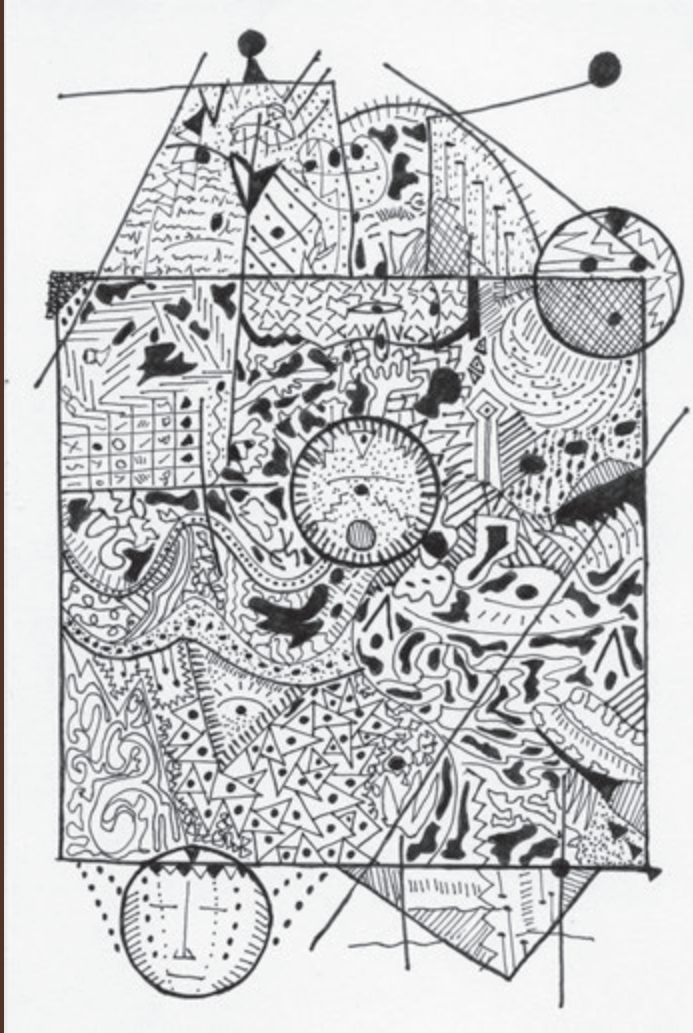


Xipe tottek

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO
VOL. XXV-1 / No. 97 / 31 DE MARZO DE 2016 / 60 PESOS



HERMENÉUTICA,
ÉTICA Y ESTÉTICA

DIRECTORIO GENERAL

Dr. José Morales Orozco SJ, Rector
Mtro. Guillermo Martínez Conte, Presidente de ITESO AC
Mtra. Gisel Hernández Chávez, Directora General Académica
Dr. Arturo Reynoso Bolaños SJ, Jefe del Departamento de Filosofía y Humanidades y Director interino de la revista
Mtro. Sergio Padilla Moreno, administración
Dr. Jorge Manzano Vargas SJ (+), Director fundador de la revista
Lic. Juana Ramírez Vázquez, asistente particular del Director

CONSEJO ASESOR

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

CONSEJO EDITORIAL

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

COORDINACIÓN DE LA REVISTA: Carlos Sánchez Romero

DISEÑO ORIGINAL: Danilo Design

DISEÑO DE PORTADA: Alejandro Figueroa

ILUSTRACIÓN: Alberto Carrasco

DIAGRAMACIÓN: Beatriz Díaz Corona

CUIDADO DE LA EDICIÓN: Oficina de Publicaciones del ITESO

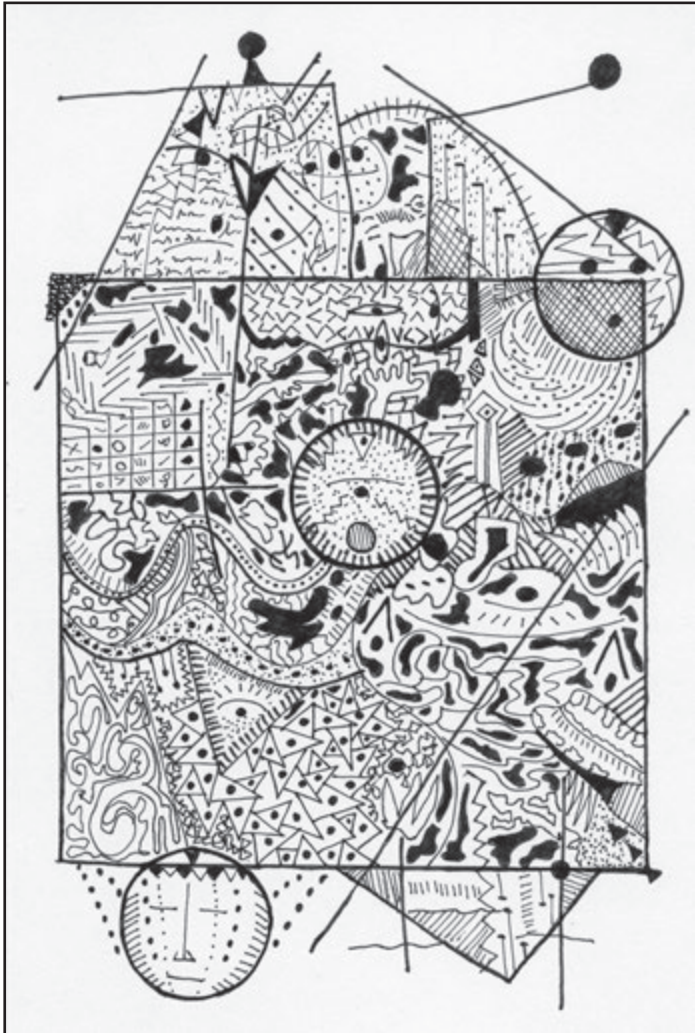
ABSTRACTS DE LOS ARTÍCULOS: William Quinn

CONTROL SISTEMAS: Federico Portas Lagar

Xipe tottek Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 25, No. 97, Enero-Marzo 2016, es una publicación trimestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morán 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 fax + 52 (33) 3134 2975 www.xipetotekiteso.mx. Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso Bolaños SJ. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031. Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PP14-0009. Impresa por Pandora Impresores, S.A. de C.V., Caña 3657, Guadalajara, Jalisco, México, C.P. 44470. Este número se terminó de imprimir el 31 de marzo de 2016 con un tiraje de 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO).

Xipe totok

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO
VOL. XXV-1 / No. 97 / 31 DE MARZO DE 2016 / 60 PESOS



HERMENÉUTICA,
ÉTICA Y ESTÉTICA



Xipe tottek

Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO (antes ILFC),
Tlaquepaque, Jal. / Vol. XXV / No. 1 / No. de Publicación 97 / 31 de marzo de 2016

- PRESENTACIÓN 4

- IN MEMORIAM JORGE MANZANO
PRIMERA MIRADA Y CRÍTICA DE LA IDEA DE LA NADA EN BERGSON.
CAPÍTULO II: LA DURACIÓN INTERIOR /
Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (+) 6

- ÉTICA Y ESTÉTICA
HUME Y FOUCAULT SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE ÉTICA Y ESTÉTICA /
Dr. Demetrio Zavala Scherer 22

- KIERKEGAARD
EL VALOR DEL EXISTENCIALISMO DE KIERKEGAARD PARA LA
HERMENÉUTICA CRISTIANA: UNA PERSPECTIVA ECUMÉNICA /
Dr. Michal Valčo y Dra. Katarína Valčová 47

- DERECHOS HUMANOS
MÉXICO, ¿UN ESTADO FEMINICIDA? /
Dr. David Velasco Yáñez, SJ (Coordinador) 69

Presentación

En este número de la revista *Xipe totek* presentamos el segundo capítulo de la investigación que Jorge Manzano realizó como tesis doctoral a propósito de la crítica de la idea de la nada en Bergson. Con base en un ejercicio hermenéutico, Manzano retoma la noción de la duración interior (*durée*) desde una mirada comprensiva de la realidad. La duración, ese devenir de nuestra propia realidad, representa no lo que somos, sino lo que estamos siendo constantemente, sin ruptura del pasado y en apertura al futuro, devenir en un tiempo que, más que privación (entendida como fracaso de la eternidad) es creación en duración.



Con base en la noción de Ilustración, Demetrio Zavala nos presenta un análisis en el que establece ciertos vínculos interpretativos entre David Hume y Michel Foucault en relación con la moral, cuya reflexión, nos dice el autor, constituye para ambos filósofos “un ejercicio de libertad”, ya que “nos libera de nuestras propias determinaciones, pero también nos libera de la tiranía del concepto” y de aquellas reglas que impiden “asombrarnos de la diversidad del mundo”. ¿Cómo sería el mundo sin las verdades que cargamos? Así, “más que por una mera estetización de lo moral”, nos dice Zavala, tanto Hume como Foucault estarían por un “reconocimiento de la moralidad de lo estético”.

En continuidad con la reflexión ética, pero desde un enfoque kierkegaardiano, Michal Valčo y Katarína Valčová nos presentan la dimensión individual y existencial en el afán del filósofo danés por recuperar lo

que él consideraba el auténtico y original cristianismo. No obstante, señalan los autores, las “doctrinas cristianas son más que creencias privadas derivadas de nuestro afecto personal por el cristianismo”, son resultado de una reflexión teológica comunitaria y eclesiológica.

Como en nuestros últimos números, cierra esta edición un escrito coordinado por David Velasco en torno a la defensa de los derechos humanos, y en el que se evalúa el cumplimiento de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, así como los distintos intereses y problemas que surgen en este tipo de organismos y sesiones en las que está representado el Estado mexicano.

Nuevamente, gracias a todos nuestros lectores.

Primera mirada y crítica de la idea de la nada en Bergson.

Capítulo II: La duración interior

DR. JORGE MANZANO VARGAS, SJ (+)

Abstract. Manzano, Jorge. *First look and criticism of the idea of Nothingness in Bergson. Chapter II: Interior Duration.* In his philosophizing Bergson maintains the comprehensive look as a condition of faithfulness to the reality that is apprehended by intuition. In this way, the understanding of inner duration —which Jorge Manzano addresses in the second chapter of his thesis— calls for seeing it in its unity as a qualitative multiplicity of interpenetrated and organized states of consciousness; this effort up against resistance generated by our obstinacy in measuring time and movement by assimilating them into space, which implies immobilizing them and introducing gaps into their reality, i.e., it implies losing the reality of duration. This loss is the source of all our difficulties when it comes to grasping the reality of the self in its unity, its life and its radical freedom.



Resumen. Manzano, Jorge. *Primera mirada y crítica de la idea de la nada en Bergson. Capítulo II. La duración interior.* En su filosofar, Bergson mantiene la mirada comprensiva como condición de fidelidad a la realidad que se entrega en la intuición. Así, el entendimiento de la duración interior —de la que Jorge Manzano trata en el segundo capítulo de su tesis— exige tomarla en su unidad como multiplicidad cualitativa de estados de conciencia interpenetrados y organizados; este esfuerzo enfrenta la resistencia generada por nuestro empecinamiento en medir tiempo y movimiento asimilándolos al espacio, lo que entraña inmovilizarlos e introducir vacíos en su realidad, es decir, entraña perder la realidad de la duración. Esa pérdida es fuente de todas nuestras dificultades al tratar de alcanzar la realidad del yo en su unidad, en su vida misma y en su radical libertad.

I. LA MULTIPLICIDAD CUALITATIVA

La multiplicidad cualitativa es el primer descubrimiento de Bergson, ya en el *Essai*, y su mayor originalidad radica en la duración interior. Como dato inmediato descubre una multiplicidad de estados de conciencia, pero no una multiplicidad cuantitativa, sino cualitativa.¹ No se trata de un yo integrado por “estados” bien definidos y netamente distintos, sino de una multiplicidad indistinta de cualidades —o actos— heterogéneas y mutuamente penetradas. Hay sucesión, pero la sucesión implica fusión y organización, de modo que en cualquier acto, por insignificante que sea, están de alguna manera o influyen de alguna manera los otros actos; es más, el alma entera.² Y en realidad no se puede decir con exactitud dónde comienza uno, dónde acaba el otro.³

Desde luego podemos nosotros individualizar los estados de conciencia, poner entre ellos divisiones netas, pero esto ya es algo artificial, ésta es una simplificación que hacemos nosotros. Si nos atenemos a considerar la sucesión de los hechos de conciencia en su natural movimiento, lo que descubrimos es una continuidad fluida, un flujo continuo.⁴ Viendo las cosas por otro lado: los momentos de nuestra duración psicológica no son exteriores unos a otros.⁵

Afirma Bergson que no estamos habituados a pensar esta duración, sino sólo su medida.⁶ Pero que cuando medimos el tiempo, lo que tenemos en cuenta es la distancia matemática entre dos puntos, entre las dos extremidades puntuales de un intervalo; esto es, que consideramos en

1. Henri Bergson. “Essai sur les données immédiates de la conscience” en *Oeuvres complètes* (en adelante OC). Presses Universitaires de France: Paris, 1963, 2ème édition, pp. 3-157, pp. 51-58, 59, 84, 147. Ver también “L'évolution créatrice” en OC, pp. 487-809, p. 495.
2. Henri Bergson, “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, p. 556; “Introduction à la métaphysique” en OC, pp. 1392-1432, p. 1402.
3. Henri Bergson, “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, p. 649.
4. Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, *op. cit.*, p. 1397.
5. Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, *op. cit.*, p. 147.
6. *Ibidem*, p.71; Henri Bergson. “Introduction à La pensée et le mouvant” en OC, pp.1253-1270, pp. 1254-1255.

realidad los *altos* virtuales del tiempo, y que dejamos de lado el flujo mismo del tiempo. En otras palabras, que asimilamos el tiempo al espacio, y renunciamos así a su movilidad y simplicidad misma. Y sostiene que lo mismo hacemos con el movimiento.⁷ Como lo que nos interesa es medirlo, nos fijamos en la trayectoria más que en el movimiento mismo; pero esta trasposición supone considerar al movimiento como si fuera espacio y atribuirle también la misma divisibilidad del espacio.

Entonces ya podemos medirlo; pero al medirlo, de nuevo atendemos a sus *altos* posibles. Y no nos damos cuenta de que es posible medir una cosa espacial, pero no un acto que en sí mismo es algo simple. Indudablemente estas medidas son útiles y necesarias para los fines prácticos, pero no queramos especular sobre la realidad misma del movimiento a base de sus *altos virtuales*.

De modo que Bergson, con una mirada comprensiva de nuestra duración interna y del movimiento, entra en contacto con una realidad llena y en movimiento, como dato inmediato; y quiere seguir viéndola llena, so pena no sólo de quedarnos con una porción de la realidad, sino con algo que ya no es la realidad misma, o al menos lo que es más importante de la realidad, que es su duración y su movimiento. Quien no considere, quien no quiera considerar sino los actos virtuales, los momentos instantáneos, los puntos de una trayectoria, elimina la realidad e introduce por ese mismo hecho unos vacíos, unas nada parciales, que no eran inmediatamente dados; se comprende entonces de dónde provengan tantas dificultades al querer pasar más adelante con nuestros puntos y momentos para explicar la duración y el movimiento.

Bergson tenía en esta época un buen ejemplo muy al alcance de la mano: el asociacionismo, que se valía del análisis psicológico para decir

7. Henri Bergson, "Essai sur les données immédiates de la conscience", *op. cit.*, p. 73; "Introduction à La pensée et le mouvant", *op. cit.*, p. 1257.

que, puesto que no se descubrían sino estados de conciencia, el yo no era sino eso. Su error, según Bergson,⁸ fue tomar simples instantáneas del yo; instantáneas puntuales, y lo que es peor, inmóviles, que serán los hechos de conciencia, y con ellas querer después reconstruir la unidad del yo; sin ver que al no considerar sino esas instantáneas, se había eliminado ya lo más importante, que era el tiempo verdadero, y con él, el movimiento. Se habían introducido huecos entre un estado y otro para distinguirlos netamente, se había cortado toda comunicación entre ellos; pero originariamente no había huecos, sino que todo era fluido. Los asociacionistas tratarán de explicar la unidad del yo; y entonces querrán rellenar esos huecos multiplicando al infinito el número de los estados de conciencia, pero en vano: lograrán hacer menos grandes los huecos, pero en compensación los harán más numerosos.

Podría creerse que aquí Bergson iría a admitir una forma. Pero no. Implacable, rechaza también la teoría que quiere explicar la unidad del yo con una forma en la que se sucedieran los estados. Es uno de los momentos tan bergsonianos de rechazar una alternativa propuesta, haciendo ver que los dos adversarios cometen el mismo error común y que, por eso, se plantea una falsa disyuntiva. Aquí el error común es que unos y otros desconocen la verdadera duración; unos y otros no ven sino estados distintos, separados, sin la fluida continuidad que los une. Ambos ponen multiplicidad distinta de estados. Es verdad que los segundos añaden una forma unificadora, pero esta forma no dura, sino que es algo en sí mismo igual, que no cambia, pues será lo que explique la permanencia del yo; los estados tampoco duraban; no hay nada que dure, no hay nada del movimiento original.⁹

8. Henri Bergson, "Essai sur les données immédiates de la conscience", *op. cit.*, p. 108; "Matière et mémoire" en OC, pp. 160-379, pp. 277-279; "Introduction à la métaphysique", *op. cit.*, p. 1407.

9. Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique", *op. cit.*, pp.1406-1407 ; "L'évolution créatrice", *op. cit.*, p. 497; "La perception du changement" en OC, pp.1365-1392, pp. 1383-1384.

II. EL PASADO PSICOLÓGICO

Entonces podremos comprender a Bergson cuando postula que el pasado se conserva. Y es que él ve, consecuentemente, un presente no puntual, no instantáneo, sino un presente lleno. No que sea siempre y del todo ilegítimo considerar un presente puntual; esto podrá ser útil y aun necesario, para determinados efectos, pero si queremos ver el yo en su vida misma, habrá que ver el presente espeso. Habíamos visto que en nuestra multiplicidad cualitativa de actos de conciencia, todos los actos se influían mutua e íntimamente, de modo que no se sabe dónde comienza uno ni dónde acaba otro; hay diversidad cualitativa, pero no están “numerados” ni se pueden contar, pues todos nuestros actos se prolongan insensiblemente unos en otros.¹⁰

Pero, el presente ¿se espesa de futuro o de pasado? Bergson responde que de ambos, pero que sobre todo del pasado.¹¹ Mi presente se asoma, está tendido sobre el futuro inmediato; en cada momento mi presente tiene la dirección del futuro inmediato. Pero ante todo del pasado; se comprende no sólo el pasado inmediato —Bergson muestra que toda percepción es ya memoria—,¹² sino todo el pasado. El estudio de la memoria, en *Matière et mémoire*, conduce a la conclusión de que no sólo se conserva el pasado inmediato, sino todo nuestro pasado.

Si no se admite esta presencia del pasado en el presente psicológico, habría que admitir que nacemos y morimos a cada instante.¹³ La operación que se queda sólo con puntos de presente y deja su fluidez, se queda con puntos sin consistencia psicológica; como si entre esos puntos hubiera introducido, para distinguirlos netamente, unos vacíos

10. Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, *op. cit.*, p. 80.

11. Henri Bergson, “Matière et mémoire”, *op. cit.*, pp. 279-280; “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, p. 497; “L'énergie spirituelle” en OC, pp. 81-977, pp. 818 y 858.

12. Henri Bergson, “Matière et mémoire”, *op. cit.*, p. 291; “L'énergie spirituelle”, *op. cit.*, p. 912.

13. Henri Bergson, “L'énergie spirituelle”, *op. cit.*, p. 818.

de realidad, unas nadas parciales. El presente matemático sí es puntual, pero el presente psicológico es espeso.

Como una bola de nieve¹⁴ que se va agrandando con la nieve que recoge en su carrera, así el pasado se va comiendo y asimilando el presente, y formando con él un todo individuo, indivisible, no obstante que se va añadiendo un presente siempre nuevo.¹⁵ Es cierto que no pensamos sino con una parte de nuestro pasado, pero actuamos con todo nuestro pasado, con todo nuestro carácter, que no es en realidad sino la condensación de toda nuestra historia.¹⁶ Y se explica también, gracias al presente siempre nuevo, que no podemos volver a vivir un mismo momento: nuestra duración es irreversible.¹⁷

III. EL DEVENIR

De modo que Bergson no admitirá que se defina el pasado diciendo que es lo que ya dejó de ser. Ni el presente afirmando que es lo que es.¹⁸ En efecto, el presente es lo que se va realizando, *lo que se va haciendo*, y no lo que es. La mirada comprensiva de Bergson descubre en el devenir la realidad misma.¹⁹ Aceptar esto es muy difícil porque estamos habituados a no considerar sino inmovilidades; nuestro lenguaje mismo prácticamente expresa sólo inmovilidades. De ahí que nos veamos en la incapacidad de ver en el devenir la realidad misma; es más, diremos que no hay devenir o, mejor todavía, que no debería haber devenir y, afinando más, que la realidad auténtica es inmovilidad, inmutabilidad, y que el devenir es una degradación de esa inmutabilidad. Tal fue el

14. Henri Bergson, "L'évolution créatrice", *op. cit.*, p. 495.

15. Henri Bergson, "Introduction à La pensée et le mouvant", *op. cit.*, p. 1312.

16. Henri Bergson, "L'évolution créatrice", *op. cit.*, p. 498.

17. *Idem*; Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique", *op. cit.*, p. 1397.

18. Henri Bergson, "Matière et mémoire", *op. cit.*, p. 290.

19. Henri Bergson, "L'évolution créatrice", *op. cit.*, p. 806; "Introduction à La pensée et le mouvant", *op. cit.*, p. 1258.

proceso, dice Bergson, de la filosofía griega;²⁰ por eso los griegos pusieron la realidad auténtica en las *ideas* inmutables.

Nuevamente encontramos aquí, en esta crítica que Bergson hace de la filosofía griega, cómo la crítica de la idea de la nada lo acompaña siempre. Los griegos, habiendo supuesto que la auténtica realidad eran las *ideas* inmutables, tenían que explicar el devenir, y lo hicieron con un vacío, con un cero metafísico, con una “impalpable nada” que deslizándose entre las *ideas* vino a originar el devenir universal, “la agitación sin fin, la eterna inquietud”.²¹ Bergson cita esta interesante frase de Platón, donde postula que no pudiendo Dios hacer eterno al mundo, le dio el tiempo, “imagen móvil de la eternidad”.²² Estas Ideas no “duran”, sino que son inmutables y eternas, sólo con ellas se podría explicar el devenir.

Bergson considera arbitraria esa explicación, pues en resumidas cuentas equivale a extraer del movimiento unas tomas inmóviles, como fotografías instantáneas, de un movimiento; en darles a ellas toda la realidad, y luego multiplicarlas por una nada metafísica para explicar el movimiento originariamente dado.

