduría'. Y a esta sabiduría llegan muchas de las realizaciones cinematográficas contemporáneas: abren al espectador a lo que verdaderamente vale y da sentido en la vida. Algunos ejemplos en el cine actual: *El espíritu de la pasión* (*Bin-jip/3-Iron*), *Diarios de motocicleta*, *El perro*, *El regreso*, *Gran Torino*, *Hable con ella*, *Los que se quedan*, *La bocca del lupo*, *Little Miss Sunshine*, *Precious*, *Violines en el cielo* (*Departures*), *Cambio de planes* (*Maktub*), *El chico de la bicicleta* (*Le gamin au vélo*), *Elefante blanco*, *Una separación* (*A Separation*)... La experiencia humana más auténtica —como el amor, la amistad, la búsqueda de la verdad, la sinceridad, la generosidad- lleva en sí un dinamismo que conduce al hombre más allá de sí mismo para encontrarse con lo mejor de sí y con el misterio que envuelve la existencia, y que **lo abre al Dios** de Jesucristo que en amor encarnado viene a comunicarse y entregarse al ser humano para darle Vida y vida plena. En el camino de sus deseos y de su búsqueda el hombre escucha la Voz que lo desea a él y le habla al corazón de muchas formas y personalmente. (Cfr. Benedicto XVI, en la catequesis del 07.11.12). El camino humano de sus búsquedas, sus deseos, y de la sabiduría en las experiencias vividas, puede llevar al hombre a encontrarse con aquel Dios que en Jesucristo es el primero que lo ha buscado, lo ha llamado y lo ha amado, ahora y por siempre. También el cine puede abrir a esta experiencia honda, espiritual y religiosa del Misterio de Dios, aunque no siempre se nombre como Dios de Jesucristo. Hay un cine actual que recupera y revela este deseo de trascendencia que hay en el hombre y su respeto ante el

misterio de lo que sobrepasa al hombre, ante el Otro o ante Dios. Esta aproximación al misterio de Dios está en: *Bailando en la oscuridad (Dancing in the Dark)*, *Al filo del cielo*, *Cambio de planes (Maktub)*, *En el gran silencio*, *Luz silenciosa*, *De dioses y de hombres (Des hommes et des dieux)*, *La vida de Pi (Life of Pi)*, en el cine reciente, y en los ya clásicos filmes de Dreyer, Bresson, Tarkovski. Citemos, a este propósito, la catequesis mencionada del Papa Benedicto XVI: “Podemos decir con las palabras de Pascal: <El hombre supera infinitamente al hombre>. Los ojos reconocen los objetos cuando son iluminados por la luz. De ahí el deseo de conocer la misma luz que hace brillar las cosas del mundo y que, con ellas, enciende el sentido de la belleza. En consecuencia, debemos creer que es posible también en nuestra época, aparentemente refractaria a la dimensión trascendente, abrir un camino hacia el auténtico sentido religioso de la vida, que muestra cómo el don de la fe no es absurdo, no es irracional. Sería muy útil para este fin, promover una especie de pedagogía del deseo, tanto para el camino de aquellos que aún no creen, como para aquellos que ya han recibido el don de la fe”. En Benedicto XVI esta “pedagogía del deseo” se hace desde experiencias humanas que han de ser recuperadas, valoradas, discernidas. Ellas pueden ir apuntalando grandemente el encuentro de la existencia humana con Dios que viene a encontrarse con nosotros y a darse. No es que se produzca automáticamente la fe cristiana (sería entenderla de un modo cosista), sino que siempre hay experiencias humanas que nos ayudan a hacernos creyentes, si vemos la fe como un proceso, un itinerario, en el que vamos “de fe en fe”. El Cine hace de “pedagogía del deseo” en el camino del hombre por encontrarse a sí mismo y encontrar a Dios. Por parte de muchos creadores, la luz del cinematógrafo se proyecta a los espectadores en su camino hacia la Luz, y nos va revelando los deseos más profundos del corazón humano; así lleva nuestra mirada —como un pedagogo— para ayudarnos a ver lo que vale y da sentido a la vida, y para ir a la fuente de donde brotan los anhelos más auténticos por hacernos plenamente humanos.

Bibliografía

- Gallagher, Michael P., *Clashing Symbols*. Paulist Press, New York, 2003.
 ____, *Mapas de la Fe*. Sal Terrae, Santander, 2012.
 García Orso, Luis, *Cómo aprovechar la espiritualidad del cine*. Buena Prensa, México, 2009.
 Gilbert, Maurice, “Sabiduría”, en P. Rossano - G. Ravasi, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. San Pablo, Madrid, 2001

¿Por qué matan a los defensores y defensoras de los derechos humanos en México? Elementos para un programa de investigación del campo de las/los defensores*

Dr. David Velasco Yáñez, sj**

abstract Dr. David Velasco sj. *Why Are Human Rights Advocates Killed in Mexico?* In recent years Mexico has witnessed a disturbing increase in assassinations and disappearances of human rights advocates. These acts have been trivialized in the repetitive discourse of the climate of violence in the fight against drug traffickers. Several human rights advocates have been accused of committing crimes and legal charges against them have been fabricated. This is not an isolated case; it represents a concerted state policy against human rights advocates. We will attempt to demonstrate as much in a research project. Here we present the *justification*, the *objective* and some *research questions*. We present four complementary **hypotheses**. And we set forth the *theoretical and methodological framework* with which we will try to move from the apparent fact (assassinations) to the deeper underlying fact, the structure of hidden relationships and mechanisms.

resumen Dr. David Velasco sj. *¿Por qué matan a los defensores y defensoras de los derechos humanos en México?* En los años recientes se ha dado en México un incremento preocupante de asesinatos y desapariciones de defensores de los derechos humanos. Se han banalizado estos hechos con el discurso recurrente del clima de violencia en la lucha contra el narcotráfico. A varios defensores y defensoras de derechos humanos se ha imputado la comisión de algún delito y en muchas ocasiones fabricado expedientes judiciales en su contra. No se trata de un caso aislado, sino que representa una política de Estado en contra de los defensores de los derechos humanos. Lo trataremos de demostrar en un proyecto de investigación. Presentamos la *justificación*, el *objetivo* y algunas *preguntas de la investigación*. Presentamos cuatro **hipótesis**, complementarias. Y explicitamos el *marco teórico metodológico*, desde donde intentamos pasar del hecho aparente (asesinatos) al hecho profundo, el conjunto de relaciones y mecanismos ocultos.