De modo que duración, multiplicidad indistinta, presente grávido de pasado, devenir, no son sino diferentes explicaciones de una sola y misma realidad. La multiplicidad indistinta nos indica una gran riqueza de colorido, de cualidad. La bola de nieve que hacen pasado, presente y, en cierta forma el futuro, indica la unidad de movimiento. El devenir indica el movimiento mismo que se va realizando. Esto es la duración.

20. Henri Bergson, “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, p. 760.

21. “... l'insaisissable rien qui, se glissant entre les idées, crée l'agitation sans fin et l'éternelle inquiétude...”, *Ibidem*, p. 762.

22. *Ibidem*, p. 763.

IV. METÁFORAS DE LA DURACIÓN

Bergson nos facilita la representación de esta duración por medio de tres imágenes.²³ La primera es la de un rollo que se desenrolla, o la de un hilo que se enrolla en forma de pelota. Esta imagen, dice Bergson, evocaría la unidad de movimiento, y el hecho de que nuestro pasado va englobando el presente. Es una imagen equivalente a la bola de nieve. La segunda imagen es un espectro de todos los matices, en el que se pasa insensiblemente de uno a otro. Esta imagen, suponiendo una conciencia que pudiera atravesar ese espectro dejándose penetrar por todos esos matices, evocaría la riqueza de los hechos de conciencia. La tercera imagen es un elástico infinitamente pequeño y concentrado en un punto matemático, que de pronto se distiende; pero advierte Bergson que nos olvidemos del espacio; que no veamos la trayectoria, sino que nos concentremos en la movilidad pura. Esta imagen evoca el *fieri*.²⁴ Pero Bergson no queda satisfecho con esas imágenes, pues si bien cada una de ellas evoca algo, deja también de evocar otras cosas. La primera imagen, dice, es demasiado espacial, tiene partes que se pueden superponer y olvida la compenetración. La segunda imagen supone ya dado todo el espectro, no evoca el *fieri*. La tercera evoca el *fieri*, pero olvida la riqueza de los datos. Bergson propone tres, y no una metáfora, para que nosotros mismos corrijamos una con otra y no demos a ninguna un puesto privilegiado que no merece.

En todo caso podemos notar que esas imágenes tienen algo en común: que no admiten huecos; son de tipo continuo; son llenas, espesas, pensando en términos de tiempo; porque las palabras “lleno” y “espeso” son del todo espaciales, y nos es muy difícil referirnos al tiempo con imágenes que no sean espaciales. Bergson no señaló expresamente que sus tres imágenes tuvieran esa plenitud en común, pero de hecho la

23. Henri Bergson. “Introduction à la métaphysique”, *op. cit.*, pp. 1397-1399.

24. Nota del editor: *fieri* es el gerundio del verbo *facio*, hacer, en latín. Se puede traducir como “irse haciendo”.

tienen, y no podía ser de otro modo, debido al contacto de tipo comprensivo que hemos señalado en Bergson.

Será menester resumir en una palabra lo dicho. Me parece que la duración fue siempre una noción difícil, pero muy clara en Bergson; sólo que algunos críticos la tacharon siempre de algo impreciso, argüían que con tantas imágenes no se sabía a ciencia cierta qué cosa era. Y aunque había sido siempre algo claro, Bergson quiso insistir en uno de sus más notables escritos:²⁵ la duración no es otra cosa que el *tiempo*. Pero el tiempo real, el tiempo que fluye, el tiempo percibido como indivisible, no un tiempo inmovilizado, que se ha identificado con el espacio, del que se ha hecho un espacio, y que se ha dado una vez por todas, dividido y recompuesto a base de inmovilidades.

V. LA DURACIÓN Y SUS IMPLICACIONES

En el presente capítulo nos hemos ceñido a tratar de la duración, pero la duración tiene muchas implicaciones. Por ejemplo, si se conserva el pasado, se puede preguntar cómo y dónde se conserva. Contra las ideas materialistas de su tiempo, prueba Bergson que los recuerdos no se conservan de un modo material en las circunvoluciones cerebrales. Dirá que se guarda en la memoria pura, pero que ese *dónde* no hay que entenderlo como algo espacial, pues nos movemos ya en el orden del espíritu. La memoria pura, en una palabra, es una propiedad del espíritu,²⁶ de modo que el olvido, siguiendo a Ravaisson, se debe a la materialidad.²⁷ No podemos detenernos en la prueba empírica de Bergson, de que hay una realidad, el espíritu, independiente de la materia en sus operaciones, pues esta prueba no ofrece mayor dificultad. Sólo hacemos notar que esta prueba reposa sobre la intuición de una duración plena, en *fieri*, que conserva el pasado todo entero en el presente.

25. Henri Bergson. "La perception du changement", *op. cit.*, p. 1384.

26. Tal será la conclusión de la minuciosa reflexión empírica de *Matière et mémoire*.

27. Henri Bergson. "Matière et mémoire", *op. cit.*, p. 315.

Téngase también en cuenta que *Matière et mémoire* fue escrita en 1896, y *L'ame et le corps* en 1912, época en que se consideraba retrógrada toda especie de espiritualismo.²⁸

A lo que sí volveremos será al asunto del devenir, del cambio puro, en el que parece involucrado un rechazo de la sustancia. Dejamos esto pendiente para un capítulo posterior, aunque resulta muy difícil tratar de un solo tema, de un tema aislado en Bergson; todos se van llamando unos a otros.

Nos podríamos preguntar en este momento, o preguntarle a Bergson, por qué la filosofía griega pensó así. Y Bergson diría que ésa es la tendencia natural.²⁹ Pero entonces, si la realidad misma es el devenir, ¿no sería natural que viéramos el devenir en sí mismo?, ¿por qué la naturaleza nos lleva a pensar “inmovilidades”, si la realidad es móvil? ¿Quiere la naturaleza que perdamos la pista de lo real? Y sobre todo, ¿no habría contradicción en decir que el presente es pasado, que el pasado engloba al presente? Porque el pasado ya no es. Precisamente Bergson se opone a que definamos el pasado como “ya dejó de ser”. No, el pasado no ha dejado de ser; el pasado simplemente dejó de ser *útil*.³⁰ Aquí enlazamos con toda la teoría bergsoniana del conocimiento a la que dedicaremos un capítulo especial. Lo que vamos a ver de inmediato, si bien de pasada, es el problema de la libertad, íntimamente ligado al problema de la duración.

El descubrimiento de la duración, del tiempo real, tiene una gran importancia, ya de salida, en cuanto es al mismo tiempo el descubrimiento de la libertad. El error del determinismo,³¹ señala Bergson,

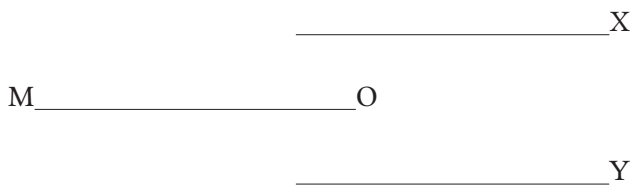
28. Cfr. Jacques Chevalier. *Bergson*. Plon: Paris, 1948, 3^e. édition, cap. I; Raïssa Maritain. *Les grandes amitiés*. Descleé : Bruges, 1949, pp. 85-98; Charles Péguy. “Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne” en *Œuvres complètes en prose*. Pléiade: Paris, 1961, pp. 1537-1538.

29. Henri Bergson, “L'évolution créatrice”, *op. cit.*, p. 765.

30. Henri Bergson, “Matière et mémoire”, *op. cit.*, p. 290.

31. Bergson critica ampliamente tanto a los deterministas como a los indeterministas en el tercer capítulo del *Essai*.

es el de haber dejado de lado la duración, el *feri* mismo, para referirse al *factum esse* (ser hecho). Los deterministas trabajan a base de un diagrama, en que el yo va de *M* a *X*. Y dicen que si eligió *X*, debió haber tenido un motivo para ello, y que por tanto era imposible cualquier otra posibilidad *Y*.



Pero esto es suponer ya dado *X*, es suponer ya realizado el acto. Entonces dirán que si alguien, en el punto *O* pudiera conocer todos los antecedentes, podría prever el acto final bien determinado. Bergson muestra que si de veras se quieren conocer todos los antecedentes, y no se puede despreciar ninguno, ningún momento de la vida psicológica del yo, ese “alguien” tendría que coincidir con ese “yo”, tendría que ser ese mismo “yo” para poder ir conociendo todos sus pormenores, todos sus hechos de conciencia, y que así llegaría al momento en que la acción se realizaría; donde ya no habría modo de preverla, sino sólo de actuar. También aquí, como en el primer caso, vienen a suponer que *X* está ya dado. Esto es, han convertido el tiempo —que es sucesión— en una simultaneidad espacial. Podrán insistir todavía, diciendo que la misma causa produce los mismos efectos; pero con esta fórmula hacen más patente su error fundamental, pues en el hombre nunca podrá repetirse la misma causa, los mismos hechos psicológicos profundos, pues nuestra duración es irreversible.

Viendo las cosas por otro lado, los deterministas hacen una separación neta entre el yo y sus actos y motivos y afecciones; y también separan estos netamente entre sí. Y así considerados distintos, señalarán un motivo, una afección determinante. Pero esta separación es un aná-

lisis hecho de fuera sobre una multiplicidad indistinta. En realidad, el yo ha cambiado ya un poco con un primer sentimiento cuando llega otro; y va cambiando continuamente a lo largo de la deliberación; y a su vez estos sentimientos se van modificando por ese yo, y por los demás sentimientos. El determinismo suponía un yo invariable, y unos sentimientos igualmente invariables. Pregunta entonces Bergson a los deterministas cómo, en virtud de ese mismo principio de causalidad, podría decidirse el yo.

En resumen, el error del determinismo, dice Bergson, es que desconoce la duración; introduce elementos bien netos y distintos, a modo de disecciones arbitrarias. Entonces no podrá ver la elaboración interior del acto libre, dentro de la riqueza indistinta del yo; no pensará más en la acción del tiempo, pues lo ha detenido para hacerlo espacio.

Pero Bergson tampoco está de acuerdo con los indeterministas que definan la libertad de alguno de los siguientes modos. Primero, la libertad se caracteriza por una elección entre diversas posibilidades. Estos dirán: En *O* dudaste, deliberaste; por tanto, si bien escogiste *X*, pero pudiste haber elegido *Y*. Bergson les hace notar, por un lado, que también ellos han convertido la sucesión en simultaneidad; que también ellos suponen dado *X*. Esto es, suponen también realizado el acto, no realizándose. Y por otro lado, les reprocha que también ellos inmovilizan la duración y la analizan por fuera, y hacen “distintos” el yo de sus estados, y éstos entre sí, pues son dos estados, o más, “contrarios”, que impelen hacia *X*, hacia *Y*, o hacia otras posibilidades, sin ver que en realidad no hay dos estados contrarios, sino una multitud de estados que se influyen mutuamente. Segundo, hay otra definición de libertad, según la cual, dados todos los antecedentes, el acto libre sería aquél que no podría preverse. Tercero, se define también la libertad, diciendo que el acto libre es aquél que no está necesariamente determinado por su causa. Este lenguaje, afirma Bergson, supone respectivamente el falso planteamiento de una “previsión”, y el otro falso

planteamiento de que pudiera reproducirse de nuevo la misma causa en nuestra duración psicológica. Por tanto, todos estos indeterministas dejan intacto el problema de la libertad.

Bergson piensa que hay que buscar la libertad en una cualidad, en un matiz de la acción misma en *feri*, y no en una relación del acto libre a lo que no es o a lo que pudo ser.³² Sí, hay deliberación, pero hay que verla en su progreso dinámico: el yo y los motivos están en continuo devenir y cambio, como verdaderos seres vivientes.³³ Pero Bergson no quiere dar ninguna definición de libertad; sostiene que toda definición de libertad dará razón al determinismo.³⁴ Sin embargo, de alguna manera sí la define cuando dice que “somos libres cuando nuestros actos emanan de nuestra personalidad entera, cuando la expresan, cuando tienen con ella esa indefinible semejanza que se encuentra a veces entre la obra y el artista”.³⁵ Libertad es esa cualidad o matiz de la acción que consiste en independencia, iniciativa, novedad irreductible a los antecedentes dados. El proceso que culmina en un acto libre es un acto vivo, de maduración interior, como un fruto respecto de una flor.³⁶ Por eso algunos dijeron que Bergson reducía la libertad a la simple espontaneidad.³⁷ Y sin embargo, Bergson ya había hecho notar en *Matière et mémoire*³⁸ que ese proceso vivo no es simple espontaneidad, como pudiera

32. Henri Bergson, “Essai sur les données immédiates de la conscience”, *op. cit.*, p. 120.

33. *Idem*.

34. *Ibidem*, p. 150.

35. “... nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste”. *Ibidem*, p. 113.

36. Henri Bergson, “Matière et mémoire”, *op. cit.*, p. 322.

37. Por ejemplo, Jacques Maritain. *La philosophie bergsonienne*. Tequi: Paris, 1948, p. 275. Como Bergson no define “in recto” la libertad por la “elección”, algunos críticos creen que no hay “elección” en el bergsonismo. Evidentemente no es justa la inferencia. Otros creen que se hace imposible, en el bergsonismo, la experiencia de la libertad-elección, por ejemplo, Robert Champigny. “Position philosophique de la liberté” en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64ème Année, No. 2, Avril-Juin 1959, pp. 225-235, p. 230. Sí hay experiencia de la libertad-elección en el bergsonismo. Y es tan importante que algunos han visto en él un precursor del existencialismo; por ejemplo, Bernard Delfgaauw. “Bergson et la philosophie existentielle” en *Bergson et nous, Communications. Actes du Xème congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Paris, 17-19 mai 1959 [Bulletin de la Société Française de Philosophie, 53ème année, Numéro Spécial], pp. 91-96, pp. 91-92.

38. Henri Bergson. “Matière et mémoire”, *op. cit.*, p. 322.

ser quizá el caso del animal, sino que es una evolución razonable, en que intervienen motivos e ideas, cosa propia del hombre, pero dentro de ese mutuo enriquecimiento que es la duración interior.

No pretendo dar razón a Bergson en todos los puntos de su reflexión, que por lo demás están aquí muy someramente insinuados. Sólo pretendí proponer un ejemplo de la importancia que tiene la duración bergsoniana. Y sí quisiera añadir que no es tan fácil probarle que reduzca la libertad a la espontaneidad. Hay que tener en cuenta la mirada comprensiva que se zambulle en la duración concreta, en el *fieri* mismo y abarca todos los datos, todos los sentimientos, motivos e ideas, y todo ello en movimiento, todo ello influenciándose y madurándose mutuamente. Él ve en lo vivo. No estudia en disección. En una famosa carta a Brunschvig,³⁹ explicaba que las motivaciones determinantes y todos nuestros estados psicológicos son simples aspectos que consideramos en la unidad viva de nuestra persona, que es la que realmente actúa. Esos aspectos son resultado de un análisis y mientras más analicemos, más motivos y razones encontraremos, sin fin, pues la multitud de aspectos nunca reconstituirá la unidad original. La libertad no hay que ponerla en un motivo o razón extraída de la persona, sino en la persona misma; pero no hay que ver esta persona como algo estático, sino como la unidad viviente que es. Entonces la libertad no se captará por un análisis de la realidad, sino en una intuición de la realidad. Termina Bergson afirmando que él opone la libertad a la necesidad, no como el sentimiento a la inteligencia, sino como la intuición al análisis.

Es verdad que Bergson usó la imagen de la maduración, de la flor que madura en fruto, y que esto da la idea de simple espontaneidad, pero corrige esta imagen advirtiendo que hay elementos en nuestra duración de pensamiento, de reflexión. Bergson es todo un maestro en usar

39. Henri Bergson. "Carta a Brunschvig" en *Ecrits et paroles. Tome I*. Presses Universitaires de France: Paris, 1957, pp. 195-196.

metáforas e imágenes, es parte de su método; pero no hay que olvidar que son eso, imágenes, metáforas, y que él las consideraba así, y no les daba otro valor, y que las corrige y las matiza. Él mismo reconoce que no tienen un valor exactamente representativo, y por eso suele usar varias imágenes sobre el mismo problema, para que ninguna pretenda ser representante exclusiva; para indicarnos una dirección convergente. En resumen, mis actos son libres cuando son completamente míos, humanos, cuando yo soy el dueño de ellos, cuando me expresan totalmente.

Así se recupera el tiempo que la filosofía había perdido. Pues la filosofía no había atendido a los atributos positivos del tiempo: para ella el tiempo era una privación, un fracaso de la eternidad.⁴⁰ Pero el tiempo es creador.

BIBLIOGRAFÍA

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

_____ *Ecrits et paroles. Tome I*. Presses Universitaires de France: Paris, 1957.

_____ “Essai sur les données immédiates de la conscience” en *Œuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, pp. 3-157.

_____ “Introduction à la métaphysique” en *Œuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, pp. 1392-1432.

_____ “Introduction à La pensée et le mouvant” en *Œuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, pp. 1253-1270.

_____ “L'évolution créatrice” en *Œuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, pp. 487-809.

40. Henri Bergson, “Introduction à La pensée et le mouvant”, *op. cit.*, pp. 1260 y 1264.

- _____ “L'énergie spirituelle” en *Œuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, pp. 811-977.
- _____ “La perception du changement” en *Œuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, pp. 1365-1392.
- _____ “Matière et mémoire” en *Œuvres complètes*. Presses Universitaires de France: Paris, 1963, pp. 160-379.
- Champigny, Robert. *Position philosophique de la liberté en Revue de Métaphysique et de Morale*, 64ème Année, No. 2, Avril-Juin 1959, pp. 225-235.
- Chevalier, Jacques. *Bergson*. Plon: Paris, 1948, 3ème édition.
- Delfgaauw, Bernard. “Bergson et la philosophie existentielle” en *Bergson et nous, Communications. Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue française*. Paris, 17-19 mai 1959 [Bulletin de la Société Française de Philosophie, 53ème année, Numéro Spécial], pp. 91-96.
- Maritain, Jacques. *La philosophie bergsonienne*. Téqui: Paris, 1948, 3ème édition
- Maritain, Raïssa. *Les grandes amitiés*. Desclée: Bruges, 1949, 7ème édition.
- Péguy, Charles. “Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne” en *Œuvres complètes en prose. 1909-1914*. Pléiade: Paris, 1961.

Hume y Foucault sobre la distinción entre ética y estética¹

DR. DEMETRIO ZAVALA SCHERER*

Abstract. Zavala, Demetrio. *Hume and Foucault on the Distinction Between Ethics and Aesthetics*. This text takes the notion of Enlightenment as its starting point, and looks at certain hermeneutical connections between David Hume and Michel Foucault regarding the issue of morality. What the author finds, in the case of Hume, is that the systematic development of certain premises of his thinking lead to the conclusion that there is a co-implication between the practice of (enlightened) moral reflection and (the achievement of) justice. When it comes to Foucault, the author finds that the reconsideration of the notion of Enlightenment leads to a radical polarization of morality. Nonetheless, what underlies both positions is the crucial intuition that the (self-)contemplative dimension of moral reflection constitutes the core of the genuine experience of freedom.



Resumen. Zavala, Demetrio. *Hume y Foucault sobre la distinción entre ética y estética*. Este texto explora, tomando como punto de partida la noción de Ilustración, ciertas conexiones hermenéuticas entre David Hume y Michel Foucault a propósito de la cuestión de la moral. Lo que se muestra, en el caso de Hume, es que el desarrollo sistemático de algunas premisas de su pensamiento conduce a la conclusión de que hay una co-implicación entre el ejercicio de la reflexión moral (ilustrada) y la (realización de) la justicia. Por lo que se refiere a Foucault, lo que se muestra es que la reconsideración de la noción de Ilustración conduce a una radical politización de la moral. No obstante, lo que subyace en ambos planteamientos es la intuición central de que la dimensión (auto) contemplativa de la reflexión moral constituye el núcleo de la genuina experiencia de libertad.

1. Este texto se presentó el 21 de octubre de 2015 en el Fondo de Cultura Económica de la ciudad de Guadalajara, en el marco del ciclo de conferencias “Filosofía en el fondo”.

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

A primera vista puede parecer algo forzada la pretensión de reunir, en un solo discurso, a dos pensadores tan distantes y tan distintos como Hume y Foucault. Puesto que ésa es efectivamente mi pretensión, comenzaré presentando algunos puntos de encuentro entre ellos que abonen a la plausibilidad de la relación.

Para empezar, una trivialidad (que entre filósofos quizá no lo es tanto): Hume y Foucault comparten el no ser alemanes. Decía un buen amigo mío que los no alemanes que nos dedicamos a la filosofía estamos obligados a ser muy creativos, porque difícilmente llegaremos a ser tan rigurosos como ellos. Esta referencia a la creatividad filosófica expresa, de manera libre e informal, el siguiente punto de encuentro de nuestros pensadores; uno ya más cercano al asunto que aquí nos ocupa. Tanto en Hume como en Foucault hay una gran preocupación por el estilo. Además, en ambos casos la cuestión tiene un interesante componente anecdótico.

Hume escribió el *Tratado de la naturaleza humana* convencido de que estaba haciendo para las “ciencias morales” lo que Newton había hecho para las ciencias naturales. Pero el libro generó poco interés. Por eso escribió el *Abstract*: escribió un libro para tratar de explicar el sentido y la relevancia de su otro libro (como Kant con los *Prolegómenos* y la *Crítica de la Razón Pura*). Pero eso tampoco dio resultado y Hume terminó expresando su frustración en esa frase tan conocida de que el *Tratado* “cayó muerto de la imprenta”. Al final, para lo único que le valió el *Tratado* a Hume fue para que le negaran la cátedra de filosofía moral en Edimburgo, por considerarse un libro “inmoral” (específicamente el Libro III, que trata sobre la cuestión de la justicia).

El problema es que Hume quería ser famoso a toda costa. Por eso se dio a la tarea de reescribir los tres libros del *Tratado*. Su propósito era presentar sus ideas de manera más accesible y menos polémica (aunque, paradójicamente, en la primera de estas reelaboraciones decidió

incluir el único tema que, por precaución, había excluido del *Tratado*: el de los milagros). En definitiva, su pretensión era presentar sus ideas de manera más *seductora*. Lo que hay aquí, por lo tanto, es una temprana conciencia (cuando menos en términos modernos) de que la filosofía no sólo se piensa, también se comunica. Y no está de más enfatizar que lo que en este contexto se identifica primariamente con la comunicación no es la validez de las ideas (aunque tampoco queda excluida), sino eso de la “seducción”.

Finalmente, Hume consiguió hacerse famoso. Pero no por su obra explícitamente filosófica. Escribió una monumental historia de Inglaterra que le dio gran renombre como “hombre de letras” en los últimos años de su vida. De hecho, durante todo el siglo XIX, fue reconocido más como historiador que como filósofo. Digamos que se convirtió en el filósofo que *no* había que leer porque Kant ya lo había “superado”. Así es: Hume fue “superado” antes de haber sido comprendido a veces incluso antes de haber sido *leído*.

Sin duda, algo más habrá que decir sobre la relación entre Hume y Kant. Por el momento, centrémonos en que este relato, que tanto tiene de paradójico, contiene algo que no lo es tanto. La *Historia de Inglaterra*, siendo indudablemente un libro de historia, no es un proyecto independiente del proyecto filosófico de Hume. Por el contrario: es su continuación, en el sentido de que es una expresión consistente de su pensamiento *moral*. Sobre esto también tendremos que volver.

Ahora vale la pena hacer notar que hemos ido a parar a otro de los puntos de encuentro entre Hume y el otro pensador del que estamos hablando. Foucault también se instaló en esa extraña frontera entre la historia y la filosofía. Sólo que, a diferencia de Hume, él no lo hizo de manera pacífica. Aún hoy, muchos historiadores se niegan a reconocerlo como uno de ellos; en buena medida porque, desafortunadamente, el ejercicio de la historia sigue siendo un reducto para los realismos más

ingenuos y para las más burdas naturalizaciones de las metafísicas más desbocadas. Por otra parte, su suerte no ha sido muy distinta en muchos contextos filosóficos. Seguramente porque la corrosiva carga de contingencia de la historia no se lleva bien con las formalizaciones, los principios generales, las necesidades, las universalidades

En cualquier caso, y también a diferencia de Hume, lo que no puede decirse aquí es que Foucault haya tratado de evitar estas (y otras) polémicas. Es más, quizá lo justo sería decir que las buscaba. Y no sólo en el sentido obvio de que, por ejemplo, iba a las conferencias de Paul Ricoeur a reírse,² sino en el de que algo muy importante se juega en la capacidad de su escritura para, como diría Hume, agitar las pasiones. Foucault escribe para sorprender, para desconcertar, para maravillar, para conmover, para escandalizar. Él mismo diría: “escribo para ser amado”. Y si bien el resultado no siempre es precisamente ése, creo que son pocos los lectores a los que habrá dejado indiferentes. El estilo de Hume está pensado para apagar los fuegos; el de Foucault, para avivarlos.

En resumen, la paradoja en el caso de Foucault es casi la contraria de la que hay en el de Hume. Se hizo muy famoso muy pronto. Dice Michel de Certeau:

Un mes después de su aparición, el libro de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, estaba agotado, o, en la mitología de la publicidad, debía estarlo. La obra, larga y difícil, cuenta, igual que los libros de arte, entre esos signos exteriores de cultura que una mirada aguda debe poder tomar del escaparate de una biblioteca privada. ¿Leíste tú éste? De la respuesta depende un *status* social e intelectual.³

2. Didier Eribon. *Michel Foucault*. Anagrama: Barcelona, 1992, pp. 233-234.

3. Michel De Certeau. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. UIA/ITESO: México, 1995, p. 9.

Eso valía para la Francia de la segunda mitad de los años sesenta, pero probablemente sigue siendo cierto, y más allá del ámbito filosófico francés o europeo. Aún hoy hay quien dice que Foucault es “el filósofo de moda”. Y, sin embargo, cuenta Eribon que hacia el final de su vida se lamentaba de haber sido tan famoso.⁴ Sentía que todo el revuelo y la controversia no hicieron sino contribuir a una generalizada simplificación de su pensamiento. Estamos, pues, ante dos pensadores que en algún momento se sintieron incomprendidos y que fueron, y siguen siendo, voluntaria o involuntariamente, polémicos.

Si nos adentramos en la dimensión específicamente filosófica de sus respectivos pensamientos, podemos expresar ese núcleo polémico haciendo referencia a la conflictiva relación que cada uno de ellos mantiene con Kant. La referencia es a Kant, en primer lugar, porque como diría Felipe Martínez Marzoa, Kant es “el filósofo de confianza”. Es a él a quien los filósofos estamos enseñados a recurrir en todos los casos, los fáciles y los difíciles. Todas las discusiones pasan por él. Kant es el árbitro de la filosofía moderna. Pero, más allá de eso, tanto Hume como Foucault están unidos a él por profundos y complejos vínculos hermenéuticos.

Algo dijimos ya sobre la relación entre Hume y Kant. Es imposible seguir hablando de ella, sin embargo, sin aludir a aquello tan sabido de que Hume despertó a Kant de su “sueño dogmático”. Es menos sabido, mucho menos sabido, que ese despertar se dio sobre la base de una lectura de Hume parcial e incompleta por parte de Kant.⁵ (Hasta donde sabemos, Kant sólo leyó la *Investigación sobre el entendimiento humano*, es decir, la reelaboración del Libro I del *Tratado*, pero no el propio *Tratado*). A eso hay que sumar que la tradición filosófica también ha hecho, como señalamos antes, su propia e incompleta lectura

4. Didier Eribon, *op. cit.*, pp. 399-400.

5. Paul Guyer. *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*. Princeton University Press: Princeton, 2013, pp. 1-22.

de Hume; justamente, por esa tendencia a leer a Hume —o no leerlo— a la sombra de Kant. Ciertamente, no pretendo negar el valor del análisis comparativo entre los dos pensadores. Ya he dicho que Kant es una referencia ineludible, y lo es todavía más en relación con Hume. Lo que digo es que ahí donde la tradición se ha esmerado en construir una oposición (generalmente favorable para Kant), yo no veo sino acuerdo; casi diría identidad. (Me refiero a la cuestión de la causalidad y el conocimiento en general. Pero ese asunto no nos compete aquí, así que lo vamos a dejar de lado). En cambio, ahí donde yo veo un desacuerdo central y determinante —un desacuerdo en el que se juega lo que más importa tanto a Kant como a Hume—, ahí la tradición generalmente ha guardado un respetuoso silencio. Me refiero a la cuestión de la fundamentación de la moral. Ése es el asunto que aquí nos interesa y al que volveremos una vez que hayamos semblanteado la relación entre Kant y Foucault.

Como saben, la *Historia de la locura en la época clásica* fue la tesis doctoral principal de Foucault. “Principal”, porque en aquella época en Francia se exigía también la presentación de una tesis complementaria. En este caso, Foucault decidió traducir y hacer un estudio introductorio de un texto de Kant. Lo significativo es que no eligió ninguna de las Críticas, ni la *Fundamentación*, ni ninguno otro de los “grandes” textos de Kant. Eligió ese libro, en cierto sentido tan menospreciado, que es la *Antropología en sentido pragmático*.

A mí me parece que esa elección encierra una doble intención polémica. En primer lugar, puede verse la voluntad de polemizar con Kant, o para ser precisos, con esa ortodoxia kantiana que se rehúsa a aceptar que el pensamiento de Kant tarde o temprano ha de ser referido a lo concreto. En segundo lugar, está la intención de comenzar a probar la consistencia interna del pensamiento kantiano justamente desde la perspectiva de su concreción. Es esta línea de análisis la que conduce a la caracterización de Kant (en *Las palabras y las cosas*) como la figura

emblemática de la Era del Hombre. Antes de ser ninguna otra cosa, el Hombre fue y, en cierta forma sigue siendo —seguimos siendo—, esa fracasada síntesis entre lo empírico y lo trascendental. Kant es un pensador central para Foucault porque en él ve al primer y principal instigador de ese *sueño antropológico* que ya tiene mucho tiempo de haberse convertido en pesadilla.

No obstante, hay otra conexión entre Kant y Foucault; una mucho más sutil, pero igualmente relevante. Me refiero a la reflexión en torno a la idea de Ilustración. En 1784, una revista alemana lanzó al público la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” y Kant decidió responder. Aproximadamente 200 años después, sirviéndose del texto de Kant como referencia, Foucault decidió responder también. Desde luego, yo no pretendo lanzarme aquí a una empresa tan ambiciosa, pero sí me serviré de la idea de Ilustración e, incluso, del significado hermenéutico de esos dos siglos para entrar en materia. Con la diferencia de que el punto de partida de mi reflexión no será Kant, sino Hume.

I

En la segunda mitad del siglo XVIII la Modernidad se encontraba en su momento de plenitud, cuando menos en dos sentidos. Por una parte, porque es el momento en el que cobra conciencia plena del potencial del instrumento que tiene entre manos y que la define: la Razón. Vale la pena ser más precisos aunque ello implique tener que soportar cierta redundancia. El instrumento al que me refiero es la Razón *instrumental*, es decir, el criterio de producción de instrumentos en general. La Modernidad descubre su potencial, aparentemente ilimitado (de hecho, en cierto sentido, es ilimitado) y sueña con el mundo futuro que pretende construir sirviéndose de él. La Modernidad es plena en su optimismo; o para decirlo desde la perspectiva de lo que sabemos que vino después, es el momento en el que la *ilusión* de la Modernidad es plena.

El segundo sentido en el que puede hablarse de plenitud para aludir a este momento está referido al anterior. Se trata, aquí, de un gesto (aunque no de un “simple” gesto); un gesto que quizá pudo haber definido también a la Modernidad, pero no lo hizo. Me refiero a la toma de distancia frente a esa idea que la Modernidad estaba haciéndose de sí misma, bajo la forma específica del cuestionamiento de los límites de la Razón. El gesto consiste, por lo tanto, en un llamado a la precaución, a no creerse la propia propaganda, a no abrir la caja hasta estar seguros de lo que hay dentro. En este sentido, hablamos del momento en el que la Modernidad es plena en lucidez. Si mantenemos la referencia a Kant, que indudablemente es uno de los protagonistas de esta historia, la palabra que daría cuenta de esa lucidez sería *crítica*. Si pensamos en Hume, la palabra sería *escepticismo* (desde luego, con todos los matices que él mismo introduce). Si ahora buscamos una palabra que dé cuenta de la sinonimia contextual de las otras dos, la palabra sería *Ilustración*. (No cabe duda de que Kant y Hume no son los únicos ilustrados pero, usando otra vez palabras de Martínez Marzoa, Kant es el pensador ilustrado más consistente y Hume es el pensador más consistentemente ilustrado.) Creo que eso basta para dar a entender qué voy a hacer si ahora digo que voy a hablar de la Ilustración en el sentido de Hume.

¿Qué puede hacer la Razón? O, introduciendo un pequeño matiz, ¿qué se puede hacer por medio de la Razón? ¿Qué no puede y qué no se puede? Así de general es la primera línea de cuestionamientos sobre los límites de la Razón. Y la primera respuesta de Hume (que no es distinta de la de Kant) es: la Razón puede decirnos qué cosas son, pero no puede decirnos cuál es su origen. No puede decirnos de dónde sale que sean las que son ni por qué son así y no de cualquier otra manera. La Razón puede describir estados de cosas y buscar regularidades en las relaciones entre ellas, pero no puede *justificar* ni lo uno ni lo otro. Aquí me estoy refiriendo a la dimensión estrictamente cognoscitiva de la Razón. (Es cierto que, a pesar de todo, en esto último que he dicho

podría establecerse cierta diferencia entre las posiciones de Kant y de Hume, pero no voy a profundizar en ello para no desviarme del tema.)

De nuevo: la Razón describe estados de cosas y busca regularidades en las relaciones entre ellas. Eso quiere decir que, dada una situación cualquiera, en principio la Razón puede decirme cuál será la situación resultante si intervengo de este modo y cuál será si lo hago de aquel otro. Hasta aquí, por así decir, no hay ningún problema. En donde sí lo hay es en la cuestión de si la Razón puede o no ofrecer un criterio sobre cuál de los resultados ha de promoverse y, por lo tanto, sobre cómo he de conducirme.

La respuesta inmediata que proviene de la interpretación convencional de Hume es un no tajante. La Razón no puede decirme qué fines he de perseguir ni, por lo tanto, cómo he de actuar. En otras palabras, la Razón se limita a decir cómo he de conducirme, *pero sólo una vez que he establecido el fin que persigo*. Hume encuentra en este punto un límite definitivo para la Razón. Hasta aquí la respuesta inmediata y convencional. El problema con dicha respuesta no es que sea falsa, sino que es incompleta y superficial. En realidad, la respuesta de Hume es mucho más sofisticada. No pretendo ni por asomo dar cuenta de esa sofisticación en el breve espacio de que dispongo, pero algo hay que decir para poder avanzar hacia el núcleo del asunto que nos ocupa.

Formulada con un poco más de precisión, la pregunta que se plantea aquí es la siguiente: ¿puede la Razón establecer un criterio normativo sobre los fines que han de perseguirse a través de la conducta? En otras palabras, lo que se plantea aquí es la pregunta por el fundamento de la moral. A nadie que haya leído el *Tratado* completo le puede caber duda de que lo que Hume emprende a partir del Libro II es, en efecto, un proyecto de fundamentación de la moral. Y si bien es cierto que, desde la perspectiva contemporánea, ese proyecto puede parecer otra cosa (incluso un proyecto en sentido contrario), también lo es que esto

se debe a que nuestra época no se da cuenta de hasta qué punto tiene asumidas las propias premisas de Hume. Espero poder aclarar esto en las próximas páginas.

En el Libro III del *Tratado* se formula un criterio racional y normativo para la determinación de los fines. Violentamente resumido, el argumento es el siguiente. Desde Hobbes sabemos que no hay un mandato natural que nos obligue a actuar de una determinada manera o a perseguir unos fines determinados. De ello se sigue que cada uno sólo está obligado a actuar según su propio interés. De hecho, se está *racionalmente* obligado, porque en ausencia de un mandato natural, conducirse de cualquier otro modo sería contrario a la Razón. Como también sería contrario a la Razón el estarse jugando la posibilidad de realizar el propio interés a cada momento, en lugar de tratar de encontrar la manera de garantizar de antemano su realización para tantos casos como sea posible. Los medios privilegiados para la consecución de dicha garantía son el incremento del conocimiento (del que no nos vamos a ocupar aquí) y el establecimiento de un acuerdo igualitario tan general como sea posible con todos aquellos cuyos intereses pueden entrar en conflicto con los propios e impedir o entorpecer su realización. En conclusión, el criterio racional en el que se funda la legitimidad de los fines particulares es la compatibilidad con dicho acuerdo. Y de él se desprende que el único mandato que están obligados a seguir los individuos es el de no romper el acuerdo (o lo que es lo mismo, a lo único a lo que están obligados los individuos es a perseguir la realización de sus intereses no incompatibles con los intereses de los otros en general). La palabra que Hume emplea para designar el criterio es *justicia* (Kant emplea la palabra *derecho*).

Lo primero que hay que decir a propósito de lo anterior es que, independientemente de las objeciones que se le puedan presentar a la argumentación, inequívocamente se trata de un proyecto de fundamentación de la moral, en tanto establece un criterio racional y normativo

para discernir las acciones y los fines legítimos de los que no lo son. El que hoy en día pueda percibirse la cuestión de la fundamentación de la moral como algo ajeno a esta línea de argumentación no se debe sino a que la aspiración a la justicia es, en cierto sentido, tan incuestionable que se asume como un problema autónomo. Dicha incuestionabilidad no es casual en modo alguno. Es señal de que la intuición central de Hume tiene un alcance histórico. Me refiero a la intuición de que la única legitimidad real a la que puede aspirar la moral moderna es a la que pueda provenir de la justicia (en cualquiera de sus formulaciones racionales). Si la moral no se funda en la justicia, entonces la moral no tiene fundamento.

¿Qué pasa entonces con todas las acciones y todos los fines que quedan excluidos del enjuiciamiento mediante el criterio de la justicia? En ese campo tan amplio, ¿se puede hacer cualquier cosa?, ¿se puede aspirar a cualquier cosa? ¿No es válida la pretensión de encontrar, ahí también, un criterio que nos oriente? Para responder a estas preguntas es necesario hacer un último rodeo por la cuestión de la justicia.

La argumentación de Hume sobre la justicia adolece de un grave problema que no pasa desapercibido al propio Hume. La premisa de que sería contrario a la Razón no tratar de garantizar de antemano la realización de mis intereses en general (entendido que el sujeto de esta oración ha de poder ser cualquiera) es tramposa. Lo es porque “mis intereses en general” no es ningún contenido real. Ni siquiera es una fantasía. Es una mera abstracción. Y esto es un problema porque, según argumenta Hume a todo lo largo de Libro II y en la primera parte del Libro III, nadie, nunca actúa de otra forma que movido por un interés particular, concreto, real. (A la estructura que se describe mediante esta “teoría de la acción” —por llamarla de algún modo— es a lo que Hume denomina pasión). Las implicaciones de lo anterior son gravísimas para la cuestión de la justicia, pero también lo son para el ámbito de las acciones y los fines que quedan excluidos de ser enjuiciados por

ella y que, a partir de ahora y por deferencia con nuestra época denominaré la *moral*. (Cuando me refiera a la moral en el sentido en el que se incluye a la justicia emplearé la expresión “moral en sentido amplio”.)

Que en todos los casos sea la pasión lo que determina la conducta implica, para la justicia, que nadie, nunca la privilegiará por encima de sus intereses particulares, a menos que consiga alinear la forma racional con sus intereses; esto es, a menos que se consiga que las personas no sólo entiendan la conveniencia que hay para ellas en el acuerdo sino, sobre todo, que *se apasionen* por él. En pocas palabras, la realización de la justicia como proyecto depende de que cada vez más individuos *sientan* cada injusticia como una injusticia cometida en contra suya. Ciertamente, eso se oye muy bien, pero vale la pena explicitar lo que implica. La realización de la justicia depende, en última instancia, de una efectiva y eficiente manipulación de los sentimientos a gran escala. De hecho, a estas alturas, ya podríamos decir: a escala global. La justicia no sólo tiene que convencer, tiene que seducir. En cualquier caso, Hume piensa que no hay empresa humana más importante que ésta. Pero también sabe que ninguna hay más difícil. Sobre este asunto volveremos cuando hablemos de Foucault. Ahora lo que toca es dirigir nuestra atención al ámbito de lo moral tal como quedó definido un poco antes.

Como dije, el que en todos los casos sea la pasión lo que determina la conducta también tiene graves implicaciones aquí. Para empezar, la cuestión de la moral tiene la dificultad añadida de que, a diferencia de la justicia, no es claro en absoluto en qué sentido podría extenderse el uso de la Razón para ofrecer orientación en este campo (desde la perspectiva de Hume, todos los intentos en esa línea son quimeras; incluso el intento kantiano quedaría en esa categoría). En ausencia de un criterio semejante, la pregunta moral parece doblemente inútil. No sólo no hay criterio para la legitimación de las acciones y fines que abarca sino que, aunque lo hubiese, seríamos totalmente incapaces de

cumplir con él porque siempre estamos ya apasionados por aquello de lo que de hecho estamos apasionados y no nos queda más remedio que conducirnos en consecuencia. La Razón podrá decirnos cuál es la situación y, dentro de los límites fácticos que estén implicados en ella, cuáles son los medios que más nos convienen para obtener lo que queremos. Pero a lo único a lo que estamos realmente obligados es a querer lo que ya queremos (mientras lo queremos) y no hay “razón” alguna que pueda o deba movernos a querer algo distinto ni, por lo tanto, a actuar de cualquier otra forma que no sea tratar de conseguirlo. La realidad de nuestros deseos e intereses nos determina en todos los casos. (Lo anterior no equivale a decir que Hume afirma que “estamos determinados”; si acaso, afirma que estamos determinados *a ser libres* dentro de nuestras determinaciones, lo que, evidentemente, es otra cosa.)

Si todo lo anterior significa que la moral no sirve para formular fines vinculantes, ni para establecer normas generales de conducta que nos obliguen a modificar la propia y ni tan siquiera para orientarnos mínimamente a propósito de estas cuestiones, si la moral no sirve para justificar ese sentimiento de satisfacción y superioridad que viene de juzgar la conducta ajena ¿entonces para qué sirve? ¿Cuál es el sentido de la pregunta moral? La respuesta de Hume sería: por suerte, la moral no sirve, ni tiene que servir para nada. *La moral importa.*

En primer lugar, la moral importa porque, por así decir, “a nivel de cancha” es inevitable. Las cosas nos atraen o nos repelen, nos interesan o nos aburren, nos enorgullecen o nos avergüenzan, nos hacen dar la vida por ellas o nos mueven a destruirlas. En ese sentido, la moral es la forma personalísima que tiene cada quién de estar en el mundo. Y quien pretende normas generales para estas cuestiones en realidad no busca otra cosa que un mundo hecho a su imagen y semejanza. La moral importa tanto en este sentido que el conocimiento e incluso la justicia están puestos a su servicio; son los medios que están ahí pa-

ra ampliar la posibilidad de que cada persona encuentre el espacio para ejercer de sí misma.

Pero la moral también importa en el sentido del cuestionamiento o la reflexión. No porque dicho cuestionamiento nos permita fundamentar nuestros juicios y legitimar nuestras acciones, sino porque nos permite ver y entender el mundo desde otras perspectivas distintas de esa perspectiva particular y única que cada uno de nosotros es. En otras palabras, la reflexión moral tiene un valor específicamente hermenéutico. Nos revela las determinaciones de los otros (sus intereses, sus deseos, sus pasiones) y, en esa medida, nos permite comprenderlos. Pero también y quizá especialmente, nos revela las determinaciones propias a la luz de su contingencia; es un firme recordatorio de nuestros propios límites.

En lo que acabo de describir, como corresponde a toda hermenéutica, hay un movimiento circular. Aunque sólo sea a través de la contemplación (pero no es como que haya otra manera), la reflexión moral nos permite escapar a nuestra realidad más real, nos permite vivir otras vidas o, como dice Martínez Marzoa, nos permite viajar dentro de lo posible. Pero luego nos lleva de regreso a la imposibilidad real de escapar a nuestra contingencia. La realidad es que no puedo aprobar sino lo que realmente apruebo, no puedo rechazar sino lo que realmente rechazo, etcétera. Nos lleva de regreso a nosotros mismos, pero no en calidad de lo mismo. Ahora ya hemos visto y comprendemos un poco mejor la complejidad del mundo. Ahora comprendemos un poco mejor la complejidad *propia*. La reflexión moral importa porque forma y sensibiliza. O, para resumir, podríamos decir: la reflexión moral importa porque *ilustra*.

En este contexto, vale la pena hacer una pequeña pausa para explicar eso que dije antes sobre el lugar de la *Historia de Inglaterra* en el conjunto del proyecto filosófico de Hume. La reflexión moral ilustra, pero

la ilustración implica siempre un esfuerzo por ilustrarse. Parte de ese esfuerzo consiste en buscar las prácticas reflexivas más propicias y perseverar en su ejercicio. Al margen de la cuestión de que la comprensión de lo histórico mismo que tiene Hume nos pueda parecer ahora muy lejana, él encuentra en la escritura y lectura de la historia un espacio privilegiado para el despliegue de la reflexión moral. Dicho de una manera muy burda, pero elocuente: en la *Historia de Inglaterra* Hume lleva su pensamiento filosófico a la práctica. Otra observación al margen: yo diría que no es casual que mientras Hume se decanta por la historia, Kant lo hace por la antropología.