* Este artículo llegó a nuestra redacción el 11.02.13

** David Velasco, sj, Investigador del ITESO en el Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos, dvelasco@iteso.mx

En los años recientes se ha dado en México un incremento preocupante de asesinatos y desapariciones de defensores/as de los derechos humanos (DH), en un contexto de creciente criminalización de la protesta social. Al mismo tiempo, se han banalizado estos hechos con el pretexto y el discurso recurrente del clima de violencia generado en el contexto de la lucha contra el narcotráfico. No han sido pocos los casos de defensores/as a quienes se ha imputado la comisión de algún delito y en muchas ocasiones fabricado expedientes judiciales en su contra, como el reciente del Lic. Nataniel Hernández Núñez, Director del Centro de Derechos Humanos “Digna Ochoa”, de Tonalá, Chiapas. Esta detención se dio en el marco de la movilización a nivel nacional convocada por la Red Nacional contra las Altas Tarifas de Luz; fue detenido durante siete horas y posteriormente liberado, luego de la Acción Urgente impulsada por varias redes de organismos defensores de los DH; enfrenta una eventual reaprensión. Mencionamos este caso porque ocurre al momento de realizar esta entrega. El problema es que no se trata de un caso aislado sino que representa una política de Estado en contra de los/las defensores de los DH en México, como trataremos de demostrar en lo que será un proyecto de investigación. Presentamos aquí la *justificación*, el *objetivo* y algunas *preguntas de la investigación*, así como cuatro *hipótesis* complementarias, y explicitamos el *marco teórico–metodológico* desde donde intentamos pasar del hecho aparente (asesinatos) al hecho profundo (el conjunto de relaciones y mecanismos ocultos).

Justificación

El aumento significativo de asesinatos y desapariciones forzadas de defensores de DH en México ha dado lugar a un incremento en los informes que tanto Organizaciones No Gubernamentales (ONG) nacionales como internacionales, así como organismos del sistema interamericano y de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) han elaborado. Esto llama la atención porque en los últimos años se han publicado no menos de 25 informes, ordinarios y extraordinarios, sobre la situación que enfrentan los/las defensoras en México, en los que se detallan los conflictos que enfrentan, desde amenazas, intimidaciones, encarcelamientos, hasta desapariciones y ejecuciones

extrajudiciales. El que en México se hayan denunciado estos hechos, ha dado lugar a la promulgación de una legislación especial que abarca la protección de defensores y periodistas, y actualmente está por echarse a andar un “mecanismo especial”, integrado por diferentes funcionarios federales, representantes de ONG de defensores y de periodistas. No falta quienes señalamos las insuficiencias de las reformas en el marco jurídico —incluida una reforma constitucional que reconoce los DH— para enfrentar este flagelo. Incluso los informes aludidos no acaban de profundizar en las causas estructurales que generan las condiciones adversas y amenazantes que enfrentan los defensores. De ahí la necesidad de hacer un análisis más complejo y profundo. Para ello, es indispensable establecer el “estado del arte” en torno al alcance y las limitaciones de los diferentes informes señalados.

Objetivo

Analizar el campo de luchas que enfrentan los/las defensoras de DH —no su situación—, supone aplicar la lógica de los campos, uno de los aspectos más relevantes de la propuesta teórica y metodológica de Pierre Bourdieu. A diferencia de los informes de organismos como los mencionados, que abordan su situación, esta investigación se centra en la lógica interna de un campo específico y la diversidad de luchas, materiales y simbólicas, que enfrentan.

Entre las primeras encontramos, por ejemplo:

- a. Luchas por la constitución de organizaciones estables que desarrollen estrategias de defensa y protección de casos emblemáticos;
- b. Luchas por la seguridad y la protección de defensores/as;
- c. Luchas contra la represión, el hostigamiento y la intimidación que padecen con frecuencia quienes confrontan a diversos agentes del Estado;
- d. Luchas por el financiamiento que posibilite la continuidad de todas las luchas por el respeto, la protección y garantía de los DH;
- e. La lucha por la construcción y consolidación de redes de defensores/as, nodos de redes y todo tipo de alianzas estratégicas entre organismos locales, regionales, nacionales e internacionales.

Entre las luchas simbólicas, podemos destacar las siguientes:

- a. La lucha por el capital principal que se disputa: el monopolio de la visión legítima del discurso de los DH y el ejercicio pleno de todos los derechos.
- b. La lucha por una auténtica formación en el derecho internacional de los DH, al interior del cual hay diversas interpretaciones, para reivindicar una interpretación conforme a las realidades de México y de toda Latinoamérica, en particular, la que reivindica una visión pluricultural de los DH.
- c. De esta disputa se sigue la lucha por la legitimidad y el reconocimiento del derecho a defender los derechos; contra el estigma imperialista de que afectar los intereses económicos de las grandes empresas transnacionales con base en los países sajones, es un atentado contra los DH y la democracia. Pero también contra el estigma local de que éstos defienden a delincuentes.
- d. La lucha por una cultura de la legalidad, en general, y en particular de los DH.
- e. Luchas por la integración de los diversos mecanismos del sistema interamericano y de la ONU, con personalidades de reconocida experiencia en el tema y de mentalidad abierta y progresista en contra del uso imperialista de todos los mecanismos a través de agentes conservadores y tradicionalistas.

Un objetivo que se deriva del análisis de la lógica del campo de los defensores es, necesariamente, contribuir a la actualización de las estrategias de defensa y protección de los DH, sobre todo, protección y fortalecimiento de los defensores, de sus organizaciones, redes y alianzas estratégicas.

Preguntas de investigación

- 1.- ¿Cuál es la lógica interna que estructura las posiciones de los agentes del campo de los defensores en México y que, al mismo tiempo, establece las estrategias de conservación, reproducción y subversión de ese mismo campo?
- 2.- ¿Cómo fortalecer y mejorar a defensores, a sus organizaciones y redes, y sus alianzas internacionales para lograr la plena vigencia de todos los DH para todos y todas?

3.- ¿Cómo hacer con algunos defensores este proceso de investigación, de manera de ayudar a tomar conciencia de la complejidad, los desafíos y las alternativas que se desarrollan en la comprensión misma del discurso de los DH y de las mejores estrategias para su defensa?

4.- ¿Cómo superar la aparente contradicción de una visión estado-céntrica de los DH que, al mismo tiempo que establece el papel de un Estado garantista y protector, es el mayor perpetrador de violaciones a los DH y el principal señalado como victimario de sus defensores?

Hipótesis

Hay una dominación simbólica que restringe los derechos humanos a su interpretación “liberal” en torno a la libertad y la democracia, como la entienden los grupos de poder en Estados Unidos, tradicionalmente conservadores y que ordinariamente los reducen a ciertos derechos civiles y políticos; el ejercicio de los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA), por ejemplo, les parece que es caer en un “socialismo”, cualquier cosa que eso signifique. A esta hipótesis general subyacen otras que son su consecuencia:

1. En un contexto neoliberal y de los tratados de libre comercio, los tribunales de derechos humanos quedan subordinados a los tribunales comerciales (como en los casos de minería y privatizaciones) como el Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones (CIADI); es una institución del Banco Mundial con sede en Washington, del que algunos estados como Venezuela, no le dan jurisdicción alguna.