Volvamos ahora a la dimensión hermenéutica que tiene la cuestión moral en Hume. Sin duda pueden verse en ella ciertos elementos de lo que ahora se ha dado en llamar “estetización de la ética (o de la moral)”, es decir, la tesis de que en el ámbito de la moral no pueden formularse juicios determinantes (por decirlo kantianamente). En efecto, la reflexión moral humeana está planteada como un ejercicio formativo individual que no tiene otro fundamento que el propio deseo de formarse y no recibe otra orientación que la que el movimiento hermenéutico va proporcionando. No hay que perder de vista, sin embargo, los elementos que la alejan de esa caracterización como “estetización”. En primer lugar —y hay que hacer énfasis en esto porque se trata del punto fundamental que, en mi opinión, une a Hume y a Foucault—, la reflexión moral es un ejercicio de libertad. Nos libera de nuestras propias determinaciones, pero también nos libera de la tiranía del concepto. Nos libera de las reglas que nos impiden asombrarnos de la diversidad del mundo. En este sentido, más que por una mera estetización de lo moral, Hume (al igual que Foucault) estaría por el reconocimiento de la moralidad de lo estético.

En segundo lugar, no hay que olvidar que la reflexión moral presupone, por sistema, la operación del criterio de la justicia. No es que lo moral en sentido amplio carezca en Hume de fundamento sino que, por

lo que a él respecta, todo lo fundamentable ya ha sido fundamentado. En cierto sentido, es la distinción misma entre lo justo y lo moral lo que constituye el fundamento de lo moral en sentido amplio, en tanto discernimiento entre el ámbito del sometimiento a reglas y el ámbito del libre juego de la imaginación y el sentimiento.

Por último, no hay que perder de vista el potencial extra-hermenéutico que tiene la reflexión moral como apertura y sensibilización frente a la situación del otro. Recordemos que la “teoría de la acción” de Hume supone que, por definición, no puedo querer nada más que lo que efectivamente quiero y no puedo hacer otra cosa que aquella a lo que ese querer me mueve (y donde la Razón desempeña un papel estrictamente instrumental; esto es, donde la Razón es totalmente impotente frente al querer). Pues bien, podría ser que, en este contexto, la reflexión moral sea lo único capaz de, eventualmente, *hacerme querer distinto* y, por lo tanto, de conseguir que me conduzca de manera distinta. Más específicamente, quizá sea lo único capaz de moverme a querer violentamente ese acuerdo que garantiza, también al otro, la posibilidad de ejercer de sí mismo.

En conclusión, el proyecto filosófico de Hume consiste en la construcción de una sociedad justa habitada por ciudadanos moralmente ilustrados. Pero lo último que dije apunta a que la relación entre ambas cosas no es la de “partes” (intercambiables) de un mismo proyecto, sino la de una co-implicación de elementos de una misma estructura. La libertad moral presupone la operación de la justicia y la realización de la justicia presupone el ejercicio generalizado de la reflexión moral ilustrada.

II

A 200 y tantos años de distancia, parece razonablemente seguro decir que ese proyecto fracasó. Fracasaron él y todas sus variantes. Y con ello no quiero decir que fue la Modernidad misma lo que fracasó; lo que fracasó fue la alternativa ilustrada de realización de la Modernidad.

La dolorosa conciencia de ese fracaso tiene nombre, y se llama Nietzsche. Él fue quien advirtió el reverso de horrores que entrañaba el progresivo desgobierno de la Razón. Él fue quien comenzó a elaborar el diagnóstico de la enfermedad moderna. Él fue el primero en adoptar la actitud que corresponde a la apasionada defensa de la lucidez crítica en el mundo de la ceguera racional —a esa actitud solemos referirnos como “el martillo”. Pero también fue él el primero en sufrir las consecuencias: la marginalidad, la incompreensión y hasta la locura. Sobre este sendero trazado por Nietzsche avanza el pensamiento de Foucault.

En efecto, antes que ninguna otra cosa, la obra de Foucault es una extensión y actualización del diagnóstico nietzscheano. No es casual, por lo tanto, que su punto de partida sea una historia de la locura. Quiero decir: no es casual que sea sobre la locura, ni es casual que sea una historia. Empecemos con lo segundo.

Foucault hace historia. No deja nunca de hacer historia, aunque luego la historia se acabe llamando de otras maneras en función del complemento metodológico que en cada caso la define. Esos otros nombres son, como saben, arqueología y genealogía. Pero tampoco es falso decir que Foucault hace filosofía; que para él la historia, la arqueología y la genealogía son filosofía. Lo que ocurre en Foucault, como no ocurre en ningún otro lado, o no, por lo menos, con esa potencia y originalidad, es que el pensamiento filosófico cobra la forma de lo histórico.

Digamos que en Foucault hay desde el principio esa conciencia que en Hume sólo sobreviene como consecuencia del desarrollo de todo el sistema. A saber, la conciencia de que la moral es el ámbito de genuina realización de lo humano y de que la historia es un medio privilegiado para su expresión y desarrollo. Así, lo que en Hume es continuación de lo filosófico “por otros medios”, en Foucault se autonomiza y deviene lo filosófico mismo. Su obra es una reflexión filosófico-moral cuyo carácter histórico le permite prescindir de la ortopedia del sistema.

Digo que la historia es un medio privilegiado, cuando debería decir, para ser más preciso, que es un instrumento afilado. Si lo de Nietzsche es un martillo, lo de Foucault es un bisturí. La historia no está para las autocomplacencias antropológicas o metafísicas; la historia está para abrir las heridas supurantes. Dice Foucault:

La historia “efectiva” se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre —ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. Todo aquello a lo que uno se apega para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite retrazarla como un paciente movimiento continuo —todo eso [hay que] destrozarlo sistemáticamente—. Hay que hacer pedazos lo que permite el juego de los reconocimientos.

Saber, incluso en el orden histórico, no significa “encontrarnos de nuevo” ni sobre todo “encontrarnos”. La historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada [tras de sí] que [tenga] la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenario. Cavará sobre aquello sobre lo que se [le] quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida

continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos.⁶

Es claro que los giros metodológicos en el pensamiento de Foucault no son sino sucesivos aflamamientos de este instrumento. Como también es claro que, en el fondo, el cuerpo sobre el que opera siempre es el mismo, aunque también se refiera a él con distintos nombres: Era del Hombre, Era de la Razón, Modernidad.

Aquí es justo hacer una advertencia para aquellos a quienes desagrade la visión de la sangre. El cuerpo en cuestión no es un cuerpo “teórico” y ni tan siquiera un cuerpo “social”. El cuerpo sobre el que Foucault opera es el mío y el de ustedes, el que cada uno de nosotros está irremediablemente condenado a habitar. Y la operación que realiza no es una cirugía salvadora, ni siquiera una tan seria como una amputación. Foucault no es un curandero ni vende remedios milagrosos. Lo que practica es una disección (aunque, ciertamente, cada vez más parece una autopsia). Y la práctica, precisamente, porque no sabemos qué pasa. Sólo sabemos que el cuerpo está enfermo, que empeora y que, hagamos lo que hagamos, *no vamos a tener otro*.

La Razón no es un conjunto de reglas arbitrarias que nos han sido impuestas y que podemos sustituir a placer; es el límite real de nuestro pensamiento sobre lo real. El Hombre no es (o no sólo es) un ideal mal concebido al que se puede o no aspirar; es la confusión que reina sobre todas las aspiraciones a las que no sabemos cómo renunciar. La Modernidad no es el corte temporal que accidentalmente nos tocó habitar; es la referencia sintética a todas nuestras determinaciones. Por eso, una de las denominaciones que Foucault terminó adoptando para describir su empresa es *ontología del presente*. De lo que se trata

6. Michel Foucault. “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1992, pp. 19-20.

es de asumir nuestro presente y, siguiendo el imperativo nietzscheano, de ser incluso capaces de desearlo, de amarlo. Se trata, cuando menos, de ser capaces de soportarnos la mirada en el espejo.

Espero haber aclarado ya por qué el análisis foucaultiano se abre con la *Historia de la locura*. En última instancia, no es sino una historia de la Razón contada desde la perspectiva de su reverso —es, digamos, una “biografía no autorizada de la Razón”; de esa Razón que en el siglo XVIII nos prometía un futuro de progreso y de justicia y que, en cambio, nos entregó las atrocidades del siglo XX (y las que han de seguirse contando). Porque esa Razón no se erigió sólo sobre la gloria de sus ideales, sino también sobre el desprecio y la exclusión de toda la experiencia humana que se oponía a ella. De esa experiencia y del sistemático esfuerzo por esconderla y suprimirla es de lo que hay que dar cuenta.

Vale la pena tratar de ser un poco más claros a propósito de las fuerzas que aquí entran en juego. La Razón de la que hablamos no sólo es el “avance desenfrenado de la ciencia y la técnica” (que ciertamente lo es), sino también todos los ideales sociales que todavía hoy nos resultan tan queridos. Una cosa y otra van de la mano, porque no son sino expresiones del mismo aumento en la capacidad de instrumentalización o, si se quiere ser más discreto, de conceptualización. Ésta es la clave para entender la locura, que no es realmente un “algo” (no es una forma particular de experiencia) sino, justamente, el conjunto de toda la experiencia humana que tercamente se resiste a la instrumentalización.

Desde la perspectiva del asunto que aquí nos interesa, la implicación de lo anterior es que lo que la configuración de la Modernidad como Era de la Razón demandaba —y sigue demandando— es la sistemática supresión de la singularidad en la experiencia humana, es decir, en cierta forma, de lo humano mismo. Foucault no sólo reconoce

aquí la centralidad de la moral para la vida sino, específicamente, la centralidad de su dimensión estética como espacio de libertad. Por eso, y también porque se horroriza ante ese progresivo avance de la Razón que está reduciendo la genuina experiencia humana al peligro de extinción es que Foucault clama, en la famosa conclusión del libro, por una experiencia pura de la locura; porque en ausencia de toda instrumentalización y de toda conceptualización lo que hay es pura libertad. Es una reacción visceral y radical ante la visión de lo que se está perdiendo, de esa pérdida cada vez más irreparable.

No obstante, en seguida abandona esa posición de todo o nada. Hay que profundizar en el diagnóstico, por muy oscuros que sean los augurios. Y ciertamente lo son. La racionalidad instrumental no sólo no ha respetado ese límite moral que trataron de imponerle Hume y Kant (y que, a estas alturas, parece algo ingenuo), ni se ha conformado con marginar esas experiencias especialmente resistentes a la reglamentación. De hecho, ha colonizado la vida entera. Se ha colado hasta en los rincones más recónditos, literalmente, de nuestras conciencias. Como en una película de ciencia ficción, el instrumento está fuera de control. Ya sólo obedece a su propia lógica.

Por sí mismo, ese automatismo ha generado miseria y sufrimiento a una escala inimaginable. Pero también lo ha hecho por defecto: cuando las singularidades han sido sistemáticamente despojadas de todas sus vías de expresión y de la posibilidad misma de su realización, con frecuencia terminan por estallar de manera incontrolable.

Pero, nuevamente, hay que insistir en lo que el diagnóstico nos revela a propósito de cómo es que se reproduce el sistema. No es que nosotros, los tardomodernos, seamos las víctimas inocentes de un titiritero cósmico empeñado en controlar hasta el último de nuestros movimientos y el último de nuestros pensamientos. Ciertamente, somos las víctimas, pero también somos los operarios. Hemos sido obligados

a formular nuestra verdad, pero también somos los primeros dispuestos a confesarnos; hemos sido instruidos para curarnos de nuestros deseos, pero también exigimos a los demás que se curen de los suyos; hemos sido forzados a renunciar a nuestra libertad, pero no paramos de poner —y ponernos— reglas para disimular que ya no disponemos de ella. Parafraseando a Foucault: somos nosotros los que no sabemos cómo formalizar sin antropologizar; somos nosotros los que no sabemos cómo mitologizar sin desmistificar; somos nosotros los que no sabemos cómo pensar sin hacerlo en nombre de la Humanidad.⁷ La risa filosófica está vedada para nosotros porque somos incapaces de reírnos de nosotros mismos. El peso de nuestras propias verdades nos determina, nos inmoviliza y probablemente terminará por destruirnos.

¿Qué queda frente a esto que no sea la locura? Para empezar, tenemos que aceptar sin condiciones que no nos fue concedido ver otro mundo que éste, que no nos espera ningún mundo mejor en ningún otro lado. Tenemos que dejar de soñar con que el “superhombre” va a venir a rescatarnos. El superhombre sólo es el recordatorio de lo que quizás pudimos ser pero no fuimos, y ya nunca seremos. Ya no seremos nunca otra cosa que el Último Hombre. Tenemos que reconocer sin condiciones que ya no hay proyecto, sólo hay presente. Desde luego, el proyecto al que me refiero es el ilustrado. Ya no hay proyecto ilustrado, pero eso no necesariamente significa que ya no pueda haber Ilustración. Esta —llamémosla— reorientación de la lucidez es lo que caracteriza, más que ninguna otra cosa, el pensamiento del último Foucault y con algunas observaciones sobre ella es que daremos fin a este texto.

La Ilustración no puede mantenerse como proyecto porque, como tal, no pasa de ser un mero recalentado de la Modernidad que ahora se nos indigesta; no pasa de ser otra promesa vacía cuyo incum-

7. Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI: México, 1968, p. 333.

plimiento va dejando desolación a su paso. Para subsistir, a la Ilustración no le queda otro camino que volverse contra sí misma, pero no bajo la bandera de un nuevo proyecto y ni tan siquiera bajo la de la renovación del anterior. No cometamos el error de renovar la promesa. Digámoslo así: a la Ilustración no le queda otro camino que el de convertirse en el modo de sobrellevar el fracaso del proyecto ilustrado.

Esta actitud (que no es otra cosa) tiene una doble implicación moral (en el sentido amplio de lo moral). La primera de estas implicaciones tiene un carácter político. Tenemos una deuda de justicia con toda la experiencia humana que históricamente ha sido y sigue siendo marginada y sometida en nombre del progreso, de la estabilidad económica, del bien común o cualquiera de los otros disfraces que adopta la Razón normalizadora. Sólo que ahora sabemos que esa deuda no puede pagarse en una sola exhibición. De hecho, sabemos que esa deuda no terminará de pagarse nunca. La justicia no es un ideal que se pueda realizar ni, por lo tanto, uno al que valga la pena aspirar. La justicia es defensa de unos intereses concretos en una situación concreta; mejor aún: es el criterio que orienta la lucha, una vez que se ha asumido que la lucha no es un estado de excepción, sino la condición del mundo moderno. Para ser, la justicia ha de ser, ante todo, oposición y resistencia.

Podemos ver que se refrendan aquí ciertos elementos clave del planteamiento de Hume. Desde Foucault también es válido decir que nadie nunca hará otra cosa que perseguir sus intereses particulares en función de las determinaciones fácticas. En todo caso, lo que hizo Foucault fue alertarnos sobre la increíble complejidad y opresividad de las determinaciones fácticas. Pero tampoco hay nada en el desarrollo de su pensamiento que se oponga a la posibilidad de que los deseos e intereses particulares se informen de la comprensión de las injusticias sufridas por otros. Todo lo contrario: su obra entera es testimonio de su voluntad de participar de esa comprensión; por desventajosa que sea la situación, por minúsculos que puedan ser los resultados. Por así

decir, Foucault es Hume una vez que se ha removido el optimismo que proviene de saber que se cuenta con un fundamento. Lo que en ningún caso puede decirse, ni de uno ni de otro, es que promuevan una mera estetización de lo moral, pues si algo queda totalmente claro —también y quizá especialmente en Foucault— es que los dos están, antes que nada, por una radical *politización* de lo moral.

Nada de esto se contrapone con la defensa a ultranza, que también puede encontrarse en Foucault, de un ámbito específicamente moral. Es aquí donde puede ubicarse la segunda implicación relativa a la reorientación de la Ilustración que exige nuestro presente. En el resquicio que queda entre las determinaciones fácticas y los compromisos e intereses reales se abre un espacio para la autocontemplación del individuo. Se trata de un espacio eminentemente reflexivo en el que el individuo puede distanciarse de sí mismo y, por extensión, de la realidad en la que está inmerso para verlo todo, por así decir, con sus propios ojos, con una mirada de libertad. No es, por lo tanto, nada del tipo introspección, examen de conciencia o autoconocimiento. Por el contrario, es, aquí como en Hume, un espacio de reconocimiento de la moralidad de lo estético. En esa línea podría decirse: no te midas contra ningún baremo, averigua cuál es tu propia medida; no te autoimpongas ninguna verdad (ni busques imponérsela a los demás), plantéate cómo sería el mundo sin las verdades que ya cargas; no te atormentes con la búsqueda de tu propia unidad, disfruta de tu patente multiplicidad; no malgastes tus sueños en la trascendencia, explora tu finitud. Por otra parte, Foucault también identifica ciertas prácticas con el cultivo y el cuidado de este espacio. Y si a partir de todo ello nos viésemos forzados a formular una conclusión normativa, podríamos decir que la moral foucaultiana se sintetiza en cinco imperativos (o anti-imperativos) que, en el fondo, son uno solo: no dejes de leer, no dejes de escribir, no dejes de conversar, no dejes de imaginar, no dejes de pensar, porque sólo ahí eres verdaderamente libre.

BIBLIOGRAFÍA

- Certeau, Michel de. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. UIA/ITESO: México, 1995.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Anagrama: Barcelona, 1992.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI: México, 1968.
- _____. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1992, pp. 7-29.
- Guyer, Paul. *Knowledge, Reason, and Taste: Kant’s Response to Hume*. Princeton University Press: Princeton, 2013.

El valor del existencialismo de Kierkegaard para la hermenéutica cristiana: una perspectiva ecuménica*

DR. MICHAL VALČO Y DRA. KATARÍNA VALČOVÁ**

Abstract. Valčo, Michal y Valčová, Katarína. *The Value of Kierkegaard's Existentialism for Christian Hermeneutics: An Ecumenical Perspective.* In his reaction against the well-established, institutional Lutheran Church of Denmark, Søren Kierkegaard tried to reform and even redefine the essence of Christianity by focusing on the individual as a self who is responsible to God. Kierkegaard's attempt to reintroduce authentic Christianity as an existential possibility for each individual in modern European society continues to be a much-needed prophetic voice in our days, and yet his existentialist interpretation of the essence of faith that lifts up acts of decision to follow Christ radically and unconditionally can also be seen as having a unilateral emphasis that lacks the complexity necessary to account for what constitutes Christian faith and piety at the level of both individual and communitarian experience. Kierkegaard's faith, characterized by its radical "inward-looking" individualism and its existentialism, requires the communitarian focus of the ecclesiastical creed, ecumenical theological reflection and worship to keep it from losing the historicity and objectivity of its Trinitarian, Christological and soteriological principles.



* Traducido del inglés por Demetrio Zavala Scherer.

** Profesores del Departamento de Estudios Religiosos, Facultad de Humanidades, Universidad de Žilina, Eslovaquia. Emails: katarina.valcova@fhv.uniza.sk; valcovci@gmail.com

Resumen. Valčo, Michal y Valčová, Katarína. *El valor del existencialismo de Kierkegaard para la hermenéutica cristiana: una perspectiva ecuménica.* En su reacción frente a la bien establecida e institucional Iglesia Luterana de Dinamarca, Søren Kierkegaard trató de reformar e incluso de redefinir la esencia del cristianismo al enfocarse en el individuo como un yo responsable ante Dios. Si bien el intento de Kierkegaard por reintroducir el cristianismo auténtico como una posibilidad existencial para cada individuo en la sociedad europea moderna sigue siendo una voz profética muy necesaria hoy en día, su interpretación existencialista de la esencia de la fe que eleva los actos de decisión para seguir a Cristo radical e incondicionalmente también puede verse como un énfasis unilateral carente de la complejidad necesaria para dar cuenta de lo que constituye a la fe y la piedad cristianas a nivel tanto de la experiencia individual como de la experiencia comunitaria. La fe de Kierkegaard, caracterizada por su radical individualismo “hacia adentro” y su existencialismo, requiere del enfoque comunitario del credo eclesialístico, de la reflexión teológica ecuménica y del culto para no perder la historicidad y objetividad de sus principios trinitarios, cristológicos y soteriológicos.

INTRODUCCIÓN

Søren Kierkegaard fue un filósofo cristiano a quien se conoce sobre todo por su devastador ataque en contra de la cristiandad y el orden establecido tal como él los experimentó en la Dinamarca de mediados del siglo XIX. De manera similar a como lo hizo Martín Lutero, el reformador alemán del siglo XVI, Kierkegaard trató de reformar e incluso de redefinir el cristianismo, en su caso, en términos radicalmente individualistas y existencialistas.¹ El enfoque de Kierkegaard en el individuo como un yo responsable ante Dios confrontaba el énfasis de la iglesia estatal danesa en la naturaleza objetiva de la comunidad cristiana visible. Caracterizando al cristianismo como una “existencia de comunicación” más que como un conjunto de doctrinas institucionalizadas, Kierkegaard buscaba explicar qué significa ser un cristiano en sentido original, bíblico, “cercano a Jesús”. Su intento por reintroducir el cristianismo auténtico como una posibilidad existencial para cada individuo en la sociedad

1. Aunque no en el sentido moderno de esos términos.

europea moderna se constituyó en una voz profética muy necesaria entonces y ha permanecido como un importante recordatorio para la cristiandad occidental en general hasta nuestros días.²

Por otra parte, la interpretación existencialista de Kierkegaard de la esencia de la fe que eleva los actos de decisión para seguir a Cristo, radical e incondicionalmente, también puede verse como un énfasis unilateral carente de la complejidad necesaria para dar cuenta de lo que constituye a la fe y la piedad cristianas a nivel tanto de la experiencia individual como de la experiencia comunitaria. Puede argumentarse, con Kierkegaard, que los modos objetivos de hacer teología falsifican el cristianismo. Puede argumentarse que es la obra de la fe del yo individual lo que lo une con aquello que lo trasciende. Pero simultáneamente deberíamos sostener que esta “experiencia de fe” del yo necesita enraizarse firmemente en, y balancearse con la fe de la comunidad de fieles, reunida en torno a la palabra proclamada y los sacramentos. La fe “sacramental”, comunitaria, creyente de una iglesia histórica “católico-apostólica” necesita a Kierkegaard y su potente crítica profética que invoca el compromiso y la responsabilidad individuales. La fe de Kierkegaard, caracterizada por su radical individualismo “hacia adentro” y su existencialismo, requiere del enfoque comunitario del credo eclesial, de la reflexión teológica ecuménica y del culto. Es precisamente a través de éstos, el pan y el vino de la eucaristía y la palabra proclamada de la ley y el Evangelio, que la realidad objetiva del acercamiento de Dios hacia la congregación visible de su pueblo redimido se preserva. El individuo se arriesga a perder estos tesoros de la fe, estos “instrumentos de la gracia” objetivos, si él o ella se desentiende de la historicidad y la naturaleza comunitaria de la fe cristiana. Su contenido nos ha sido legado a través de la gran tradición litúrgica

2. “Podemos concordar en que las llamadas ‘paradojas kierkegaardianas’ contienen en sí mismas un elemento profético relevante para todo el mundo”. Tibor Máhrík y Roman Králík. “Kierkegaard’s paradoxes and their prophetic influence on the thinking in Central Europe” en Roman Králík et al. *Kierkegaard as Challenge to the Contemporary World. Acta Kierkegaardiana – Supplement. Vol. 2.* Kierkegaard Circle: Toronto, 2011, pp. 224-246.

y de las enseñanzas de la iglesia ecuménica (una, santa, católica y apostólica), y esta realidad nunca debe ser ignorada.

EN BUSCA DE UN PRINCIPIO HERMENÉUTICO APROPIADO

Puede decirse que Kierkegaard había reparado poco o nada en Lutero posiblemente hasta 1847, cuando empezó a leer sus *Postille*. Resultó una sorpresa, por lo tanto, quizá incluso para el propio Kierkegaard, que llegara a considerarse a sí mismo como un “verdadero sucesor” de Lutero (en contraste con las posteriores generaciones de “luteranos”).³ Kierkegaard quedó muy impresionado después de descubrir el énfasis en el “para ti” de la prédica luterana, que interpretó en la línea de su propio principio de subjetividad/interioridad. Articula su sorpresa de manera muy expresiva: “¡Maravilloso! La categoría ‘para ti’ con la que concluye *O lo uno o lo otro* (sólo la verdad que edifica es verdad para ti) es propia de Lutero”, y luego añade honestamente: “En realidad nunca había leído nada de Lutero. Pero ahora abro sus sermones y justo ahí, en el Evangelio para el primer domingo de adviento, dice ‘para ti’, todo depende de esto”.⁴

Subsecuentemente, Kierkegaard comenzó a citar a Lutero de manera bastante extensa —más de doscientas veces en sus obras publicadas, diarios y artículos.⁵ Esto es especialmente cierto después de la publicación de *Las obras del amor*,⁶ donde puede verse una clara e intencional apropiación de las intuiciones de Lutero. Sin embargo, no son sólo ideas lo que conecta dichas intuiciones a estos potentes pensadores, sino también su experiencia vital de un “dramático encuentro” con

3. Søren Kierkegaard. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers 1845-1855*. Howard V. Hong y Edna H. Hong (Eds). Indiana University Press: Bloomington, 1967-78, 7 vols., vol. 3, p. 2518. En adelante JP.

4. *Ibidem*, vol. 3, p. 2463.

5. *Cumulative Index to Kierkegaard's Writings*. Howard V. Hong, Edna H. Hong, Nathaniel J. Hong, Kathryn Hong y Regine Prenzel-Guthrie (Eds). Princeton University Press: Princeton, 2000, pp. 203-204.

6. Esta obra fue publicada originalmente en 1847 bajo el título *Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form, af S. Kierkegaard*. La traducción inglesa (originalmente de 1962) es *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses by S. Kierkegaard*. Howard V. Hong y Edna H. Hong (Trads). Princeton University Press: Princeton, 1995.

la trascendencia a través del cual sus vidas quedaron profundamente afectadas. Como Lutero, también Kierkegaard tuvo una intensa experiencia del perdón del pecado que lo hizo exclamar: “Toda mi naturaleza ha cambiado. Debo hablar”. La fecha de esta experiencia fue el 19 de abril de 1848 (un miércoles de Semana Santa). Sus palabras “debo hablar” son indicación de una urgencia interna profundamente sentida. Es ahora, por primera vez, cuando Kierkegaard se siente obligado a articular abiertamente lo que piensa, esto es, “directamente, prescindiendo del uso del mecanismo de la ‘comunicación indirecta’”.⁷

Más adelante Kierkegaard se encontró a sí mismo criticando no sólo la filosofía de Hegel y las estructuras establecidas de la iglesia luterana danesa. Su afilada mente atacó a todos aquellos intencionalmente inconsistentes con sus propios razonamientos. Kant (aproximadamente 50 años anterior a Kierkegaard), Hegel (su contemporáneo) y muchos otros después de ellos decidieron voluntariamente ignorar los hechos al constatar que no se ajustaban a sus teorías.⁸ No tomaron en cuenta las numerosas experiencias cristianas auténticas de Dios ni los testimonios históricos de la Biblia. Su “método en cierto modo consistía en escribir un libro acerca del Himalaya con la deliberada intención de ignorar el Everest”, argumenta Colin Brown.⁹ A su contundente afirmación agrega que “Kant no fue el primero en hacerlo. Y a pesar de que hubo otros en el siglo XIX, como Schleiermacher y Kierkegaard, que alzaron su voz en protesta, tampoco fue, en modo alguno, el último”.¹⁰

7. Walter Lowrie. “Preface” en Søren Kierkegaard. *Training in Christianity and the Edifying Discourse which ‘Accompanied’ it*. Princeton University Press: Princeton, 1944, p. v.

8. Ésta sigue siendo la tendencia tanto en los círculos filosóficos como en los médicos, tal como acertadamente señala Monika Závíš en su estudio sobre las superposiciones entre la teología y la psiquiatría al afirmar que “de entre todas las disciplinas, la teología y las ciencias cualitativas que examinan la espiritualidad humana han sufrido el recorrido más difícil para alcanzar el reconocimiento y la aplicación”. Monika Závíš. “Prieniky teologie a psychiatrie” (“Superposiciones entre la teología y la psiquiatría”) en *V službe evanjelia*. Tranoscius: Liptovský Mikuláš, 2013, pp. 247-256, p. 247.

9. Colin Brown. *Philosophy and the Christian Faith: A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day*. InterVarsity Press: Downers Grove, 1968, p. 106.

10. *Ibidem*, p. 106.

A pesar de haber pasado en gran medida desapercibido en el curso de su vida, Kierkegaard cobró importancia para los “estudios luteranos” durante la segunda parte del siglo XIX y aún más durante la primera mitad del siglo XX. Los teólogos más importantes de este periodo, como Karl Barth (un teólogo reformado), Karl Holl o Paul Althaus, se apropiaron de, e integraron los énfasis de Lutero y Kierkegaard. De entre ellos, quizá fue Karl Barth el más explícito al respecto, llamando tanto a Lutero como a Kierkegaard sus ancestros intelectuales fundamentales.¹¹ Incluso podría argumentarse que la “teología dialéctica” del siglo XX tiene raíces directas en el “renacimiento de Lutero” de Holl y en la recepción alemana de Kierkegaard.¹² Pelikan parece concordar con dicha evaluación al sugerir que la teología dinámica de Lutero fue oscurecida en gran medida por la ortodoxia luterana posterior y sus subsecuentes escuelas de pensamiento, la racionalista y la liberal. Kierkegaard, quien se basa en el auténtico existencialismo del reformador alemán del siglo XVI (especialmente sobre sus nociones de *Deus absconditus* y de *anfechtung*), aparece en el siglo XIX como alguien que ayuda a descubrir algunas de las ideas luteranas originales. Así, según Pelikan, lo que encontramos en Kierkegaard es una mezcla afortunada del tipo correcto de filosofía y teología luteranas.¹³ Kierkegaard se propone aplastar el moralismo kantiano, el intelectualismo hegeliano y el esteticismo schleiermacheriano. Pelea resueltamente en contra de todo intento humano por identificar a Dios y sus obras con la historia y la experiencia. Para muchos teólogos y la mayoría de los filósofos del tiempo de Kierkegaard “resultaba imposible hablar de Dios, excepto en los términos de la autoconciencia religiosa del hombre (Schleiermacher) o de los juicios de valor humanos (Ritschl). La religión [por su parte] fue definida en términos de la razón, la voluntad y la emoción de

11. Karl Barth. *The Word of God and the Word of Man*. Zondervan: Grand Rapids, Michigan, 1934.

12. Craig Q. Hinkson. “Luther and Kierkegaard – Theologians of the Cross” en *International Journal of Systematic Theology*. Durham, United Kingdom. Vol. 3, no. 1, marzo 2001, pp. 27-45, p. 28.

13. Jaroslav Jan Pelikan. *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology*. Concordia Publishing House: St. Louis, 1950.

tal forma que el teólogo, pensando que hablaba sobre Dios, en realidad estaba hablando acerca del hombre”.¹⁴

Podemos, por lo tanto, coincidir con Cochrane en que “el problema central y básico de la teología actual consiste en distinguir entre los diversos conceptos sostenidos por los existencialistas dentro y fuera de la iglesia y la doctrina cristiana del ser de Dios revelada en Jesucristo”.¹⁵

Cochrane llama a los filósofos y a los teólogos a “volver a la cuestión fundamental de la realidad última en relación con la cual la vida del hombre se vive”. Esto debe hacerse antes que ninguna otra cosa, antes de abordar la interpretación de los textos y la experiencia humana. Lo que se requiere es una distinción tajante entre la “ontología existencial” y la “teología” basada en los eventos externos (*extra nos*) de revelación:

Antes de que pueda haber una discusión hermenéutica fructífera, en particular sobre el problema de la ‘desmitificación’ del Nuevo Testamento, y antes de que pueda haber una presentación significativa de las diversas doctrinas cristianas de nuestra época, es imperativo aclarar, en la medida de lo posible, la confusión generalizada entre la teología y la ontología existencial.¹⁶

De esta forma, el asunto al que nos enfrentamos hoy parece ser el de “si la fe cristiana en Jesucristo debe ser interpretada en términos de la filosofía existencial”. No obstante, es indudable que el existencialismo ha definido la realidad que en última instancia cualifica y determina la existencia humana.

14. Arthur C. Cochrane. *The Existentialists and God: Being and the Being of God in the Thought of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson, Karl Barth*. Westminster Press: Philadelphia, 1956, p. 16. Fue Barth quien, a comienzos del siglo XX, detectó la amenaza de que el existencialismo reemplazara a la teología y de que ésta se convirtiese en antropología existencial.

15. *Ibidem*, p. 6.

16. *Idem*.

En pocas palabras, esta nueva filosofía supone para la iglesia la tentación de confundir su mensaje con el existencialismo, o por lo menos la de fundamentar su mensaje en los principios existencialistas. En la medida en que sucumba frente a esta tentación, la teología será incapaz de pronunciar su auténtica palabra de consuelo ante la situación del presente.¹⁷

Hay interesantes semejanzas así como rotundas diferencias entre Lutero y Kierkegaard. Acerca de la cuestión de la hermenéutica, Lutero sostuvo que las Escrituras deben entenderse de modo literal, opuesto al alegórico, y que los escritos sagrados son la “única reina” en el conocimiento y la interpretación de las verdades divinas. Esto se debe a que las Escrituras son en sí mismas absolutamente confiables y claras y, en consecuencia, han de permanecer como su propio intérprete. Por otra parte, Lutero tampoco dudó en afirmar que lo que Cristo no enseñó no es apostólico, incluso si el propio Pedro (el apóstol) o Pablo lo enseñaron. Lo que predicó Cristo, el crucificado y resucitado, es apostólico, sin importar si Judas, Ananías o Herodes también lo predicaron.¹⁸ El contenido de los escritos bíblicos debe juzgarse en función de si es “lo que mueve a Cristo (*was Christus treibet*)” o no.¹⁹

Evidentemente, Lutero ve un núcleo, un centro o un punto focal de la revelación de Dios en las Escrituras. El Evangelio de la encarnación, de la vida del amor sacrificial y de la muerte y gloriosa resurrección de Jesucristo es el eje de la Biblia, su tema principal y su culminación. El mensaje no es sólo central, sino que tiene un valor decisivo. Los demás pasajes de la Biblia han de considerarse e interpretarse a la luz de este

17. *Ibidem*, p. 15. En un posterior e interesante comentario, Cochrane agrega que “si la teología ha de tener éxito al resistir la tentación existencialista, si ha de preservar su independencia como una teología de la palabra de Dios, lo hará sólo a través de un paciente examen de la ontología existencial de Jaspers, Heidegger y Sartre. Sólo entonces estará en posición de ver claramente las presuposiciones filosóficas de la ‘teología’ de Tillich.” *Ibidem*, p. 17.

18. Martin Luther. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Graz: Weimar, 1883-2009, 120 vols., vol. 7, p.97, línea 23. En adelante WA.

19. *Ibidem*, vol. 7, p. 384, línea 29 (*Assertio omnium articulorum*, 1520). Ver también el prefacio de Lutero a los libros de la Biblia en *Luther's Works*. Helmut T. Lehman y Jaroslav Jan Pelikan (Eds). Concordia & Fortress Presses: St. Louis & Philadelphia, 1955-86, 55 vols., vol. 35, pp. 225-411. En adelante LW.

mensaje (el Evangelio). La autoridad de la propia Biblia en cierto modo se deriva de la autoridad del Evangelio de Cristo. La Biblia se convierte en la palabra de Dios para el hombre cuando una persona es abrazada y poseída por el Jesús resucitado en la proclamación de su palabra, ya sea escrita o predicada. Vemos aquí una extraordinaria semejanza de énfasis con Kierkegaard: ¡En cada situación humana la palabra debe convertirse en carne! Debe dejar de ser letra muerta en una blanca hoja de papel encuadrada en un libro que llamamos Biblia. La palabra revelada, la acción y el discurso de Dios en la historia (específicamente en la vida de Jesucristo), se ha convertido en la palabra escrita de la Biblia para poder instituirse una y otra vez en la palabra proclamada —la voz viviente de Dios (*viva vox Dei*)— en las situaciones humanas concretas.²⁰

Esta voz viviente de Dios nos llega, según Lutero, como ley y como Evangelio, y la verdadera tarea de todo teólogo es distinguirlos apropiadamente. La función teológica de la ley es mostrarle al hombre que es pecador; mostrar que todos los intentos humanos de salvación son insuficientes y, en última instancia, idólatras; llevar al hombre a la desesperación y, finalmente, a la muerte en el arrepentimiento. La función del Evangelio es proclamar y otorgar el perdón de Jesús, la justicia y una nueva vida en el poder de la persona del Espíritu Santo quien crea de la nada (*ex nihilo*).²¹

Los autores de las Escrituras, tanto los judíos como los cristianos, hablan siempre de Dios en un lenguaje narrativo. “La fe en Jesús de Nazaret como el Mesías constituye el núcleo hermenéutico a la luz del cual el apóstol Pablo lee la Biblia”.²²

20. Martin Luther. “What to look for and what to expect in the Gospels” en LW, vol. 35, pp. 117-124. Ver también WA, vol. 5, p. 537, líneas 10-22 y WA (Deutsche Bibel), vol. 6, p. 8, línea 18.

21. Martin Luther. WA, vol. 3, p. 246, líneas 19-20 y vol. 4, p. 87, líneas 22-25.

22. Daniel Slivka. “Paul’s Inculturation Principles of Scripture as Basic Topics of Jewish-Christian Dialogue” en *Justification According to Paul. Exegetical and Theological Perspectives*. Comenius University in Bratislava: Bratislava, 2012, p. 173. Slivka acertadamente señala que “sobre la base de estas relaciones mutuas entre el cristianismo y el judaísmo emergen los temas básicos del diálogo judeo-cristiano.” *Idem*.

La “economía de la salvación” de Dios habla de las acciones de un Dios único, quien progresivamente es conocido como el Padre, el Hijo y el Espíritu en la historia de la salvación, revelando así su naturaleza trina. Esta gloriosa narración de la salvación revela al Dios trino, quien redime y reconcilia a sus propias criaturas alienadas y las recupera para sí en el contexto del drama de la historia humana. Éste es el camino, el único camino para hablar legítimamente de Dios como el padre de Jesús, quien se nos da a sí mismo hoy en día a través del amor del Espíritu que es suyo y de Jesús. Puede oírse el eco de algunos de estos pensamientos en las obras de Kierkegaard, especialmente en sus tratados tardíos como *Ejercitación del cristianismo*²³ y *Un discurso edificante de S. Kierkegaard*.²⁴

LA ESENCIA DEL EVANGELIO

El Evangelio, de acuerdo tanto con Lutero como con Kierkegaard, no es sólo un mensaje que transmite información; es la venida personal de Dios a nuestro mundo, es el poder de la presencia del Espíritu de Dios como la manifestación personal del amor eterno entre el Padre y el Hijo que otorga perdón y genera la transformación de un pecador. Considerado hermenéuticamente, el conocimiento de Dios, tanto para Lutero como para Kierkegaard, involucra el “dolor de la transformación” a través de la experiencia de la “cruz”.²⁵ Por lo tanto, Craig Hinkson acierta al señalar que “para Kierkegaard y Lutero por igual, el sufrimiento y el apostolado separan la teología de la cruz del ámbito de la mera teoría cognitiva (y, por ende, del peligro de degenerar en una teología de la gloria) para situarla en el personalmente costoso ámbito de la praxis”.²⁶

23. Título original: *Indøvelse i Christendom. Af Anti-Climacus—Udgivet af S. Kierkegaard*.

24. Título original: *En opbyggelig Tale. Af S. Kierkegaard*.

25. Ver especialmente el tratamiento de Lutero en su temprana *theologia crucis* en la Disputa de Heidelberg de 1518. Martin Luther, WA, vol. 5, p. 176, líneas 32-33.

26. Craig Q. Hinkson, *op. cit.*, p. 45.

Éste es un énfasis fuertemente establecido por Bonhoeffer en su teología de la “gracia costosa”.²⁷ Kierkegaard se percata del peligro de la “gracia disminuida”, reconociéndola en la teología y la práctica de la iglesia luterana de su tiempo. Es precisamente “por medio del énfasis en la praxis que la *theologia crucis* de Kierkegaard combate el peligro de que la gracia ‘se tome en vano’ al interior del contexto luterano”.²⁸

De ahí el lamento profético en el cual se compara a sí mismo con Lutero:

Así como Lutero dio un paso adelante con sólo una Biblia en la Dieta de Worms, yo quisiera dar un paso adelante con sólo el Nuevo Testamento, tomar la máxima cristiana más sencilla y preguntar a cada individuo: ¿Has cumplido con esto, así sea aproximadamente? —en caso contrario, ¿quieres entonces reformar la iglesia?²⁹

En referencia a la semejanza entre Kierkegaard y Bonhoeffer —el pastor luterano alemán martirizado por los secuaces de Hitler en 1945— debe destacarse que, a pesar de las afinidades obvias, hay algunas diferencias igualmente importantes. Unas y otras pueden resumirse del siguiente modo:

El tópico del apostolado es relativamente prominente en ambos, Søren Kierkegaard y Dietrich Bonhoeffer, aunque cada uno tiene un acercamiento distinto. Puede verse una clara continuidad en los

27. “Bonhoeffer está convencido de que los humanos no necesitan ser confrontados por la gracia disminuida que la iglesia tiene a su disposición como ‘principio, doctrina, esquema’. Necesitan ser confrontados por el Cristo viviente: Dios y hombre, a través del Cristo encarnado, crucificado y resucitado...”. Michal Valčo. “Téma nasledovania Krista u Sorena Kierkegaarda a Dietricha Bonhoeffera” en *Acta Humanitas časopis pro společenské vědy*, vol. 3, no. 1, 2013, p. 129. Para la propia articulación de Bonhoeffer de este principio ver Dietrich Bonhoeffer. “Discipleship” en *Dietrich Bonhoeffer Works*. Vol. 4. Martin Kusket e Ilse Tödt (Eds). Fortress Press: Minneapolis, 2001, pp. 43-44.

28. Craig Q. Hinkson, *op. cit.*, p. 45. Ver Søren Kierkegaard. “For Self-Examination” en *Kierkegaard's Writings*. Howard V. Hong (Ed). Princeton University Press: Princeton, 1980, vol. XXI, p. 24 y ss. En Adelante KW.

29. Søren Kierkegaard, JP, vol. 6, p. 672

intentos de ambos autores de ofrecer una reflexión crítica, incluso radical sobre las iglesias estatales en Dinamarca y en Alemania en los siglos XIX y XX, respectivamente. Sin embargo, vemos una marcada discontinuidad en el tópico de la eclesiología y su influencia en el tema del apostolado individual. Mientras que Bonhoeffer nunca dejó de ser un conservador (podríamos incluso decir, un ‘ortodoxo’) en su visión de la iglesia visible como el contexto necesario para la verdadera fe, fruto de la cual es el apostolado radical, Kierkegaard, aun aspirando él mismo a una verdadera comunidad de creyentes, conservó un acercamiento más individualista.³⁰

EL EVANGELIO Y/COMO UNA “ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN” DINÁMICA

De acuerdo con la comprensión cristiana clásica, la “economía” de Dios (*oikonomia tou Theou*) es la realización del plan y la obra de Dios en lo que nosotros llamamos y experimentamos como la historia de la salvación. La “economía” de Dios significa que la alienación del mundo frente a Dios causada por el pecado es superada a través de la obra reconciliatoria del Hijo y de la presencia transformadora del Espíritu. En el misterio de la economía divina de la salvación, Dios se revela como el Amor que da vida ofreciéndose a sí mismo para tener una relación con sus criaturas. Dios Padre revela su corazón y su voluntad. A través de su Hijo, Dios Padre participa radicalmente del destino humano hasta la cruz para ofrecer a la humanidad el perdón de los pecados, la reconciliación, el apostolado y una nueva relación con él.³¹ Por medio del poder de su Espíritu, el Padre resucitó al Jesús crucificado a la nueva vida imperecedera, que conducirá a la transformación definitiva de nuestras vidas y a la glorificación final del todo de la creación en el futuro escatológico.³² El Hijo encarnado nos revela, a los humanos, que Dios es

30. Michal Valčo, “Téma nasledovania...”, *op. cit.*, p. 121.

31. Jn, 3, 16.

32. Ap 8, 22-27.

amor, el amor altruista del Padre y el Hijo en su Espíritu común, el amor que se transforma en carne.³³ Como acertadamente señala Cochrane,

[...] si la teología aspira a ser algo distinto que otro nombre para la filosofía de Dios o la metafísica, está obligada a hacer una distinción tajante entre el ser en general y el ser de Dios. Debe distinguir claramente entre la revelación y el conocimiento del ser en general y la revelación y el conocimiento del ser de Dios en Jesucristo.³⁴

La teología no debe abandonar su carácter específico, su peculiar objeto de estudio, su fuente de información única. “El conflicto entre la teología y la filosofía sólo surge cuando la teología se desentiende de su propio objeto de estudio para convertirse en ontología o cuando la ontología afirma que el ser que ha descubierto es el ser de Dios que sólo se revela en Jesucristo”.³⁵

El peligro no sólo se cierne sobre el objeto de estudio de la “teología propiamente dicha”, sino también sobre la dimensión de la antropología, especialmente cuando se aplica al hombre Jesús como figura histórica (en la así llamada “cristología desde abajo”).

El conflicto [...] puede surgir cuando la doctrina cristiana se vuelve antropología científica o filosófica, o cuando la ontología pretende conocer al hombre real que la iglesia cree que ha sido revelado en el hombre Jesús. La ontología puede investigar los aspectos metafísicos del hombre, pero no puede develar al hombre elegido, creado, preservado y redimido por Dios en Cristo.³⁶

33. 1 Jn, 4,8.