Esta hipótesis se puede desagregar en torno a cuatro grandes ejes de conflicto que generan de la manera más masiva, sistemática y estructural diversos DH, donde podemos encontrar una de las causas del asesinato de los defensores/as. La financierización de la economía internacional y sus efectos en derechos básicos: empleo, salarios, sindicalización y el conjunto de los derechos laborales; las grandes empresas de telecomunicaciones en conflicto con la libertad de expresión e información, a la cultura y la educación que, en ocasiones, con el argumento de su derecho a la libertad de expresión, justifican

sus acciones golpistas, como se muestra en diversas latitudes latinoamericanas, no sólo en México; el conjunto de las grandes empresas de energía (petróleo, gas, electricidad y alternativas) que luchan entre sí y con las resistencias en países que cuentan con esos recursos; la minería extractiva, principalmente de empresas canadienses; y derechos colectivos de los pueblos.

2. El discurso de los derechos humanos descansa en la concepción del Estado protector garante. Esta visión es una paradoja puesto que el Estado se ha convertido en uno de los violadores sistemáticos de los DH, un Estado terrorista, policíaco.

La hipótesis del terrorismo de Estado se fundamenta en diversos casos emblemáticos, varios de ellos se dirimen ya en tribunales internacionales, otros se estudian para su admisión. Pero ahí tenemos desde la guerra sucia de los años setenta y ochenta, hasta las más recientes masacres como Acteal, Aguas Blancas, El Charco, El Bosque, la represión de trabajadores de la Siderúrgica Lázaro Cárdenas en 2006; en el mismo año, la represión al movimiento popular magisterial en Oaxaca; la represión del Frente Popular en Defensa de la Tierra, de San Salvador Atenco —incluyendo la violación sexual de mujeres— y, finalmente, la supuesta guerra contra el narcotráfico, que encubre ejecuciones extrajudiciales de las/los defensores. Son las marcas con las que inicia el actual sexenio

3. En torno al Estado garantista y protector de los DH, se han desarrollado nuevas herramientas para su defensa (sistema público de protección, avances en políticas públicas), estrategias jurídicas, políticas y culturales de defensa, no sin serias limitaciones.

El conjunto del sistema ONU de DH: el Consejo y sus mecanismos especiales, comités de las convenciones y relatores especiales, Oficina del Alto Comisionado; el sistema interamericano: Comisión, Instituto y Corte, con sus relatores especiales. Si a estos dos sistemas internacionales agregamos el sistema público de protección de los DH en México, integrado por la Comisión Nacional (CNDH), las comisiones estatales (CEDH), las comisiones específicas del Senado la Cámara de Diputados, las direcciones *ad oc* de dependencias del poder Ejecu-

tivo federal, entre las que destacamos una subprocuraduría de la PGR y la subsecretaría jurídica de la Segob, más algunas direcciones o comisiones a nivel estatal, sean del poder Ejecutivo o de las legislaturas locales. Todo este conjunto nos habla de un Estado garantista y protector, del que se pueden establecer algunos avances reales pero, también, enormes insuficiencias. Más de alguno podría presumir y estar orgulloso del sistema de protección de los DH en México y sus avances jurídicos, sin embargo, el tamaño de la simulación e impunidad opacan cualquier avance.

4. La cultura de DH está todavía ausente, hay defensores (familiares de las víctimas) que no tienen ninguna formación al respecto y se guían por un elemental sentido de justicia. Los jueces muchas veces tampoco conocen la legislación internacional en la materia, muy a pesar de la reciente reforma constitucional, por lo que estarían obligados a una seria actualización para que apliquen la justicia con perspectiva de DH.

Esta hipótesis puede desagregarse de diversas maneras. Pudiera ser uno de los núcleos fundamentales para justificar o hacer ver como algo natural el asesinato de defensores debido, entre otras causas, a la ausencia/presencia del discurso y perspectiva de los DH: en el sistema educativo, en los medios de comunicación, en las iglesias, en el sistema público de protección de los DH en México; en las estrategias educativas del movimiento de los DH en México, tanto para la educación como para diferentes tipos de capacitación para las/los defensores; estrategias de difusión, comunicación e información por parte del movimiento de los DH en México; programas de educación y difusión —comunicación de las iglesias, y en particular, campañas especiales de diferentes agentes como la que actualmente se ha puesto en marcha por parte de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (CDHDF) y diversas ONG, llamada “Manifestarte es un derecho, reprimir es un delito”. En la raíz de esta hipótesis está la vigencia de la dominación simbólica en torno a los derechos humanos para la libertad y la democracia como la entienden los sectores conservadores del norte, y que en realidad son libertad y democracia para el gran capital y las grandes transnacionales.

El marco teórico–metodológico de la investigación

Aunque hoy se debaten diversas perspectivas y tradiciones en torno a los DH, en esta investigación asumimos una aportación teórico–metodológica de Pierre Bourdieu, tanto en su propuesta de la lógica de los campos como en algunos aspectos de su sociología del campo jurídico. No descuidamos el debate entre tradiciones y diversas concepciones; asumimos que es una parte fundamental de las luchas simbólicas que se dan en el campo de las/los defensores. En particular, la perspectiva teórico–metodológica de quien fuera director del Collège de France, implica asumir una manera específica de abordar la investigación, centrada en la lógica de los campos. Aun cuando Bourdieu no llegara a elaborar su “teoría general de los campos”, hay suficientes elementos para seguir esa perspectiva que, de manera sencilla, el propio autor describe de la siguiente manera:

Un análisis en términos de campo implica tres momentos necesarios y conectados entre sí:

En primer lugar, se debe analizar la posición del campo en relación al campo del poder (1983c), donde ocupa una posición dominada. (O, en un lenguaje mucho menos adecuado: los artistas y los escritores, o más generalmente los intelectuales, son una «fracción dominada de la clase dominante»).

En segundo lugar, se debe establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que están en competencia en ese campo.

En tercer lugar, se deben analizar los hábitos de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido a través de la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran en una trayectoria definida en el interior del campo considerado una ocasión más o menos favorable de actualizarse.¹

Estos pasos orientan el análisis de la lógica del campo de las/los defensores de los DH en México, en los siguientes términos:

¹ Bourdieu, P. y Wacquant, L., *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México, 1995, p. 69–70

1. Delimitación del campo: relación con el campo de poder/capital en disputa. El campo de las/los defensores surge cuando el discurso de los DH pero, sobre todo, su pleno ejercicio entra en oposición con los poderes dominantes, tanto del Estado como de empresas particulares y, además, hay agentes que reivindican autoridad, de todo tipo, para decir qué son y qué no son. Por tanto, es un campo en el que se lucha por el monopolio legítimo del principio de su comprensión y su pleno ejercicio, entre quienes ejercen diversos tipos de poderes fácticos y aquellos que son víctimas de diversas violaciones a derechos fundamentales y, en particular, quienes reivindican la defensa, protección, garantía y pleno ejercicio de todos los derechos para todos y todas. Para dar cuenta de este campo, vale la pena considerar algunos breves antecedentes.