34. Arthur C. Cochrane, *op. cit.*, p. 19. Cochrane recuerda al teólogo que es “en esencia, un testigo”. El teólogo “sólo puede reproducir el testimonio bíblico de la revelación... sólo puede presentar lo que considera un testimonio escriturístico del ser de Dios.” *Idem.*

35. *Ibidem*, p. 20.

36. *Idem.*

En modo alguno se pretende implicar con esto que este tipo de “revelación” posee un estatuto ontológico pasivo o meramente cognitivo. La palabra se transforma en carne precisa y concretamente en los actos apostólicos de los sujetos humanos históricos. Kierkegaard enfatiza este punto, afirmando que “Lutero no abolió la imitación, ni se deshizo de lo voluntario, tal como cierto mimado sentimentalismo quisiera hacernos creer. Afirmó la imitación en la dirección del atestiguamiento de la verdad y voluntariamente se expuso a sí mismo a numerosos peligros”.³⁷

LA ECLESIOLOGÍA DE LUTERO CONTRA EL INDIVIDUALISMO MODERNO

No obstante, hay algunos peligros asociados al típico acercamiento “luterano” a la fe como la gracia divina que justifica la confianza de un individuo, tal como puede observarse en el subsiguiente desarrollo del protestantismo. Podría decirse que aquellos que a través de la fe “pertenecen a Cristo” porque han depositado su confianza en él han resuelto la cuestión más importante de sus vidas y su mayor problema existencial. Incluso podría decirse que por medio de su confianza personal en Cristo y sus méritos su salvación ha sido asegurada. Es cierto que Jesús está en el centro de este tipo de razonamientos, pero de hecho hay en ellos una peligrosa hebra de individualismo humanista colándose secretamente por la puerta trasera. Se podría estar sustituyendo el “teo-centrismo” antiguo y medieval por un “antropo-centrismo” teológico —un piadoso y existencial conjunto de afirmaciones religiosas en las que Jesús sigue siendo el “benefactor”, pero en las que el alma individual progresivamente va apropiándose del centro de atención—. La práctica y la reflexión teológicas se centran cada vez más en el sujeto humano pensante, sus necesidades, sus sentimientos, sus pensamientos en tanto individuo mientras la comunidad de la fe desaparece de la pantalla de su radar o se mantiene como mero su-

37. Søren Kierkegaard. “Judge for Yourself” en KW, vol. XXI, p. 193.

plemento voluntario de su fe personal.³⁸ Deberíamos reconsiderar el significado del tradicional término justificación en el sentido de que

[...] involucra más que la legitimación de nuestras relaciones con Dios. Dios actúa para justificar cuando, en tanto rey y juez del universo, restablece la justicia y restaura el orden en su creación.³⁹

[...] el Evangelio' no es un recuento de la salvación de las personas. Es, como vimos en el capítulo anterior, la proclamación del señorío de Jesucristo.⁴⁰

De acuerdo con la comprensión luterana clásica, hay dos caminos principales a través de los cuales el omnipotente y sagrado Dios se revela a sí mismo, al mundo y a los pecadores seres humanos.⁴¹ En primer lugar, se revela a través de la palabra. En este caso es preciso distinguir claramente entre la ley y el Evangelio. Una y otro no pueden separarse y usarse independientemente; siempre van de la mano. El centro de la obra divina recae en el propio Cristo, quien se revela a través de la predicación de la palabra como ley y Evangelio. Cada sermón es un *memorio* —conmemoración de la obra de Dios y no mera rememoración humana de un ser humano—. En segundo lugar, Dios se revela a través de la eucaristía, donde Cristo está corporalmente presente, según su propia promesa. Los pecadores humanos se encuentran con el mismo Cristo resucitado y vivo al recibir su cuerpo y su sangre.⁴² La eucaristía está fuertemente conectada con la fe de la persona y, por

38. Michal Valčo. "Stendahl's Paul and the Lutheran Tradition: A Critical Appraisal" en Tomáš Gulán (Ed). *Apoštol Pavol pre 21. Storočie*. Biblická škola v Martin/Žilinská Univerzita, 2011, p. 129.

39. Stephen Westerholm. *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2004, p. 224.

40. Nicholas Thomas Wright. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 1997, p. 133.

41. Es decir, de acuerdo con la teología del *Libro de la Concordia*, los escritos confesionales de las iglesias luteranas alemanas, compilados originalmente en 1580.

42. La dinámica comprensión que Lutero tenía del Evangelio está íntimamente ligada a su comprensión de la obra soberana del Espíritu en y a través de los sacramentos como instrumentos de la gracia instituidos por Cristo. Es en el bautismo donde la muerte sacramental y la resurrección con Cristo tienen lugar (basado especialmente en Romanos 6, 2 y ss.), y es en la eucaristía donde los pecadores arrepentidos se encuentran con el cuerpo encarnado del salvador, según su promesa.

lo tanto, también con su salvación o condena. Lutero claramente se percató de que el pecador debe comprender esta cuestión del modo correcto. Cristo le ofrece la garantía de su misericordiosa presencia. Puesto que la presencia de Cristo está en juego, todo está en juego. Si queremos tener un fundamento sólido y seguro, tenemos que alinear nuestra comprensión de la cena del Señor con la comprensión de las palabras fundacionales de Cristo. Lutero y los reformadores critican el método teológico de los así llamados “sacramentalistas”, pues no basan su comprensión de la esencia y el significado de la cena del Señor en las palabras fundacionales de Cristo, sino en otros pasajes, la mayoría de los cuales no están conectados en absoluto con la cuestión del sacramento del altar. Se basan en los prejuicios que han creado sobre la base de otros pasajes de las Escrituras que no se refieren a la Última Cena. Los luteranos consideran que dicho acercamiento exegético y hermenéutico es ilegítimo y peligroso.⁴³

Los reformadores no negaron la realidad y la potencial utilidad de la intensa experiencia religiosa personal, incluidas las expresiones extáticas del Espíritu en la iglesia. No obstante, decididamente se opusieron a que el énfasis o el punto de partida de la teología se desplazaran de Dios hacia el hombre. El deseo de una expresión religiosa plena del hombre moderno puede considerarse legítimo. Sin embargo, el arte de su realización en la vida litúrgica de una iglesia debe juzgarse de acuerdo con los criterios, sean o no compatibles con la comprensión teocéntrica del Evangelio de la Reforma. No se debe separar la labor salvífica del Espíritu de los medios externos (*extra nos*) de la palabra

43. Lutero no deduce la enseñanza acerca de la presencia real y corpórea del Cristo glorificado a través de los elementos santificados del pan y el vino en la Última Cena directamente de la cristología. Emplea la enseñanza cristológica con sus conceptos típicos *unio personalis (hypostatica)*, *perichoresis* (la compenetración de las dos naturalezas) y *communicatio idiomatum* (la comunión y mutua comunicación de las propiedades de las dos naturalezas) sólo como el marco metafísico necesario para la interpretación rigurosa de los textos bíblicos relevantes. Éste es un acercamiento teológico interesante que fue desapareciendo gradualmente en las posteriores generaciones de reformadores. La ortodoxia luterana posterior privilegió la deducción teológica por encima de la exégesis honesta y la hermenéutica legítima.

proclamada y la distribución de los sacramentos. No es la intensidad y ni siquiera la autenticidad de la experiencia religiosa lo que constituye la base de la certeza en la propia salvación o de la norma de la fe.

CONCLUSIÓN

A nuestro tiempo le vendría bien poner atención a la articulación que hace Kierkegaard de “los dos extremos —el individualismo atomista y el colectivismo radical— que generan un incremento de la falsedad intelectual”, así como a las dos opciones existenciales: “[...] mi vida se volverá desesperadamente hedonista o incondicionalmente tan consistente como sea posible”.⁴⁴

Hemos visto los efectos perniciosos tanto del individualismo atomista como del colectivismo radical en la vida de la iglesia y de la sociedad. El enfoque de Kierkegaard en el individuo como yo responsable ante Dios y su caracterización del cristianismo como “existencia de comunicación” más que como conjunto institucionalizado de doctrinas, entre otras consideraciones críticas propias de su pretensión de reintroducir el auténtico cristianismo como posibilidad existencial para cada individuo, deben ser bien recibidas por los teólogos y especialistas en ética de nuestro tiempo. Sin embargo, para poder cosechar todos los beneficios de la voz profética de Kierkegaard en nuestro mundo moralmente fragmentado es aconsejable leerlo y comprenderlo en el contexto de los énfasis comunitarios y objetivos de Lutero y Bonhoeffer. La fe de Kierkegaard, caracterizada por su radical individualismo “hacia adentro” y su existencialismo, requiere del enfoque comunitario de la reflexión teológica y el culto luteranos y de la incorporación de las doctrinas tradicionales (clásicas) de los primeros credos cristianos. Ni el moralismo kantiano ni el intelectualismo hegeliano,

44. Søren Kierkegaard. “Autobiographical” en JP, entrada número 6427 (X 1 A 494); ver también Tibor Máhrík y Roman Králik, *op. cit.*, p. 235.

y ni siquiera el esteticismo schleiermacheriano son representaciones adecuadas de la esencia del cristianismo. No debe confundirse a la teología con la ontología existencial (como dimensión de la filosofía). Debemos resistir la tentación que se le presenta a la iglesia de confundir su mensaje con el existencialismo o de fundamentarlo en principios existenciales e individualistas. De otro modo caeremos en la trampa de las proyecciones subjetivas y psicológicas propias del hombre, amplificadas por el lenguaje religioso, de lo que resultará una pérdida de historicidad y objetividad.

¿Para qué hablar de un Dios trascendente si podemos determinar cómo funciona el mundo sobre la base de los poderes causales inmanentes? ¿Es que realmente podemos? El cristianismo ya no posee el privilegio que alguna vez tuvo en la gran cultura occidental. Si el luteranismo quiere sobrevivir como forma significativa de practicar el cristianismo en este contexto, debe adaptar su tradición a los nuevos problemas y retos. En la era de la Reforma, la validez de las creencias doctrinarias —la identidad trina de Dios y la divinidad de Jesús— simplemente se asumía al interior de una cultura abierta a las categorías religiosas y místicas (así fue también en el mundo cultural del helenismo y en la escolástica medieval). Las cosas ya no son así. Después de la hegemonía del cristianismo, éstas y otras doctrinas cristianas centrales quedaron bajo sospecha. Lo mismo vale para cualquier filosofía cristiana que pretenda proveer un recuento comprehensivo de la existencia capaz de generar una cultura cristiana.⁴⁵

En tanto comunidad viviente, la iglesia debe evaluar sus prácticas a la luz de sus doctrinas centrales. Estas doctrinas centrales ayudan a la iglesia a autoexaminarse y autocomprenderse en la medida que el

45. Esto es lo que la teología de corte kantiano (la epistemología que traza una distinción tajante entre los hechos de la historia y los valores/creencias de la religión) no puede hacer. Por otra parte, también es cierto que el dualismo kantiano no posee ya mucho peso, pues hemos llegado al entendimiento de que todo razonamiento está históricamente condicionado y no puede nunca ser puro.

paso del tiempo le va presentando nuevos retos y preguntas. La tarea actual de la interpretación religiosa consiste en generar una comunidad de culto, reunida alrededor de la palabra predicada y administrada en/como sacramento, esto es, una comunidad formada a partir de una narrativa compartida y que, por lo tanto, participa tanto de prácticas comunes como de un lenguaje común compuesto por un vocabulario y una gramática particulares.⁴⁶

De este modo, la teología trabaja a través de la coherencia de los artículos trinitarios de la fe para glorificar al Dios redentor y para extender el conocimiento de la salvación del pecador mediante la inclusión de lo que el filósofo norteamericano Josiah Royce elocuentemente llamó la ‘comunidad bienamada’.⁴⁷

Tanto los teólogos como los estudiosos de la religión deberían redirigir su atención a las estructuras comunitarias y lingüísticas de la religión, en lugar de enfocarse en la mera experiencia interna, psicológica de un individuo (o de una comunidad de individuos aislados). Pues es precisamente a través de estas estructuras comunitarias, litúrgicas y lingüísticas que están en el núcleo de la religión cristiana como la doctrina cristiana asume un papel indispensable al interior de la vida de todos los días de la iglesia. Dicho en los sumamente elocuentes términos de Ebeling: “Generalmente se da precedencia a la vida frente a la doctrina, pero Lutero da preeminencia a la doctrina, en beneficio precisamente de la vida creada y deseada por Dios. La doctrina es el cielo, la vida es la tierra. La doctrina, la palabra de Dios, es, en breve, el pan de la vida”.⁴⁸

46. Paul R. Hinlicky. *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom*, Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2010, p. 8.

47. *Ibidem*, pp. xvi-xvii.

48. Gerhard Ebeling. *Luther: An Introduction to His Thought*, Fortress: Philadelphia, 1972, p. 266; ver también Hinlicky, *op. cit.*, p. xix.

Es por eso que deberíamos recordar que las doctrinas cristianas son más que creencias privadas derivadas de nuestro afecto personal por el cristianismo. La naturaleza trinitaria de Dios y la divinidad de Cristo no son reflexiones teóricas sobre Dios y la encarnación, sino la interpretación actual, comunitaria, eclesiástica del hombre Jesús de Nazaret. En suma, la reflexión teológica debe ser capaz de proveernos de algo más que un sentido general de responsabilidad por el mundo. La antropología cristiana debe derivarse de la economía trinitaria de la salvación y no de la ley natural.

FUENTES DOCUMENTALES

Fuentes primarias

Cumulative Index to Kierkegaard's Writings. Hong, Howard V., Hong, Edna H., Hong, Nathaniel J., Hong, Kathryn y Prenzel-Guthrie, Regine (Eds). Princeton University Press: Princeton, 2000.

Corpus Reformatorum. Baum, Johann W., Cunitz, Edward. y Reuss, Edward (Eds). Schwetschke: Braunschweig, 1863.

Kierkegaard, Søren. "For Self-Examination" en Hong, Howard V (Ed). *Kierkegaard's Writings*. Princeton University Press: Princeton, 1980, vol. XXI.

_____ *Kierkegaard's Writings*. Hong, Howard V. (Ed). Princeton University Press: Princeton, 1980.

_____ *Søren Kierkegaard's Journals and Papers 1845-1855*. Hong, Howard V. y Hong, Edna H. (Eds). Indiana University Press: Bloomington, 1967-78, 7 vols.

_____ *Søren Kierkegaard Papirer*. Niels Thulstrup (Ed). Gyldenadal: Coopenhagen, 1968-70, 22 vols.

_____ *Training in Christianity and the Edifying Discourse which 'Accompanied' it*. Princeton University Press: Princeton, 1944.

- _____ *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses by S. Kierkegaard*. Hong, Howard V. y Hong, Edna H. (Trads). Princeton University Press: Princeton, 1995.
- Luther, Martin. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. Graz: Weimar, 1883-2009, 120 vols.
- _____ *Luther's Works*. Lehman, Helmut T. y Pelikan, Jaroslav Jan (Eds). Concordia & Fortress Presses: St. Louis & Philadelphia, 1955-1986, 55 vols.

Bibliografía

- Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man*. Zondervan: Grand Rapids, Michigan, 1934.
- Bonhoeffer, Dietrich. "Discipleship" en Kusket, Martin y Tödt, Ilse (Eds). *Dietrich Bonhoeffer Works. Vol. 4*. Fortress Press: Minneapolis, 2001.
- Brown, Colin. *Philosophy and the Christian Faith: A Historical Sketch from the Middle Ages to the Present Day*. InterVarsity Press: Downers Grove, 1968.
- Cochrane, Arthur C. *The Existentialists and God: Being and the Being of God in the Thought of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etienne Gilson, Karl Barth*. Westminster Press: Philadelphia, 1956.
- Ebeling, Gerhard. *Luther: An Introduction to His Thought*, Fortress: Philadelphia, 1972.
- Hinkson, Craig Q. "Luther and Kierkegaard – Theologians of the Cross" en *International Journal of Systematic Theology*. Durham: United Kingdom. Vol. 3, no. 1, marzo 2001, pp. 27-45.
- Hinlicky, Paul R. *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom*, Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2010.

- Lowrie, Walter. "Preface" en Søren Kierkegaard. *Training in Christianity and the Edifying Discourse which 'Accompanied' it*. Princeton University Press: Princeton, 1944.
- Máhrik, Tibor y Králik, Roman. "Kierkegaard's paradoxes and their prophetic influence on the thinking in Central Europe" en Králik, Roman *et al. Kierkegaard as Challenge to the Contemporary World. Acta Kierkegaardiana – Supplement. Vol. 2*. Kierkegaard Circle: Toronto, 2011, pp. 224-246.
- Pelikan, Jaroslav Jan. *From Luther to Kierkegaard: A Study in the History of Theology*. Concordia Publishing House: St. Louis, 1950.
- Slivka, Daniel. "Paul's Inculturation Principles of Scripture as Basic Topics of Jewish-Christian Dialogue" en *Justification According to Paul. Exegetical and Theological Perspectives*. Comenius University in Bratislava: Bratislava, 2012.
- Valčo, Michal. "Stendahl's Paul and the Lutheran Tradition: A Critical Appraisal" en Gulán, Tomáš (Ed). *Apoštol Pavol pre 21. Storočie. Biblická škola v Martin/Žilinská Univerzita*, 2011.
- _____ "Téma nasledovania Krista u Sorena Kierkegarda a Dietricha Bonhoeffera" en *Acta Humanitas časopis pro společenské vědy*, vol. 3, no. 1, 2013.
- Westerholm, Stephen. *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 2004.
- Wright, Nicholas Thomas. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 1997.
- Záviš, Monika. "Prieniky teológie a psychiatrie" ("Superposiciones entre la teología y la psiquiatría") en *V službe evanjelia*. Tranoscius: Liptovský Mikuláš, 2013, pp. 247-256.

México, ¿un estado feminicida?

DAVID VELASCO YÁÑEZ, SJ*

Abstract. Velasco, David. *Mexico: A Femicidal State?* This article belongs to a research project that studies the field of human rights defenders in Mexico. This chapter analyzes the sessions held and reports submitted by Mexico and NGOs to the Committee that evaluates compliance with the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women—to which Mexico is a party—the symbolic struggle among the agents who take part in the sessions, the issues that each agent prioritizes, and the recommendations that NGOs and the Committee make to the Mexican state.



Resumen: Este artículo forma parte del proyecto de investigación referente al campo de las y los defensores de derechos humanos en México, pero en este caso en particular se analizan las sesiones y los informes de México y ONGs ante el Comité que evalúa el cumplimiento de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, del que México es parte, la lucha simbólica entre los agentes que intervienen en las sesiones, las problemáticas que cada uno de los agentes prioriza y las recomendaciones al Estado mexicano por parte de las ONGs y el Comité.

* Con la colaboración de Andrea Lissete Ramírez Rentería, Daniela Zaizar Pérez, Denisse Montiel Flores y Clara María de Alba de la Peña, alumnos de Relaciones Internacionales; además de Laura Celeste Ortiz Ramos, alumna de la Maestría en Derechos Humanos y Paz, todas estudiantes del ITESO.

INTRODUCCIÓN

El análisis del campo de las y los defensores de los derechos humanos (DDH) en México, del que este artículo forma parte, implica establecer la estructura de posiciones de los diversos agentes que lo forman y, en particular, describir las estrategias que desarrollan en momentos especiales. Uno de esos momentos son las sesiones de los mecanismos especiales del Sistema de Naciones Unidas o del Sistema Interamericano, en las que se examina a los Estados parte de las convenciones sobre la situación que guarda en sus territorios un determinado conjunto de derechos humanos (DH), como es el caso de los derechos de las mujeres y de las niñas, en el que nos concentramos ahora.

En 1979 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la primera convención que aboga sobre los derechos humanos de las mujeres (DHM), la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (la CEDAW). Dicha convención establece en su artículo primero que se entenderá como discriminación contra la mujer toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por parte de la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de los DH y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil. Asimismo insta a los Estados a que tomen todas las medidas apropiadas para asegurar el pleno desarrollo de la mujer, con el objeto de garantizarle el ejercicio y el goce de los DH y las libertades fundamentales en igualdad de condiciones que el hombre. Con el fin de velar, examinar y garantizar los progresos realizados en la aplicación de la Convención por parte de los Estados miembro, la CEDAW cuenta con un comité conformado por 22 expertas y un experto en DHM, los cuales son postulados y votados por los países miembro por un periodo de cuatro años durante los cuales desempeñan su cargo a título personal. Su trabajo consiste en analizar los informes nacionales que proporciona cada país miembro

donde exponen qué han hecho en materia de DHM; estos informes son a su vez cotejados con Informes Sombra (IS), elaborados por ONGs locales e internacionales. Una vez llevado a cabo este proceso el Comité emite sus preocupaciones, sugerencias y recomendaciones finales.

México firmó la CEDAW el 17 de julio de 1980 y la ratificó el 23 de marzo de 1981; ha presentado siete informes donde plasma los logros y avances que ha conseguido. No obstante, en diversas ocasiones, los informes son verdades a medias y ocultan la situación real de las mujeres en nuestro país. Por esta situación, el CEDAW acude a las ONG para que realicen IS, los cuales buscan develar la realidad que se vive dentro del país y exhibir las contradicciones del informe gubernamental, además de que tratan de influir en las recomendaciones del CEDAW para que sean precisas, con plazos y que se verifique su cumplimiento.

Las sesiones del CEDAW son un campo de batalla simbólica, de visiones y de ideas, en la que se pone en juego la visión legítima de la situación real de los DHM en México. Por un lado el Estado pone en juego no sólo su visión de la realidad de los DHM en el país, sino también su capital simbólico; por el otro lado el papel de los IS es disputarle al Estado su monopolio de la verdad y la legitimidad de su papel protector y garantizador de los DHM.

Este trabajo busca abordar lo sucedido en el 52º periodo de sesiones del Comité de la CEDAW, realizado del 9 al 27 de julio del 2012 en el que México presentó el 7º y 8º Informe Consolidado. Entre una y otra versión de la realidad de los DHM en México, será el CEDAW quien sopesará la información para formarse una idea de la realidad y formular diversas observaciones y recomendaciones al Estado mexicano.

La pregunta clave de este ejercicio tiene que ver con cuál es la realidad de la situación de los DHM en México y, en particular, cuál es el papel político y simbólico de los IS enviados al CEDAW.

El referente teórico del artículo sigue siendo la teoría general de los campos de Pierre Bourdieu, que nos permite construir esa concreta sesión del CEDAW como un campo de lucha en el que intervienen los tres grupos de agentes y disputan la visión legítima de la situación de los DHM.