En los años ochenta surge la disputa por el control del discurso y capital de los DH (capital incorporado, capital objetivado y, sobre todo, capital institucionalizado, en todo el conjunto del sistema público de protección). En México, fueron primero las organizaciones de la sociedad civil y después las instancias gubernamentales, éstas surgidas básicamente para contrarrestar la acción de aquéllas. En el sexenio de Fox, con el cambio del PRI al PAN, se transparentó y dio acceso a instancias internacionales, aunque la firma del Acuerdo Técnico entre la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU (OACNUDH), se realizó entre Mary Robinson, entonces titular de la oficina, y el expresidente Ernesto Zedillo. En el capítulo sobre el marco teórico explicaremos la noción de campo de poder en Bourdieu, que no es precisamente equivalente a la noción de Estado, aun cuando su génesis corre en paralelo. El campo de poder es una especie de metacampo cuya lucha principal es por el poder sobre el poder del Estado. En este sentido, explicar y desarrollar la posición dominada que ocupan los organismos internacionales defensores de los DH, tanto del sistema interamericano como del sistema ONU, es importante para explicar un aspecto de la lógica del campo de los defensores no sólo en México sino en todo el mundo. Un aspecto fundamental en la descripción de la delimitación de este campo, y su relación con el campo de poder, radica en el análisis general del panorama internacional y las principales empresas que tienden a imponer su dominio y que, de manera sistemática y estructural, violan

derechos fundamentales. Se trata más de describir una panorámica general y no un análisis detallado, ni de la crisis financiera europea, ni del surgimiento de los llamados BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica); mucho menos analizamos el declive imperial anglosajón ni la emergencia China. Es más bien una manera de colocar un telón de fondo y de base estructural, el llamado sistema-mundo, de Wallerstein, donde se desarrollan las actuales luchas sociales en defensa y protección de los DH; algunas de estas luchas entran en la categoría de las antisistémicas, otras no, y veremos las razones de estas diferencias.

Para establecer la relación del campo de poder con el campo de los defensores, destaca el discurso dominante —con sus modificaciones y actualizaciones— de la seguridad nacional o Doctrina de Seguridad Nacional, diseñado en los años setenta a partir de la llamada Comisión Trilateral y el Informe de Santa Fe, I y II. Cuarenta años después, so pretexto de la guerra contra el terrorismo, se vuelven a esgrimir los mismos argumentos en torno a la seguridad nacional y el derecho del imperio a intervenir en cualquier lugar donde “los derechos humanos”, la libertad y la democracia —esto es, los intereses económicos de las principales empresas de EE.UU.— se encuentren en peligro. De ahí que en este primer apartado destaquemos algunas de las más importantes batallas que libran defensores, no sólo en México sino casi en cualquier parte del mundo, cuando se desarrollan guerras en torno al petróleo —en ocasiones, con pretexto de “intervenciones humanitarias” que sólo encubren intervenciones imperialistas— y recursos minerales considerados estratégicos como el litio; las luchas por el agua y por la ocupación militar de los principales acuíferos en el mundo; las luchas por el enfriamiento de la tierra que suponen el retorno a la agricultura campesina tradicional y familiar y en contra del calentamiento global cuyo escenario se desarrolla en la Cumbre de Río+20 y que plantea la oposición entre una economía mal llamada “verde” y una economía sustentable, que es realmente verde; luchas en torno a la implementación de energías alternativas y que favorecen el desarrollo sustentable; luchas a favor de los derechos de la Madre Tierra y en contra de la minería extractiva y a tajo abierto, que contamina y consume altos volúmenes de agua; reivindicaciones de los derechos culturales en contra de una *dominación simbólica* y

la razón imperialista; y en términos generales, además de las luchas que se desarrollan contra las medidas de austeridad en prácticamente todos los países europeos y las movilizaciones que se dan en México a favor de la paz, contra la violencia y a favor de las víctimas, hay una reivindicación de derechos tan elementales como el derecho a la vida, a la integridad física, a la libertad de expresión, a la cultura, a la educación de calidad (sociedad del conocimiento), contra la brecha digital, el llamado *copyleft*, *creative commons* vs derechos de propiedad intelectual, contra la **Stop Online Piracy Act** (Acta de cese a la piratería en línea) también conocida como Ley SOPA o Ley H.R. 3261 y otras figuras que limitan el derecho a la información y la libertad de expresión; el caso *Wikileaks* es emblemático, lo mismo del movimiento *Anonymus*, que luchan por el derecho a la información. En medio de todas estas luchas, no sólo de México sino, en general, en muchos países del mundo encontramos diversas oposiciones que serán analizadas en esta primera parte. Por ejemplo, la obsolescencia de todo el sistema ONU, no sólo del Consejo de Seguridad y la inoperancia de sus resoluciones, el carácter antidemocrático de los países con derecho de veto, sino que, para nuestro propósito, hay una oposición al interior de este sistema, entre los organismos financieros, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, por un lado, y todo el sistema de DH por el otro, con el ahora llamado Consejo de Derechos Humanos y su sistema de relatores y mecanismos especiales y la OACNUDH. Pero no es la única oposición interna que encontramos en el campo de poder, en relación con estos derechos. Desde hace varios años la ONU ha estudiado, analizado y discutido si —además del Estado— hay otras entidades que pueden violar los derechos fundamentales; hasta ahora, ha señalado la responsabilidad de las empresas transnacionales (ETN). Hay todo un debate al respecto. En su momento estableceremos sus principales términos.

Por otro lado, entre las mismas empresas transnacionales encontramos una seria oposición entre las calificadoras (agencias de inversiones que se dan la autoridad de calificar la calidad de la deuda de las empresas, los países, aun de los estados o municipios, como en el caso de México) y los principales bancos del mundo que operan en diversos países; oposiciones entre los mismos bancos, los de capital priva-

do y los estatales —que todavía los hay y muy importantes, como los chinos y el brasileño—, y ya no se diga de las oposiciones que se dan entre los bancos o capital financiero y las grandes administradoras de fondos de pensión y grandes aseguradoras; competencias entre empresas de energía —no sólo por el control de las principales reservas de petróleo, sino también del gas—; competencias entre grandes empresas de las telecomunicaciones y las llamadas “industrias culturales”.

Más que analizar a fondo un aspecto de la economía o la política global, pretendemos visualizar la panorámica desde la cual se violentan DH fundamentales o bien, por el contrario, se levantan diques y se enarbolan banderas que luchan por su protección y defensa. De esta manera pretendemos establecer el primer paso que recomienda Pierre Bourdieu para el análisis de hechos sociales en términos de la lógica de los campos. Con este planteamiento tratamos de ir más allá de los informes sobre la situación de defensores que, con un alto grado de detalle y documentación, dan cuenta de la gravedad y el alto riesgo que enfrentan, sin que se lleguen a analizar las causas estructurales y sistémicas, aunque en algunos informes se hagan algunas alusiones sin entrar a fondo.