Primero exponemos las problemáticas de mayor relevancia que denuncian los IS y cómo muchas de ellas derivan en el feminicidio, la forma más brutal y extrema de la violencia contra las mujeres; en un segundo apartado, analizamos las respuestas que da el Estado mexicano a las observaciones y recomendaciones del CEDAW, indicando lo más prioritario y lo que a él le interesa informar. El tercer apartado lo dedicamos a las observaciones y recomendaciones que hace el CEDAW y establecemos la convergencia de recomendaciones que hacen los IS de las ONG con el propósito de examinar el papel que tienen para influir en la visión del Comité. Al final, presentamos la conclusión de nuestro análisis sobre si México es un Estado feminicida o si implementa las recomendaciones del CEDAW y de los IS.

LAS PROBLEMÁTICAS DE MAYOR RELEVANCIA QUE DENUNCIAN LOS “INFORMES SOMBRA” Y SUS RECOMENDACIONES

Según el violentómetro del Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres), la violencia contra las mujeres inicia con bromas hirientes y termina en la más grave expresión: el feminicidio, cualquier manifestación violenta puede escalar a él.¹ De acuerdo con la información obtenida de los veinticinco IS revisados, otras problemáticas graves que afectan la vida de miles de mujeres en México son la violencia sexual, que se

1. Instituto Nacional de las Mujeres. *Violentómetro*. INM: México. (s/f). Las direcciones de los documentos electrónicos citados a lo largo del documento se especifican al final en las Fuentes documentales.

repite en diez informes, y la violencia intrafamiliar que aparece en cinco ocasiones.

El país vive un contexto de violencia generalizada que es, en parte, consecuencia de la estrategia de seguridad nacional del ex presidente Felipe Calderón Hinojosa, cuyo fin era combatir el crimen organizado y el narcotráfico y que causó la militarización de ciertas regiones del país,² pues tal como lo señala el Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio (OCNF), “esta estrategia aunada a la corrupción, la impunidad, la pobreza y la desigualdad, ha exacerbado el patrón estructural de discriminación y violencia, impactando desproporcionadamente a las mujeres”.³

Esta coyuntura se inscribe en una sociedad con una cultura patriarcal y con valores misóginos que se refleja en la actuación de las autoridades que se encargan de implementar la justicia. La violencia ha sido normalizada y ha salido de las paredes del ámbito privado-familiar para expresarse en formas antes invisibilizadas, que han sido catalogadas por el Estado mexicano como “daños colaterales” de la guerra contra el narcotráfico.

El informe “El gobierno de México miente” señala que estas tres problemáticas se articulan estratégicamente “ya que ha quedado demostrado en la mayoría de los casos de desapariciones de mujeres y niñas que éstas pueden tener diversas relaciones con la trata de personas con fines de explotación sexual, pornografía o tráfico de órganos”.⁴ Informes realizados por el Observatorio de Mujeres Indígenas contra la Violencia y el Centro ProDH señalan que también agentes policíacos

2. Observatorio Ciudadano Nacional de Femicidio *et al.* *Submission to the United Nations Committee on the Elimination of Discrimination against Women with regard to the consideration of the combined 7th and 8th Periodic Report of Mexico*. OCNF: México, 2012.

3. *Idem*.

4. Asociación Nacional de Abogados Democráticos *et al.* *El gobierno de México miente*. ANAD: México, 2010, p. 59.

y militares se han valido de este mecanismo durante sus operativos, como ocurrió en San Salvador Atenco, donde las detenidas sufrieron tortura sexual sin que sus agresores hayan tenido castigo alguno.⁵

La desaparición de mujeres se asocia con su objetivación, que se ha percibido por años, pero que ha variado a formas novedosas, como utilizarlas como instrumentos de matanza (sicarias) y como medios de transporte de drogas (mulas). Cuando pierden su valor de uso se les asesina, para que junto a sus cuerpos se entierre la verdad, el dolor, la justicia y violación sexual. Once IS denuncian que a pesar de que no se conoce a ciencia cierta el número de mujeres desaparecidas, ha habido un aumento en los últimos años. Destaca el informe elaborado por Católicas por el Derecho a Decidir que afirma que “la falta de datos estadísticos y sistemas de información confiables impiden la valoración adecuada de la gravedad del problema, pues las instituciones no generan los datos e información estadística suficiente”.⁶

Aunque las mujeres son estructuralmente vulnerables, seis informes señalan que algunas de ellas, por sus condiciones étnicas y sociales se encuentran en mayor estado de indefensión como es el caso de las mujeres migrantes. Sin embargo, pese a su alta vulnerabilidad, el Estado las mantiene al margen, al grado de no ser consideradas en los informes 7° y 8° que presentó ante el CEDAW. Esto muestra la falta de voluntad política para proteger los DHM migrantes.⁷ También las mujeres indígenas han sido marginadas por el sistema económico y relegadas a condiciones de pobreza y exclusión social. Aunado a este hecho, existen ciertas prácticas tradicionales en las comunidades originarias, como la “venta” de la novia, que sirve como pretexto para que grupos

5. Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, Organización Mundial contra la Tortura. *Atenco: 6 años de impunidad por tortura sexual contra las mujeres*. Centro ProDH: México, 2012.

6. Católicas por el Derecho a Decidir et al. *Feminicidio e impunidad en México: Un contexto de violencia estructural y generalizada*. OCNF: México, 2012.

7. Track Impunity Always et al. *Informe de seguimiento presentado al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer sobre las medidas adoptadas con respecto a las observaciones finales de 2012*. TRIAL: México, 2014.

criminales ingresen a las comunidades a sustraer mujeres y niñas. Las DDH, principalmente las que se relacionan con DHM indígenas, también han sido un objetivo principal para acosos e intimidaciones que buscan ponerle fin a sus reclamos y, en estos casos, la violencia contra las mujeres tiene más elementos de crueldad. Según Tlachinollan, las defensoras, que trabajan en un ambiente tradicionalmente masculino tienden a ser más vulnerables a la violencia de género y a enfrentar mayores retos en su labor cotidiana.⁸

Once informes llegan a la conclusión de que ante problemáticas tan severas, el Estado se limita a simular. Crea leyes, mecanismos y políticas públicas (PP) encaminadas a la protección de los DHM, pero cuando las leyes no se aplican sólo hay impunidad pues existe una tipificación desigual del delito de feminicidio a lo largo del territorio federal, faltan protocolos especializados, un sistema ombudsman no vinculatorio, personal incapacitado en perspectiva de género y ausencia de mecanismos que sancionen a los funcionarios con conductas misóginas.⁹

ANAD *et al.*,¹⁰ así como el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, en conjunto con el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas,¹¹ retoman la interseccionalidad que acompaña al género y concluyen que la condición indígena, migrante, de identidad de género o de pobreza, agravan la situación. El acceso a la justicia no puede lograrse sin la adecuada contextualización de las condiciones de vida de cada grupo de mujeres que permita adoptar políticas y medidas legales sensibles al género y a la identidad étnica y condición social de las mujeres.¹² También es previsible el miedo a represalias por parte del agresor, el

8. Tlachinollan. Centro de Derechos Humanos de la Montaña. *Informe sombra para el 7º y 8º Informe del Estado Mexicano ante el Comité CEDAW. Estado de Guerrero*. Tlachinollan: México, 2012.

9. Asociación Nacional de Abogados Democráticos *et al.* *Discriminación, pobreza y violencia contra las mujeres en México*. ANAD: México, 2010, p. 11.

10. *Idem*.

11. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C., Colectivo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas, A.C. *Discrimination and Lack of Access to Justice in Chiapas Mexico*. CDMCH/COLEM: México, 2012.

12. *Idem*.

rechazo social de la comunidad, el estatus legal que podría no permitir la denuncia, la dependencia económica, la distancia desde quienes habitan en zonas marginadas y alejadas de las urbes, la alta militarización, entre otros.¹³ Además, las mujeres deben enfrentarse con una creciente feminización de la pobreza, como señala el informe *Juárez y Chihuahua, guerra contra el narcotráfico y Recomendaciones del CEDAW*. Esta problemática dificulta que mujeres que, además de ser jefas de familia son trabajadoras, puedan costearse la defensa o simplemente disponer de tiempo libre para lidiar con complicados juicios que suelen favorecer al agresor.¹⁴

Justicia para Nuestras Hijas expone que es probable que la mujer sea revictimizada por las autoridades, quienes con base en estereotipos de género, cuestionan de forma arbitraria la vida privada de la víctima y buscan aplicar indebidamente los códigos penales.¹⁵

La impunidad es el motor que impulsa el efecto bola de nieve. Esa relación se explicita en diez IS que problematizan la crisis feminicida en México. El OCNF señala que la tipificación del delito de feminicidio en 2011 fue un paso importante para responsabilizar al Estado y visibilizar la problemática en la que ha sido incapaz de “garantizar la vida de las mujeres, de actuar con legalidad y hacer respetar la vida de éstas, de procurar justicia y prevenir y erradicar la violencia que ocasiona estos crímenes”.¹⁶

En ese informe, el OCNF enfatiza el hecho de que la permisividad con respecto al cuerpo de las mujeres no sólo afecta su derecho a la vida, sino también a la igualdad, no discriminación, integridad física y psico-

13. *Idem*.

14. Justicia para Nuestras Hijas; Centro de Derechos Humanos de las Mujeres. *Juárez y Chihuahua, guerra contra el narcotráfico y Recomendaciones de la CEDAW*. Mukira: México, 2012, p. 13.

15. *Idem*.

16. Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio. *Estudio de la implementación del tipo penal de feminicidio en México: causas y consecuencias 2012 y 2013*. OCNF: México, 2014, p. 21.

lógica, dignidad y libertad. Católicas por el Derecho a Decidir acusan que la impunidad del feminicidio en México envía un mensaje claro de la sociedad patriarcal: promover la acumulación de poder y el uso y abuso de la fuerza como una estrategia de reafirmación de las frágiles masculinidades que ven en los otros y, particularmente en las otras, una amenaza contra el patriarcado.¹⁷ En México hay un incremento paralelo de la violencia feminicida y de la falta de acceso a la justicia que apunta a la existencia de fomento a la violencia institucional por parte del Estado.

Los IS y el informe del estado ante el CEDAW no coinciden y las problemáticas reciben ponderaciones distintas. Entre las recomendaciones más señaladas por las ONG están la armonización de leyes y la tipificación de delitos (presentes en más de diez informes) de acuerdo con estándares internacionales. El IS del OCNF *Submission to the United Nations Committee on the Elimination of Discrimination against Women with regard to the consideration of the combined 7th and 8th Periodic Report of Mexico* especifica que las leyes deben armonizarse en relación con protocolos de investigación con perspectiva de género y la tipificación del delito de feminicidio con base en los estándares internacionales.¹⁸

En las legislaciones locales de veinte estados mexicanos el feminicidio ha sido tipificado, aunque la consignación de los perpetradores ha sido muy baja en relación con la cantidad de feminicidios que ocurren.¹⁹ El OCNF declara que “en estados como Baja California Sur, Chiapas, Jalisco, Michoacán, Yucatán y Zacatecas las penas en los casos de feminicidio varían de tres meses a cinco años de cárcel. Paradójicamente, en algunos de estos estados robar una vaca puede merecer más tiempo

17. Católicas por el Derecho a Decidir, *op. cit.*, p. 9.

18. Observatorio Ciudadano Nacional de Feminicidio, et al. *Submission to the United Nations Committee on the Elimination of Discrimination against Women with regard to the consideration of the combined 7th and 8th Periodic Report of Mexico*. OCNF: México, 2012.

19. *Idem*.

de encarcelamiento que asesinar a una mujer”.²⁰ En Tamaulipas, por ejemplo, además del asesinato, se deben demostrar “experiencias previas de violencia moral y acoso”,²¹ lo que puede ser muy difícil de probar.²² Además de la necesidad de legislar, los informes apuntan la ausencia de capacitaciones, protocolos de investigación, bases de datos y mecanismos de seguimiento. En ese sentido, cabe destacar que trece informes recomiendan que se capacite en perspectiva de género a los funcionarios públicos que trabajan en instancias de justicia. El informe elaborado por la Cátedra UNESCO de la UNAM denuncia que los funcionarios no están sensibilizados en la temática de violencia contra las mujeres y que su falta de capacitación deriva en discriminación indirecta que coloca a las mujeres en situación de vulnerabilidad con respecto a su agresor.²³

Por otro lado, la petición de protocolos de investigación especializados aparece en diez de los informes. Organizaciones como el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas piden al Estado que desarrolle protocolos de investigación especial y atención del delito con enfoque multidisciplinario y perspectiva de género y que se incluya tanto en el Código Único de Procedimientos Penales como en las leyes orgánicas de las procuradurías de justicia y de las fiscalías generales.²⁴ El OCNF declara que la ausencia de protocolos provoca una dilación en la investigación de delitos que pone en riesgo la vida de las mujeres.²⁵ A su vez, Justicia para Nuestras Hijas pide que se genere una base de datos única para todo el país sobre la información genética de mujeres

20. *Ibidem*, p. 29.

21. Código Penal de Tamaulipas, artículo 337 bis.

22. Observatorio Ciudadano Nacional de Femicidio, *et al. Submission...*, *op. cit.*, p. 28.

23. Cátedra UNESCO de la UNAM *et al. Informe sombra sobre seguimiento de recomendaciones México*. México, julio de 2012.

24. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C., Colectivo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas, A.C. *Discrimination and Lack of Access to Justice in Chiapas, Mexico*. CDMCH/COLEM: México, 2012.

25. Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio. *Estudio de la implementación...* *op. cit.*

desaparecidas, así como sobre cuerpos no identificados que permita cruces masivos de muestras y restos.²⁶

En cuanto a los mecanismos de seguimiento, nueve organizaciones piden que se establezcan mecanismos de seguimiento a las recomendaciones, que incluyan control y sanción a los servidores que cometan actos de discriminación, instancias de rendición de cuentas, monitoreo de las medidas y evaluación de los operadores de justicia. Ello, junto con medidas de seguridad para víctimas y testigos, que permitan a las mujeres el acceso efectivo a la justicia.²⁷

De forma paralela, los informes exigen que el Estado mexicano desarrolle PP eficientes, tal como señalan once de los informes. Sin embargo, algunas ONG señalan que existen programas sociales, derivados de las PP establecidas por el gobierno federal, que reproducen las formas tradicionales de subordinación de las mujeres —las cuales pasan de depender del hombre a depender del Estado—. Además, son programas que no impulsan el empoderamiento de las mujeres, e incluso llegan a establecer cierta explotación laboral. Por eso, en 11 de los 25 informes analizados, las distintas organizaciones de DH nacionales e internacionales recomiendan al Estado mexicano “Diseñar Políticas Públicas integrales con Perspectiva de Género, las cuales tomen en cuenta los obstáculos económicos, sociales y culturales que enfrentan diferenciadamente las mujeres en nuestro país”.²⁸ En este diseño deben involucrarse expertos, ONGS y las mujeres mismas, pues sólo así podrán crearse PP efectivas que tengan impacto en la tarea colectiva de eliminar la violencia contra las mujeres.

26. Justicia para Nuestras Hijas *et al.* Juárez y Chihuahua, guerra contra el narcotráfico y Recomendaciones de la CEDAW. Mukira: México, 2012, p. 12.

27. Equis: Justicia para las Mujeres. Informe sobre la situación de acceso a la justicia para las mujeres en México. Equis: Justicia para las Mujeres: México, 2012.

28. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C. Colectivo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas, A.C. *Discrimination...* op. cit.

Ocho informes retoman la falta de información del Estado y denuncian que las mujeres no conocen plenamente sus derechos y las instancias a las que pueden acudir. Como resalta ANAD, el desconocimiento está íntimamente relacionado con el bajo número de denuncias. Ante esto, el Estado se ha limitado a instrumentar 18 campañas que promuevan el acceso a la justicia, lo que es insuficiente considerando que se debe de atender a un sector compuesto por 61'277,304 mujeres, las cuales representan 51.2% de la población.²⁹ Las organizaciones involucradas recomiendan “realizar campañas interculturales de información sobre los DHM y los mecanismos para protegerlos a lo largo del país, tomando en cuenta a todos los sectores de la sociedad civil y sus características, presentando mayor atención a aquellos grupos de mujeres con mayor vulnerabilidad como las mujeres migrantes e indígenas”.³⁰

RESPUESTAS DEL ESTADO A LAS OBSERVACIONES Y RECOMENDACIONES DEL CEDAW

La compilación de los 7° y 8° Informes de México sobre el cumplimiento de la CEDAW³¹ se enfoca principalmente en los avances y obstáculos en la aplicación de las Recomendaciones Generales emitidas por el CEDAW, enfatizando su esfuerzo por trabajar con diferentes sectores del Estado, así como con distintos órganos desconcentrados, entidades federativas y los tres Poderes, siendo el Inmujeres el encargado de la integración de la información.

El Estado destaca la creación de la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres, así como la Ley General para el Acceso de las

29. Asociación Nacional de Abogados Democráticos *et al.*, *El gobierno... op. cit.*, p. 28.

30. Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C., Colectivo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas, A.C. *Discrimination... op. cit.*

31. Instituto Nacional de las Mujeres. 7° y 8° *Informes consolidados de México sobre el cumplimiento de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer (CEDAW)*. Inmujeres: México, 2010.

Mujeres a una Vida Libre de Violencia, ello con la finalidad de dar seguimiento a la Convención y las Recomendaciones del CEDAW.

El Estado señala cómo la CEDAW y sus mandatos se encuentran incorporados de manera institucional y normativa en el país, poniendo como ejemplo la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres señalada anteriormente y la incorporación del Eje 3 “Igualdad de Oportunidades” en el Plan Nacional de Desarrollo y los procesos de armonización legal. Este último corresponde a una de las principales recomendaciones de los IS de diversas ONG.

Así, el informe de México enfatiza en la rendición de cuentas ante el CEDAW temas como la armonización legislativa, la erradicación de todas las formas de violencia contra la mujer y de la pobreza, la participación de las mujeres en la toma de decisiones, el acceso a los servicios de salud (especialmente sexual y reproductiva), y la incorporación y transversalidad de la perspectiva de género en los planes y programas a través del fortalecimiento del andamiaje jurídico-normativo e institucional, así como el trabajo interinstitucional para el logro de la igualdad, entre otros.³²

El Estado destaca la creación de programas de igualdad en la Administración Pública Federal y que desde el 2008 el Decreto de Presupuesto de Egresos de la Federación obliga a impulsar la igualdad de oportunidades a través de la incorporación de la Perspectiva de Equidad de Género (PEG) en el diseño, elaboración, aplicación, seguimiento y evaluación de resultados de los programas.

En atención a la Recomendación 9 del Sexto Informe Periódico de México, que solicita como elemento clave la armonización legislativa, el Programa Nacional para la Igualdad entre Mujeres y Hombres

32. *Ibidem*, p. ii.

(Proigualdad) especifica en su estrategia 1.6 “Impulsar la armonización de la legislación nacional conforme a los tratados y convenciones internacionales en coordinación con los tres poderes de las entidades federativas y los mecanismos para el adelanto de las mujeres”.

Además, el Inmujeres ha contribuido a la armonización de sistemas y leyes contra la violencia a nivel estatal y ha establecido una agenda de trabajo permanente con los tres Poderes en sus ámbitos federal y estatal, dependencias de la Administración Pública Federal, Instancias de la Mujer en las Entidades Federativas y Organizaciones de la Sociedad Civil.

Por otra parte, dentro del Poder Legislativo, el Centro de Estudios para el Adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género (CEAMEG) habilitó en la página web de la Cámara de Diputados una base de datos que sistematiza las iniciativas de ley y puntos de acuerdo en materia de género, así como las propuestas de reformas legislativas con PEG en materia penal, civil o familiar de todas las entidades federativas del país.

En materia de igualdad y no discriminación, hasta mayo de 2010, 22 entidades federativas habían incorporado el principio de igualdad en sus constituciones y 25 el principio de no discriminación. Respecto de la tipificación del delito de violencia familiar, 30 entidades federativas y el Distrito Federal la tipifican, aunque subsiste el reto de armonizar la legislación civil, penal, de procedimientos, de responsabilidades de servidores públicos, entre otros.

Para dar atención a la activación del Protocolo ALBA, en julio de 2012 se firmó el acuerdo de lanzamiento del Protocolo de atención, reacción y coordinación entre autoridades federales, estatales y municipales en caso de extravío de mujeres y niñas en el municipio de Juárez y se creó la Fiscalía Especializada en Atención a Mujeres Víctimas del Delito.

En las observaciones finales realizadas al 7º y 8º informes de México ante el CEDAW, en marzo de 2015,³³ se establece que el Proigualdad 2013-2018 alineado al PND considera entre sus estrategias la de garantizar la justicia efectiva, sensible al género, sin discriminación a mujeres y niñas, estableciendo la promoción de la armonización de protocolos de investigación policial de homicidios de mujeres y la elaboración de indicadores de impacto. Asimismo, se dio paso al Convenio de Colaboración suscrito por el Gobierno Federal, a través de la Secretaría de Gobernación y el Comité Internacional de la Cruz Roja.

Con todo ello, el Estado resalta el esfuerzo que ha realizado para asegurar el pleno goce y ejercicio de los DHM, así como para garantizar condiciones de igualdad respecto del hombre a través del fortalecimiento jurídico, normativo e institucional, trabajando en conjunto con otros agentes, como los Organismos Internacionales y de la Sociedad Civil. No obstante, reconoce el camino que queda por recorrer para el pleno reconocimiento de la igualdad en la norma y en la práctica.

LAS OBSERVACIONES Y RECOMENDACIONES QUE HACE EL COMITÉ DE LA CEDAW

Después de llevar a cabo este proceso, el CEDAW pasa a elaborar el documento en el que plasma sus preocupaciones en los ámbitos donde considera que existe una laxa acción por parte del Estado para proteger los DHM, así como las recomendaciones que estima urgentes y que se espera se cumplan antes de la entrega del siguiente informe. El documento titulado “Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer: México”³⁴ está estructurado en cuatro partes, la primera consiste en la introducción donde se agra-

33. Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. Información suministrada por México sobre el seguimiento de las Observaciones Finales*. CEDAW: México, 2015.

34. Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer*. CEDAW: México, 2012.

dece al gobierno mexicano por los informes 7° y 8° y su disposición a comparecer; en la segunda se destacan los avances que México comunica en su informe, para pasar en la tercera parte a profundizar en los principales ámbitos de preocupación y recomendaciones; por último, se le insta a que en un plazo de dos años proporcione por escrito información de que ha adoptado determinadas medidas establecidas con respecto a recomendaciones específicas, además de invitarlo a presentar su noveno informe en julio del 2016 bajo ciertas directrices.

En el análisis de este documento primero establecimos la jerarquización de las problemáticas que el CEDAW plantea —para lo cual nos basamos en el orden de presentación a lo largo del documento—, así como las recomendaciones planteadas. Este primer acercamiento al documento nos dio como resultado el siguiente orden: 1. Contexto general y violencia basada en género, 2. Armonización de la legislación y abrogación de las leyes discriminatorias, 3. Violencia contra las mujeres y Femicidio, 4. Trata de Personas, 5. Participación en la vida política y pública. 6. Defensoras de derechos humanos y periodistas, 7. Educación, 8. Empleo, 9. Salud, 10. Mujeres Indígenas Rurales, y 11. Familia y relaciones de matrimonio.