2. Estructura de posiciones: agentes relevantes y estructura patrimonial. La estructura de posiciones en el campo de los defensores de los DH es el resultado de un estado particular de la relación de fuerzas entre los agentes relevantes que componen el campo. La posición que un agente en particular ocupa en el campo se debe más al conjunto de recursos y beneficios de que dispone, y no tanto a la buena voluntad o al deseo de tener una mejor posición. Bourdieu llama “estructura patrimonial” al conjunto de estos recursos. La noción de capital alude a un recurso o beneficio, y puede ser económico, político, social, cultural, religioso, científico, artístico o informacional y *simbólico*. De esta manera, el análisis de la estructura patrimonial de la gran mayoría de los agentes relevantes del campo de los defensores nos da una estructura de posiciones que, a la vez, establece estrategias de conservación o de subversión, de reproducción o de modificación de la estructura de posiciones; no sólo en diversas “regiones” del campo, que pueden ser tan distantes como la separación

entre agencias calificadoras y un pequeño comité de defensa de los DH de una localidad o parroquia católica; también hay oposiciones entre los agentes cercanos, de tal manera que es importante distinguir aquellas que consideramos estratégicas —por su orientación hacia el fortalecimiento de la defensa de los DH— de otras de menores intensidades, que se pueden manejar en vistas a la construcción de alianzas estratégicas y/o de redes nacionales e internacionales. Lo que sí debe quedar claro desde un principio, es que la dominación simbólica de carácter imperial subyace también en diversas organizaciones defensoras, particularmente en aquellas que no discriminan el tipo de financiamiento que reciben, dada la “generosidad” de la Agencia Internacional para el Desarrollo (USAID, por sus siglas en inglés). Visualizar esta estructura a partir de un conjunto de cuadrantes permite ubicar en las posiciones más arriba y más a la derecha a los agentes con la mayor estructura patrimonial; o sea, a los que disponen de la mayor cantidad de todo tipo de recursos. Entre más abajo y a la izquierda vayamos, encontraremos a los agentes con la menor estructura patrimonial. Lo que se pone en juego no es sólo la vida de los defensores sino también y sobre todo, la visión legítima de lo que son los DH, el derecho a defenderlos y la posibilidad de hacerlos efectivos. Una lucha por demás desigual, como veremos. Sin embargo, sí podemos adelantar que el derecho internacional de los DH, y su interpretación pluricultural, es el resultado de grandes movilizaciones sociales, cabildeos, negociaciones y la aprobación de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Cuadrante # 2	Cuadrante # 1
El conjunto de las burocracias del Estado mexicano, el sistema público de protección de los DH: organismos públicos autónomos; direcciones de DH de diversas secretarías de Estado y la PGR; comités de DH de las Cámaras de Senadores y de Diputados + sistema ONU de DH: Consejo, comités de las convenciones y relatores + sistema interamericano de DH: Comisión, Corte e Instituto, y relatores especiales.	Las mayores empresas transnacionales que intervienen en México: agencias financieras, bancos internacionales, organismos financieros internacionales (FMI, BM, BID, OMC), organismos del sistema ONU especializados en economía, comercio, medio ambiente y otros. Las mayores empresas petroleras y gaseras, de telecomunicaciones, de electricidad, de minería, farmacéuticas, agroalimentarias y de biodiversidad.

<p>Cuadrante # 4</p> <p>Agentes sociales con relativo grado de dispersión, en proceso de organización y vinculación a agentes organizados, generalmente víctimas o familiares de víctimas de violaciones a los DH.</p>	<p>Cuadrante # 3</p> <p>Conjunto de redes, nacionales e internacionales, organizaciones, colectivos, comités y grupos con alto nivel de organización y capacitación para la defensa de los DH, desarrollan litigios estratégicos, tienen presencia a nivel nacional e internacional y cuentan con diversos recursos materiales y simbólicos.</p>
---	---

El conjunto del cuadro representa al campo de las/los defensores. La línea horizontal separa a los agentes dominantes de los agentes dominados, de tal manera que arriba colocamos a los agentes económicos de las grandes empresas transnacionales y a los agentes gubernamentales de los diversos estados, en particular, al Estado mexicano. Tanto arriba como abajo, hay oposiciones en el bloque y eso queda señalado por la línea vertical. Arriba, la principal oposición se da entre el conjunto de empresas, nacionales y transnacionales, y las diversas burocracias que conforman al Estado; abajo, la principal oposición se da entre agentes con tradición e historia organizativa y con recursos financieros, además del prestigio y reconocimiento, y agentes que surgen casi de manera espontánea por efecto de la violencia, la represión del Estado, y comienzan su organización para avanzar en la defensa integral de sus derechos. En su momento analizaremos las oposiciones al interior de cada uno de los cuatro cuadrantes principales.

Cada uno de los cuatro cuadrantes principales tiene su propia complejidad y una estructura de posiciones particular, como veremos. Esta estructura de posiciones determina el tipo de estrategias que desarrollan para lograr el monopolio de la visión legítima de los DH y su imposición a través de leyes y reglamentos, aun de reformas constitucionales. De la misma manera, en el bloque emergente podemos observar esta diferencia de estrategias para la defensa y protección de los DH, o porque todo un movimiento pone el énfasis en los DH de manera explícita y reivindica, además, una ortodoxa interpretación del derecho internacional de los DH, o porque el énfasis lo colocan otras organizaciones en la lucha contra la represión gubernamental

e incorporan una interpretación pluricultural de los DH, incluso sin hacer mención explícita de derechos humanos, además de otras diferencias de tipo político e ideológico. De esta manera podemos observar un conjunto de luchas que, en su momento, analizaremos con más detalle:

Derecho a defender derechos.

Defensa de las tierras y territorios de los pueblos indígenas.

Guerra contra el narcotráfico como encubridora de una nueva guerra sucia contra defensores de los DH y otros luchadores sociales.

Criminalización de la protesta hasta la desaparición forzada y/o ejecución extrajudicial.

Condiciones materiales en que defensores/as desarrollan su trabajo (voluntarios/as vs profesionales, rotación de personal).

Luchas por financiamientos.

Lucha por la participación en los *informes sombra* ante los mecanismos internacionales de DH.

Oposiciones teórico-ideológicas; visión evolucionista de los DH vs integralidad, o la visión pluricultural de los DH, entre otras.

Oposiciones político-ideológicas: La Otra Campaña —defender los DH o luchar contra la represión.

Participación relevante en las redes internacionales defensoras de los DH.

Lucha por el reconocimiento de los organismos internacionales, *estatus consultivo* ante organismos de la ONU o de la OEA.

Quién lleva más casos a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y/o a la Corte Penal Internacional (CPI).

El análisis de la estructura de posiciones supone destacar los siguientes puntos:

1. Jerarquía de los principales conflictos, oposiciones, antagonismos que podemos seguir según las cuatro grandes hipótesis que planteamos, incluso para jerarquizar estas mismas hipótesis.

1.1 Tratados comerciales ↔ tribunales y mecanismos del derecho internacional de los DH.

1.2 Estado-centrismo ↔ autonomías culturales garantistas y protectoras de los DH.

1.3 Terrorismo de Estado ↔ Estado garantista y protector.

1.4 Ausencia de cultura de los DH ↔ mayor conocimiento de los DH.

No establecemos una jerarquía entre las hipótesis que orientan nuestra investigación; más bien tratamos de establecer como la oposición fundamental en el campo de los defensores, al modelo de acumulación capitalista, bien o mal llamada “neoliberal”. Lo que habría que desagregar son aquellas violaciones sistémicas y estructurales de los DH, que afectan de manera indirecta —y a veces de manera directísima— diversos derechos como el derecho al trabajo y a un salario digno —con tratados comerciales—, o el derecho a la libertad de expresión y a la información oligárquica —a través de monopolios en los medios de comunicación, con toda su problemática inter— y los intentos de grandes corporaciones por controlar la Internet —y todo lo que se refiere a la mercantilización de los DESC, en particular, los avances en educación y salud. Las “contradicciones secundarias” tienen que ver, por ejemplo, en las oposiciones que se dan entre el sistema interamericano y el de la oacnudh “contra” el Estado mexicano. Ahí ubicaríamos todas sus “recomendaciones” y “sentencias” de la CIDH. Otra serie de oposiciones internas entre instituciones del Estado mexicano las ubicamos al interior de lo que llamamos el “sistema público de protección”, entre la CNDH y los tres poderes a nivel federal y la correspondiente a las CEDH y los gobiernos estatales; las que se pudieran localizar entre las comisiones legislativas de DH —tanto las federales como las estatales— y diversas instancias del poder Ejecutivo e, incluso, del poder Judicial. Un ejemplo de esta última oposición se da en torno al debate legislativo sobre la propuesta de reformas a la Ley de Seguridad Nacional, aprobada por el Senado de la república, pero detenida en la Cámara de Diputados; el debate no es menor, porque lo que se pone en juego es la legalización del terrorismo de Estado. El conjunto de oposiciones —o contradicciones secundarias— nos da la pista acerca de la frecuencia con la que muchos defensores/as pierden de vista la oposición fundamental, y de ahí se deriva una oposición secundaria entre aquellos que sí explicitan el carácter antisistémico de la lucha por los DH y los que no, y sólo apuestan por reivindicar el caso que están defendiendo. El conjunto de diferencias, divergencias o simples variaciones entre las ONG defensoras, nos lleva a establecer las clasificaciones que son

producto de la estructura patrimonial de cada una, de la estructura de posiciones en el campo y de la estructura de las tomas de posición. Aquí estaría la pista para establecer las estrategias de fortalecimiento del movimiento de DH, aun cuando no sea una tarea sencilla lograr que el conjunto sea un movimiento antisistémico.

2. La mayor o menor recurrencia de los conflictos sociales en una coyuntura determinada.

2.1 El desarrollo de algunas luchas sociales tienen sus flujos y reflujos, momentos climáticos y períodos más o menos largos de retraimiento.

3. Sobre lo que venimos llamando “casos emblemáticos”, qué los hace tales y qué relación establecemos de cada uno de ellos —previa selección según criterios que definamos— con las hipótesis que orientan la investigación. Una posibilidad es agruparlos, según las hipótesis anteriores, siguiendo su numeración, por ejemplo:

3.1 El caso del sindicato minero, por un lado; por el otro, la resistencia de pueblos y comunidades a la explotación minera en sus tierras y territorios. Todos los referentes a la “economía verde” vs “economía solidaria”, que incluye transgénicos, servicios ambientales, cambio climático, recampesinización, etc. Otro conjunto tiene que ver con la defensa del empleo estable y los contratos colectivos de trabajo vs precariedad en el empleo y reforma laboral que lo promueve.

3.2 Hechos relevantes como las sesiones del Comité de la Convención contra todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) (julio 2012) o el actual análisis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) de los límites del fuero militar (agosto 2012), cómo los ubicamos en el conjunto, tanto en la estructura de posiciones en el campo como ya en el análisis de los hábitos, las prácticas y los discursos que los agentes ponen en juego. ¿Cómo ubicar las diferentes reformas legales (entre 2000 y 2012) que dan mayores facultades a la CNDH y comisiones estatales, incluyendo la más reciente reforma constitucional en materia de DH? De la misma manera, cómo ubicar las cuatro sentencias de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en contra del Estado mexicano. Sólo en este apartado habría que establecer los comparativos en el tiempo y ante diversos comités de las convenciones,

en particular: Comité de la Convención contra todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), Comité de la Convención contra la tortura (CAT), Comité del Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) y además del Examen Periódico Universal (EPU) y contrastar las argumentaciones de los expertos con los argumentos de los representantes del Estado mexicano y los informes sombra de las ONG que han participado.

3.3 Aquí conviene rescatar los casos de las grandes masacres, de Acteal en adelante, sin dejar de lado episodios emblemáticos de la *guerra sucia* de los años setenta y ochenta hasta llegar a los casos Oaxaca, Atenco, los paramilitares en Chiapas, Oaxaca, Guerrero y Michoacán y el análisis desenmascaramiento de la nueva guerra sucia contra defensores y periodistas encubierta en la guerra contra el narcotráfico.

3.4 En torno a la ausencia de cultura de los DH, cabe retomar el conjunto de estrategias de difusión, comunicación, información y educación – capacitación desarrolladas tanto por las ONG como por el sistema público de protección.

4. En torno al punto anterior, cabría establecer algún tipo de jerarquía, al igual que en el primer punto, porque estamos poniendo en tela de juicio los diversos caminos o estrategias que las/los defensores ponen en juego para garantizar el pleno ejercicio de los DH, así como confirmar aquellas estrategias que van dando resultados positivos, en el conjunto de las cuatro hipótesis que orientan la investigación.

3. Análisis de los habitus de los agentes: qué dicen/qué hacen. En la propuesta teórico–metodológica de Pierre Bourdieu, el tercer paso de la lógica de los campos es el análisis de los habitus de los agentes que se encuentran comprometidos en el campo. Hay una relación de “complicidad ontológica” entre los habitus y el campo; es decir, el campo surge porque hubo agentes dotados de un sentido del juego, de un habitus, que permite apreciar, en torno al discurso de los DH, un capital específico que resulta funcional para la dominación simbólica y los intereses imperiales o, por el contrario, es una manera de frenar el ejercicio de poder y a través de la reivindicación de todos los derechos, más unos que otros, dependiendo de la correlación de fuerzas, en un momento dado del país, hacer realidad otro mundo

posible. Entre uno y otro extremo, hay diversidad de circunstancias en las que se desarrollan las estrategias y diversas actividades de las/los defensores. En esta parte analizaremos, por ejemplo, qué dicen y qué discurso producen los grandes mecanismos de producción, circulación y difusión de los discursos de DH internacionales; no sólo ubicaremos a los más importantes centros de investigación sino a universidades e institutos que forman agentes en una perspectiva de DH; ahí trataremos de identificar las astucias de la razón imperialista al interior de algunos discursos en torno a los DH. Un ejemplo que pudiera ser casi emblemático, es la “Carta de la Tierra”, o el documento básico para la Cumbre de Río+20. No debiera extrañar que un documento emanado de un organismo del sistema ONU proponga una refuncionalización del sistema capitalista y mantenga el esquema depredador de la tierra, con el argumento —totalmente ideológico— de una “economía verde”. Por el contrario, diversos movimientos sociales en México, Latinoamérica y el mundo entero han formulado diversas propuestas en torno a una economía sustentable y a favor de los Derechos de la Tierra.

El análisis de los habitus, por tanto, se centra principalmente en el análisis de algunos discursos, pero también de algunas prácticas de los agentes que participan de manera relevante en el campo de las/los defensores. Para este análisis, la investigación documental ofrece material de primerísima mano para ubicar los discursos, tanto de los defensores como de los organismos gubernamentales que constituyen el sistema público de defensa, y también de los mecanismos de los sistemas interamericano y de la ONU para los DH. Una documentación particularmente valiosa será una selección del conjunto de recomendaciones de los organismos internacionales al Estado mexicano, cuáles han sido sus respuestas y qué papel han jugado los informes sombra de las ONG. Hay al menos cuatro situaciones emblemáticas en las que se pueden describir los papeles de estos tres agentes. Los informes periódicos de México ante los comités especiales contra la tortura, contra la discriminación hacia la mujer y por los derechos económicos, sociales y culturales. Ahí podemos encontrar la argumentación de los expertos de la ONU, la respuesta del Estado mexicano y la palabra de las ONG. Otro aspecto del análisis de los habitus de los agentes que participan en el campo de los defensores se orien-

ta a distinguir los diferentes tipos de prácticas que desarrollan y en torno a qué tipo de luchas; por ejemplo, entre las luchas de carácter estructural (en torno a la hipótesis del estado-centrismo, tratados comerciales, ausencia de cultura de legalidad, habitus de jueces, que no registra el derecho internacional de los DH), cultural (disputa por la visión legítima del derecho internacional de los DH) y que enfrenta a la corriente más conservadora de los llamados “halcones” que influyen en el Congreso y el Departamento de Estado de EE.UU.; luchas de supervivencia (mecanismos de seguridad, protección de defensores, derecho al territorio). Un ejemplo de esta diferenciación de las prácticas en el campo de las/los defensores, está en lo que algunos consideran una conquista: la Ley de Protección a Personas Defensoras y Periodistas. Que haya sido aprobada por el Legislativo en una fecha, y que apenas haya sido promulgada por el Ejecutivo el pasado 22 de junio, dice mucho sobre la diferente comprensión del tamaño del problema al que la ley trata de dar respuesta y de las diferencias entre legisladores y el titular del Ejecutivo federal, entre otras muchas diferencias como las observaciones de ONG por insuficiencias en el mecanismo de protección de defensores, o la postura de la OACNUDH-México, que empuja para incorporar estándares de protección a nivel internacional. Un análisis de mayor hondura, que nos permitirá una cierta reconstrucción del “habitus del defensor/a”, es el aborde a varios casos emblemáticos que se han registrado en torno a diversos derechos en particular, pero que dada la indivisibilidad e integralidad de los DH, la violación de un derecho implica la violación de muchos otros derechos. De esta manera, abordaremos muy sintéticamente algunos de los siguientes casos:

Derecho al empleo: SME, Sindicato de maestros, Mexicana de Aviación, informalidad vs precarización ligada al TLC (INEGI, Centro Análisis Multidisciplinario de la Facultad de economía, UNAM): derecho más violado y de manera más masiva; uno más podría ser el sistema de jubilación y pensión;

Derechos humanos laborales: Pasta de Conchos, Cananea, y el enfrentamiento entre el Grupo Minera México y el sindicato minero.

Derechos de los pueblos indígenas: vs empresas mineras. Minera San Xavier, Chicomuselo (Mariano Abarca), Bernardo Vásquez,

Wirikuta, Chihuahua; biodiversidad, bienes comunes, saberes tradicionales vs privatización, servicios ambientales, biotecnología y economía sustentable y en contra de la economía verde.

Derecho a la educación: maestros, Acuerdo por la Calidad de la Educación (ACE), Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), Ayotzinapa y normales rurales, informes y debate en torno al examen universal.

Derecho a la vida: ejecuciones extrajudiciales: Nepomuceno Moreno, familia Reyes Salazar, Maricela Escobedo, feminicidios; guerra contra el narco, que encubre la guerra sucia vs activistas y defensores.

Derecho a la información y libertad de expresión: lucha vs Ley SOPA, propiedad intelectual y brecha digital, a favor de la democratización de la sociedad del conocimiento; creciente número de asesinato de periodistas.

Megaproyectos: minería (Wirikuta, Oaxaca, Chiapas), represas (Parota, Zapotillo, Picachos), basurero Zimapán-Metalcad. En Venezuela o Ecuador.

Ambiental: caso ecologistas de Guerrero.

Represión: caso Oaxaca (y Atenco).

Una conclusión de todo este recorrido se da en las cinco sentencias de la CIDH en contra del Estado mexicano, con especial énfasis en la revisión y ajuste del fuero militar a los estándares internacionales:

Caso González y otras (“Campo Algodonero”) vs México. Sentencia de 16.11.09.

Caso Radilla Pacheco vs México. Sentencia 23,11.09.

Caso Fernández Ortega y otros vs México. Sentencia 30.08.10.

Caso Rosendo Cantú y otra vs México. Sentencia de 31,08.10.

Caso Cabrera García y Montiel Flores vs México. Sentencia 26,11.10.

En el campo de las/los defensores encontramos otro tipo de prácticas y de luchas, que se dan al interior del movimiento de los DH. Estas batallas se dan en torno a la definición del carácter de la lucha. Diversas organizaciones adherentes de La Otra Campaña plantean luchar con-

tra la represión y la denuncia permanente del capitalismo como causa y origen de las violaciones. Consideran que no es suficiente luchar por los DH sin más, sino que hay que denunciar el sistema capitalista. Se trata de luchas antisistémicas vs luchas funcionales al capitalismo.

El estado del arte sobre la situación de las/los defensores de los DH en México. Esta parte de la investigación es clave. Se trata de establecer lo que otros/as han dicho en torno a la situación de las/los defensores de los DH, no sólo en México sino en todo el continente americano, como expresa alguno de los informes del sistema interamericano y del sistema de Naciones Unidas. Un balance necesario para analizar desde dónde y bajo qué condiciones sociales producen sus informes. La comparación entre una visión nacional —según las diferentes características de las organizaciones que los elaboran— y una visión de una ONG internacional —cómo nos ven desde fuera del país— y una tercera visión, cómo analizan la situación de las/los defensores los organismos de ambos sistemas. La idea es establecer los puntos convergentes, la fuerza de sus argumentaciones y los mayores énfasis en sus datos e interpretaciones. Pero también ayuda a establecer sus diferencias y a qué obedecen. Este balance del estado del arte nos permitirá establecer aquellos aspectos que en esta investigación queremos subrayar, agregar y, sobre todo, enfatizar, siguiendo la orientación que nos marcan las hipótesis y las preguntas de investigación ●



POSGRADOS



ITESO

Universidad Jesuita de Guadalajara



#REVOLUCIONA

ITESO Libres para transformar

Alberto Herrera
Defiende el respeto a los derechos humanos.

Asiste a **EXPO POSGRADOS ITESO**

Miércoles 13 de marzo / 18:00 horas
Auditorio Pedro Arrupe, SJ

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara
Tels. 01 (33) 3669 3569 | 01 800 364 2900
posgrados@iteso.mx
posgrados.iteso.mx / iteso.mx



AUSJAL

 /ITESOPosgrados
 @ITESO

NUESTROS REPRESENTANTES

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

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

Ciudad Obregón, Son.
Raúl Cervantes
Col. del Valle
(644) 414-1486

Estado de México
Ma. Teresa y Manuel Prado
Tel. (55) 5251-07-28
Jmp_mac@hotmail.com

Guadalajara, Jal.
Carmen Alvarez. 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
(273) 734-0219

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

León, Gto.
Federico Zermeño
(477) 712-1827 fax 715-4262
fzp@acerocontrol.com

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

Mérida, Yuc.
Samuel Herrera Ruiz
sammylove15@yahoo.com.mx/

Mexicali, B.C.
Guillermo Valencia Palomeque
Calle Pipila 417
Col. Independencia Magisterial.
C. P. 2129 Mexicali, B. C.
memoval@hotmail.com

México, D.F.
José Luis Bermeo
Universidad Iberoamericana
Tel. (55)5292-0883
luis.bermeo@uia.mx

Monterrey, N.L.
Francisco Ibáñez
(81) 8388-2096 / 8388-2217

José de Jesús Rodríguez
Col. Las Torres
(81) 8357-3575

Morelia, Mich.
David Angeles Garnica
(443) 324-3084
dv_v1@hotmail.com

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

Víctor Mendoza
Rinconada de la Fortuna 2
San Pedro Cholula
victor.mendoza@iberopuebla.edu.mx

Puerto Vallarta, Jal.
Ignacio Francisco Cuéllar C.
(322) 224-6575

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

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

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

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

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

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

Tijuana, B.C.
Mónica Patricia Morales Vázquez
Av. Centro Universitario 2501
Playas de Tijuana
mnk@tij.uia.mx

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

Extranjero

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

CHILE
Sgo. de Chile, Chile
Carolina Tocornal Zegers
Las Condes Sgo. de Chile
carotoco@mi.cl

EVENTOS ORGANIZADOS POR *XIPE TOTOK*

I

Conferencias *Filosofía en el Fondo*,
Tercer miércoles de cada mes.

Febrero a Diciembre 2012: *Diálogo Multicultural*.

Febrero a Diciembre 2013:
Kierkegaard, 200 años de su nacimiento

II

Talleres Kierkegaard estilo retiro, siete días y siete noches, en 2013

Informes: juanitar@iteso.mx
jmanzano2002@yahoo.com.mx

PAQUETES DE REVISTAS

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

Ciclo	Comprende los Nos.	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 paquete completo: ¡20 pesos!

En Iteso, oficinas de *Xipe Totok*, 8 a 14 hr., Lunes a Viernes.

En el CAFI, Madero 836, Lunes a Viernes 9 a 17 hrs.

A nuestros colaboradores de Xipe Totok:

Se les pide rigor filosófico, sea en el manejo conceptual sea en la reflexión sobre experiencias. Se recomienda que las citas aparezcan al pie de página. Indicar la Bibliografía consultada. Se les pide también poner al principio el resumen en español, alrededor de 150 palabras. Nosotros nos encargamos de traducirlo a un abstract en inglés. Por favor, enviar su artículo a uno de nuestros correos electrónicos:

jmanzano2002@yahoo.com.mx
juanitar@iteso.mx



Comparte vida

Paquetes de cinco números diferentes por \$150.00:

- 1: La fe
- 2: La sociedad
- 3: La vida: limitaciones y posibilidades
- 4: Lo cotidiano de la vida
- 5: Manejo de situaciones humanas
- 6: Acompañamiento
- 7: Parejas y género

Organiza tu propio paquete

Información y pedidos: admoncie@gmail.com

Acequias

55

REVISTA DE INVESTIGACIÓN ACADÉMICA Y CULTURAL



Cine en La Laguna

Del exhibicionismo apabullante a los cines de barrio

Árida castelera: la absurda distribución cinematográfica en La Laguna

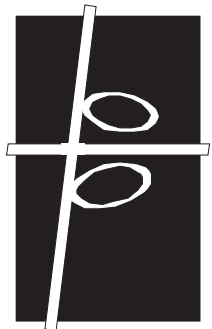
Breviario histórico de las salas de cine en la Comarca Lagunera

Recomendación de alguna que otra película que Dios es experto en cine

La espasa

IBERO TORREÓN

BUENA PRENSA



En la ciudad de Guadalajara pone a su servicio la

Librería
San Ignacio

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

DIDAC

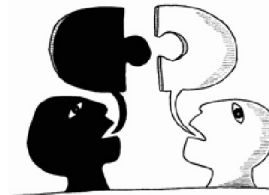


LA VERDAD NOS HAZA LIBRES
**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**
CIUDAD DE MÉXICO

Dirección de Servicios para la Formación Integral

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

Instituto de Filosofía



Revista **PIEZAS** en diálogo
y ciencias humanas

Suscripción Anual \$140.00*

Suscripción Bianaual \$280.00*

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

revista.piezas@if.edu.mx

www.if.edu.mx

*Incluye envío



Próximos Temas

Ciclo *Responsabilidad de quienes tienen conocimiento*. 3ª parte.
Continúan las carpetas del Departamento de Filosofía, del
CEFyT, y Derechos humanos y/o indigenismo

PRECIOS 2013

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

Obtención directa y suscripciones:

Toda correspondencia **INCLUSO GIROS POSTALES a:**
Jorge Manzano, a nuestra dirección (y ya no al Apartado anterior)

Revista *Xipe Totek*
Filosofía y Humanidades, ITESO
Periférico Sur 8585
45090 Tlaquepaque
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 Jorge Manzano
Guadalajara, Santander 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 de ITESO
Horario: lunes a viernes 9:00 a 2:00 pm.