Al comparar este listado de problemáticas con las que los IS destacan, pudimos ver que por parte de la sociedad civil hay insistencia en evidenciar que la estrategia de seguridad pública adoptada en los últimos años es una de las principales amenazas contra las mujeres mexicanas. En este sentido, el CEDAW coloca dicha problemática bajo el subtema “Contexto general y violencia por motivos de género”³⁵ como la primera de sus preocupaciones. Este apartado recopila las voces de los cinco IS que denuncian la violencia intrafamiliar ejercida sobre las mujeres, las once voces de los informes que señalan que la desaparición forzada

35. *Idem.*

se ha agravado debido a la estrategia de seguridad pública, y la de los diez informes que denuncian el incremento en feminicidios.

El CEDAW hace eco de las voces de cuatro informes que manifiestan su consternación con respecto a los temas de trata de personas, desaparición forzada y tortura sexual, al señalar que “Al Comité le preocupa que las víctimas de la trata de personas sean sometidas no sólo a la explotación sexual y laboral, sino también que se les obligue a servir, entre otras cosas, como contrabandistas y esclavos sexuales”.³⁶ El Comité no especifica quiénes son los victimarios de los secuestros y desapariciones forzadas de las mujeres, mientras que seis de los 25 IS revisados señalan tres perpetradores: el crimen organizado, el narcotráfico y las redes de trata de personas.

El segundo proceso que realizamos fue cotejar las recomendaciones del CEDAW con las recomendaciones de los IS revisados, para lo cual agrupamos en quince categorías las recomendaciones de la sociedad civil, según el ámbito que abordan, las cuales son presentadas en la siguiente tabla en la columna del lado izquierdo y en la cual las cifras, que se encuentra entre paréntesis, muestran las veces que fueron reiteradas. Una vez lograda esta jerarquización de recomendaciones, procedimos a categorizar dentro de esta lista las propias recomendaciones del CEDAW, las cuales son presentadas en la columna derecha de la tabla y ordenadas con base en el número de veces que fueron reiteradas.

Al observar la tabla, lo primero que podemos destacar es que las jerarquizaciones de las recomendaciones de cada grupo revelan prioridades distintas sobre los ámbitos que requieren acciones urgentes y sobre cómo deberían de llevarse a cabo. Un claro ejemplo son las recomendaciones que se refieren al castigo a funcionarios que discriminen, las cuales en la lista de prioridades del CEDAW se encuentran en la cuarta

36. *Idem.*

RECOMENDACIONES DE MAYOR RELEVANCIA

Informes Sombra (ONGs nacionales e internacionales)	CEDAW
1) Armonizar legislación s/estándares internacionales (15)	1) Mecanismos de protección (9)
2) Capacitación de funcionarios públicos (13)	2) Protocolos de investigación (8)
3) Políticas Públicas con perspectiva de género (11)	3) Armonizar legislación con estándares internacionales (8)
4) Protocolos de investigación (10)	4) Castigo a funcionarios que discriminan (6)
5) Base de Datos única (10)	5) Políticas Públicas con perspectiva de género (5)
6) Mecanismos de protección (9)	6) Tipificar feminicidio y desaparición forzada (4)
7) Campañas de difusión de los DH de las Mujeres (8)	7) Políticas de prevención / Atención Discapitados/as (4)
8) Tipificar feminicidio y desaparición forzada	8) Base de Datos única (4)
9) Políticas de prevención / Atención Discapitados/as (6)	9) Campañas de difusión de los DH de las Mujeres (3)
10) Participación en diseño de Políticas Públicas (5)	10) Protocolos para el uso de la fuerza con perspectiva de Género (3)
11) Desmilitarizar / Reforma Código de Justicia Militar (5)	11) Causales de aborto legal (3)
12) + causales de aborto legal (5)	12) Capacitación de funcionarios públicos (2)
13) Reparación del daño (3)	13) Participación en diseño de Políticas Públicas (2)
14) Castigo a funcionarios que discriminen (3)	14) Desmilitarizar / Reforma Código de Justicia Militar (2)
15) Protocolos para el uso de la fuerza con perspectiva de Género (2)	15) Reparación del daño (2)

Fuente: elaboración propia, con base en los veinticinco IS y las Observaciones Finales del CEDAW.

posición, mientras que en el orden de la sociedad civil se encuentran en la posición número catorce; o aquellas que velan por la capacitación de funcionarios públicos, las cuales son prioridad de las organizaciones al colocarlas en la segunda posición dentro de su jerarquía, mientras que para el CEDAW ocupan el lugar duodécimo de la lista.

Sin embargo, a pesar de las diferencias, dentro de las primeras seis posiciones hay cuatro recomendaciones que convergen, éstas son las que se refieren a los mecanismos de protección, los protocolos de investigación, armonización legislativa y la creación de PP con perspectiva de género.³⁷ Tanto el CEDAW como la sociedad civil coinciden en su preocupación por estas problemáticas.

Por otra parte, los IS desempeñan dos funciones muy importantes a lo largo del examen del CEDAW a México: proporcionan al CEDAW una versión más objetiva y apegada a la realidad que se vive en México. En la mayoría de los documentos exponen con crudeza cómo el Estado ha fallado en proporcionar y proteger los DHM, y proporcionan recomendaciones y soluciones con un estudio previo de lo que acontece. Un ejemplo de cómo el CEDAW recupera las recomendaciones que presentan los IS es el caso de la recomendación sobre los trabajadores domésticos que se encuentra en el inciso d, dentro del párrafo número 29 que insta al Estado a formular una política integral que asegure a los trabajadores domésticos acceso a una remuneración y tratamiento iguales por trabajo de igual valor. Aunque solamente un informe sombriamente mencionó esta problemática el Comité consideró de importancia incluirlo en su documento final.

37. *Idem.*

CONCLUSIONES

En la batalla simbólica por imponer la visión legítima de la situación de los DHM en México, los IS desempeñaron un papel importante ante el CEDAW en su Sesión 52, al cuestionar la acción estatal y los supuestos avances reportados por el Estado mexicano. En esa sesión, el Estado se empeñó en exponer una versión parcial de la realidad, frágilmente sostenida por transformaciones legales, pero que no se traducen en cambios tangibles en la cotidianidad de las mujeres que padecen violencia en el país.

El Estado crea leyes, planes y programas que considera pertinentes para la vida de las mujeres sin involucrarlas en el proceso. Se muestra hacia el exterior y frente al CEDAW como un Estado abierto al diálogo y al cambio. Sin embargo, los IS rompen con esta narrativa y contradicen la versión oficial dando al CEDAW las herramientas necesarias para emitir recomendaciones aterrizadas en el contexto nacional. Frente a un Estado ineficiente, las ONG han asumido, a pesar del gran riesgo que supone, el papel de garante de DH, con lo que queda en entredicho la legitimidad del Estado protector.

Todo parece apuntar a que después de una violación de DHM no se considera la situación de vulnerabilidad de la víctima durante el proceso de denuncia y acceso a la justicia. Ese proceso también puede entorpecerse por conflicto de jurisdicción (entre el federal y el común) y por la competencia entre fiscalías. Por lo general, no se enjuicia a los agentes que violentan a las mujeres ni en la esfera pública ni en la privada. En la coyuntura de la estrategia de seguridad nacional la violencia de género ha plagado la esfera pública al grado de que ya no es posible proyectarla como “daños colaterales” dentro del panorama del bienestar colectivo.

El Estado mexicano es feminicida por acción, omisión y aquiescencia. Las mujeres en México son desaparecidas, torturadas, objeto de trata, utilizadas y descartadas, sea por las fuerzas de seguridad o por la impericia de las autoridades para realizar campañas que prevengan la violencia.

Sin transparencia en el uso del presupuesto; sin sanciones específicas cuando no se aplican adecuadamente las recomendaciones del CEDAW; sin certificaciones con PEG para los funcionarios; sin evaluación de programas; sin contextualización étnica ni socioeconómica; sin procesos de transformación profunda de las prácticas, relaciones y cultura patriarcal y misógina también socializada en las instituciones, la evidencia apunta a que la supuesta acción del Estado no es sino una puesta en escena a la medida del espectador, es decir, el CEDAW y la comunidad internacional.

Un caso paradigmático es el de la trata de personas en el que el gobierno federal no ha aceptado federalizar el delito. A tres años de la aprobación de la Ley para Prevenir y Sancionar la Trata de Personas sólo se contaba con dos sentencias, mientras que la Fiscalía Especial para los Delitos de Violencia contra las Mujeres y Trata de Personas sólo está facultada para atender los casos de violencia cometida por autoridades federales o vinculados a la comisión de delitos federales que no se relacionan con el crimen organizado, lo que termina por obstaculizar el acceso a la justicia. Mientras tanto, en los anexos de su 7º y 8º informe el Estado sólo dedica un par de párrafos a querer corregir esta anomalía estructural con la distribución de folletos e impresión de carteles.

Los IS no sólo exponen las deficiencias antes señaladas sino que también proponen soluciones inspiradas en la coyuntura política, económica y social que atraviesa el país, con la esperanza de ser escuchados en su denuncia. Así, además de buscar la mejoría para la población y

una auténtica vida libre de violencia, desestabilizan la percepción del “Estado legítimo” garante de la vida y lo dotan de responsabilidad en medio de la crisis de DH que atraviesa el país. Las ONG y sus informes rompen con la dinámica estatal de presentar resultados para recibir el aplauso del CEDAW y se convierten en portavoces de millones de historias que fueron acalladas a la fuerza y que justo ahora se escuchan, apenas desde la penumbra, exigiendo que no se repita su sufrimiento.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Academia de Derechos Humanos *et al.* *Informe sombra sobre seguimiento de recomendaciones. Una mirada desde sociedad civil.* Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura: México, 2011. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/images/stories/Informe_sombra_seguimiento_recomendaciones_CEDAW.pdf

_____. *Report on the Status of girls, adolescents and women’s reproductive rights in Mexico.* CEDAW: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/12_JointNGOsSubmissionOnTheStatus_for_the_session.pdf

Alianza Latinoamericana Para la Familia *et al.* *Leyes para legalizar el aborto y reducción de mortalidad materna.* México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/2_JointNGOsubmissiononabortionlaws_forthesession.pdf

Alternativas Pacíficas, A.C. *et al.* *Situación de las mujeres en Nuevo León, México. Informe de la Sociedad Civil ante la CEDAW.* Grupo de Información en Reproducción Elegida, A.C. GIRE: México, 2011. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/3_SociedadCivil_Mexico52.pdf

Amnistía Internacional. *Mexico, Briefing to the UN Committee on the Elimination of Discrimination Against Women.* Amnistía Internacional: México, 2012. <http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/>

DctosSocCiv/4_AmnestyInternationalForTheSessionMexico_CEDAW52.pdf

Asamblea General de las Naciones Unidas. *Resolución aprobada por la Asamblea General. Protocolo Facultativo de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer*. AG/ONU: Nueva York, 1999. http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CEDAW/OP_CEDAW_sp.pdf

____ *Protocolo Facultativo de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer*. AG/ONU: Nueva York, 1999.

____ *Resolución aprobada por la Asamblea General sobre la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*. AG/ONU: Nueva York, 2008. <http://www.inmujeres.gob.mx/inmujeres/images/stories/cedaw/resolucionconvencion.pdf>

Asociación Nacional de Abogados Democráticos et al. *El gobierno de México miente*. ANAD: México, 2010. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/7_JointNGOsMexico52_EFS.pdf

____ *Discriminación, pobreza y violencia contra las mujeres en México*. ANAD: México, 2010. http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/JointNGOSubmission_Mexico52_EFS.pdf

Católicas por el Derecho a Decidir, Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, A.C. *Femicide and Impunity in Mexico. A context of structural and generalized violence. Report presented before the Committee on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women, CEDAW*. Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio (OCNF): México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/5_CDDandCMDPDH_forthesession_Mexico_CEDAW52.pdf

____ *Femicidio e impunidad en México: Un contexto de violencia estructural y generalizada*. OCNF: México, 2012. http://cidem-ac.org/PDFs/Publicaciones%20de%20Organizaciones/Informe_Femicidio_Cedaw_16_07_2012.pdf.

- Cátedra UNESCO de la UNAM *et al.* *Informe sombra sobre seguimiento de recomendaciones México*. México, julio 2012. <http://catedradh.unesco.unam.mx/Cursos/Metodologia.html>.
- Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A.C., Colectivo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas, A.C. *Discrimination and Lack of Access to Justice in Chiapas, Mexico*. CDMCH/COLEM: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/6_CDMCH_COLEM_for_the_session_en.pdf
- Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, Organización Mundial contra la Tortura. *Atenco: 6 años de impunidad por tortura sexual contra las mujeres*. Centro ProDH: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/images/pdf/14_CentroProdhOMCTForTheSession_Mexico_CEDAW52.pdf
- CIARENA, A.C. *et al.* *Mujeres indígenas y violencia en México*. CIARENA: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/images/stories/OSC/15_informe%20alternativo%20mujeres%20indigenas%20a%20la%20cedaw.pdf
- Comisión Interamericana de Mujeres. *México. Respuestas al cuestionario. Informe de País. Observaciones de la Autoridad Nacional Competente*. CIM/OEA: Caracas, Venezuela, 2008. http://www.inmujeres.gob.mx/inmujeres/images/stories/belem_do_para/docs/mesecvi-ii-respuestas_mexico-1.pdf
- _____. *Reglamento del Comité de Expertas/os del Mecanismo de Seguimiento de la Implementación de la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la Mujer. Convención Belém Do Pará*. Washington, D.C., 2005. http://www.inmujeres.gob.mx/inmujeres/images/stories/belem_do_para/docs/reglamento_comite_mesecvi-1.pdf
- Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer*. CEDAW: México, 2012. http://www.inmujeres.gob.mx/inmujeres/images/stories/cedaw/cedaw_7_y_8_informe.pdf

- ____ *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer. Información suministrada por México sobre el seguimiento de las Observaciones Finales.* CEDAW: México, 2015. docstore.ohchr.org/SelfServices/FilesHandler.ashx?enc
- ____ *Informe de México producido por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer bajo el Artículo 8 del Protocolo Facultativo de la Convención y respuesta del Gobierno de México.* ONU: México, 2005. <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw32/CEDAW-C-2005-OP.8-MEXICO-S.pdf>
- Equis: Justicia para las Mujeres. *Informe sobre la situación de acceso a la justicia para las mujeres en México.* Equis: Justicia para las Mujeres: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/10_EquisSubmission_for_the_session.pdf
- FoodFirst Information and Action Network International. *Contribución escrita de mujeres rurales, campesinas e indígenas de los estados de Guerrero y Morelos, en México.* FIAN Internacional: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/11_FIAN_International_for_the_session_sp.pdf
- Fondo de Población de las Naciones Unidas *et al.* *México ante la CEDAW.* ONU: México, 2012. <http://www.unfpa.org.mx/publicaciones/CEDAW.pdf>
- González, Aída. “El Comité de la Convención CEDAW. Un órgano de supervisión y seguimiento”. Ponencia presentada en el III Curso Interamericano *Sociedad Civil y Derechos Humanos* del IIDH. San José, Costa Rica, 28 octubre-31 noviembre 2001. http://132.247.1.49/mujeres3/html/cedaw/Cedaw/4_Otros/2.pdf
- Human Rights Watch. *Revisión del cumplimiento de México ante la CEDAW.* HRW: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/13_HumanRightsWatchfor_the_sessionMexicoCEDAW52.pdf
- Iniciativa Mesoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Humanos. *Información para el Comité CEDAW sobre la situación de violencia contra defensoras de derechos humanos.* IM-Defensoras:

- México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/images/pdf/13_WHRD_ForTheSession_MexicoCEDAW52_sp.pdf
- Instituto Nacional de las Mujeres. Dirección General Adjunta de Asuntos Internacionales. *Articulación y sinergia entre CEDAW, PAB, BEIJING +5, Metas del Milenio, Consenso Quito, Ley de Igualdad y Proigualdad*. Inmujeres: México, 2005. <http://www.inmujeres.gob.mx/inmujeres/images/stories/beijing/mas15/CuadroArticulacionCEDAW-Beijing-Metas-Milenio-ConsensoQ.pdf>
- _____. *Respuestas al Cuestionario enviado a los gobiernos por la División para el Adelanto de la Mujer de las Naciones Unidas sobre la aplicación de la Plataforma de Acción de Beijing (1995) y los resultados del vigésimo tercer período extraordinario de sesiones de la Asamblea General (2000)*. Inmujeres: México, 2004. http://www.google.com.mx/url?url=http://www.inmujeres.gob.mx/inmujeres/images/stories/beijing/beijing_2005/Mexico_respuesta_cuestionario_DAW.doc&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ved=oCBMQFjAAahUKEwj-mcaAwI3HHAhUGGpIKHQwTCeM&usg=AFQjCNHwo4FSnXJQvFGoC3TKKJf-tYCY-g
- _____. *7° y 8° Informes consolidados de México sobre el cumplimiento de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer (CEDAW)*. Inmujeres: México, 2010. <http://sre.gob.mx/sre-docs/dh/docsdh/informes/inforcedaw.pdf>
- _____. *Violentómetro*. INM: México (s/f). http://www.genero.ipn.mx/Materiales_Didacticos/Paginas/Violentometro.aspx
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos. *Resumen sobre funcionamiento y mecanismos del Comité de la Convención CEDAW*. IIDH: San José, Costa Rica (s/f). http://www.iidh.ed.cr/comunidades/derechosmujer/docs/dm_onuinteres/mandatocomitecedaw.pdf
- International Disability Alliance. *Sugerencias para preguntas relevantes de discapacidad para el Comité CEDAW*. IDA: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/15_IDA_Mexico52.pdf

- Justicia para Nuestras Hijas, Centro de Derechos Humanos de las Mujeres. *Juárez y Chihuahua, guerra contra el narcotráfico y Recomendaciones de la CEDAW*. Mukira: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/images/pdf/17_juarezchihuahuaguerravs narco.pdf
- Naciones Unidas. *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*. ONU: Beijing, 1995. <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/Beijing%20full%20report%20S.pdf>
- _____. *Carta de las Naciones Unidas*. ONU: Nueva York, 1945. <http://www.un.org/es/documents/charter/>
- _____. *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*. ONU: Nueva York, 1946. <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm>
- Newell, Peter. *Briefing on Mexico for the Committee on the Elimination of Discrimination against Women*. Global Initiative: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/14_GIEACPC_Mexico52.pdf
- Observatorio Ciudadano Nacional de Femicidio *et al.* *Submission to the United Nations Committee on the Elimination of Discrimination against Women with regard to the consideration of the combined 7th and 8th Periodic Report of Mexico*. OCNF: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/docs/DctosSocCiv/16_OCNF_for_the_session_en.pdf
- Observatorio Ciudadano Nacional de Femicidio. *Estudio de la implementación del tipo penal de femicidio en México: causas y consecuencias 2012 y 2013*. OCNF: México, 2014. <http://observatoriofemicidiomexico.org.mx/services-view/informe-estudio-de-la-implementacion-del-tipo-penal-de-femicidio-en-mexicocausas-y-consecuencias-2012-y-2013>
- Organización de Estados Americanos. *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la Mujer*. “Convención Belem Do Pará”. Washington, D.C., 1994. <http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html>

- Red Mesa de Mujeres de Ciudad Juárez *et al.* *Informe sombra de Ciudad Juárez en seguimiento de la visita del Comité CEDAW en relación al Artículo 8° del Protocolo Facultativo*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura: México, 2011. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/images/pdf/informe_cdjuarez.pdf
- Tlachinollan. Centro de Derechos Humanos de la Montaña. *Informe sombra para el 7º y 8º Informe del Estado Mexicano ante el Comité CEDAW. Estado de Guerrero*. Tlachinollan: México, 2012. http://132.247.1.49/mujeres3/CEDAW2/images/pdf/12_Tlachinollan_ForTheSession_Mexico_CEDAW52.pdf
- Track Impunity Always *et al.* *Informe de seguimiento presentado al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer sobre las medidas adoptadas con respecto a las observaciones finales de 2012*. TRIAL: México, 2014.
<http://fundacionjusticia.org/informe-de-seguimiento-presentado-al-comite-para-la-eliminacion-de-la-discriminacion-contra-la-mujer-sobrfpe-las-medidas-adoptadas-con-respecto-a-las-observaciones-finales-de-2012/>



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

**EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO**



**Descubre algo
desafiante**

ITESO, libres para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

■ **Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**

Reflexión que genera cambios sociales

■ **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**

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

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

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



UNIVERSIDAD DE
EXCELENCIA
ACADÉMICA

AUSJAL

• Nuestrs representantes

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

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

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

Estado de México
Ma. Teresa y Manuel Prado
Tel. (55) 5251-0728
Jmp_mac@hotmail.com

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

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

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

Huatusco, Ver.
Carmen González Guzmán
Tel. (273) 734-0219

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

León, Gto.
Federico Zermefío
Tel. (477) 712-1827 fax 715-4262
fzp@acerocentro.com

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

Mérida, Yuc.
Samuel Herrera Gómez
Tel. (999) 286-2294

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

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

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

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

Puebla, Pue.
Víctor Mendoza
Rinconada de la Fortuna 2
San Andrés Cholula
victor.mendoza@iberopuebla.
edu.mx

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

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

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

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

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

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

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

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

Extranjero

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

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

Revista Latinoamericana de Estudios Educativos



ÍNDICE

Número 1

1er trimestre 2014

Vol. XLIV

EDITORIAL

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

PARA LA AGENDA EDUCATIVA

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

DIÁLOGO INFORMADO

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

PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL SABER

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

CONSTRUCCIÓN CIUDADANA DE LO PÚBLICO

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

DE LA HISTORIA PARA EL PRESENTE

- Efectos de películas agresivas sobre la conducta de los niños 133
Roberto Benavides Cavazos
- Revista Latinoamericana de Estudios Educativos 159
Instructivo para la colaboración



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

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

Acequias

REVISTA DE DIVULGACIÓN
ACADÉMICA Y CULTURAL



17 años de publicación ininterrumpida

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

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

CONTACTO:

revistaintepestivas2@gmail.com
www.Facebook/intepestivas

TEL: 33-13-60-15-33

intepestivas
Filosofía, psicoanálisis y cultura

BUENA PRENSA



En la ciudad de Guadalajara
pone a su servicio la

Librería
San Ignacio

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

Instituto de Filosofía, A.C.

REVISTA

PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas

Informes sobre suscripciones

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



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

• Precios 2016

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

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totok*

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

Atención personal con **Juanita Ramírez** (juanitar@iteso.mx)

Horario: lunes a viernes de 9:00 a 14:00 horas.

Suscripciones:

Depositar directamente a la cuenta
de Héctor Garza Saldívar,
Guadalajara, Santander (Sucursal La Paz): 60-56168060-7,
para transferencia interbancaria: Clabe 014320605616806073
Enviar un Email con la fecha del depósito
y número de referencia o llamar a nuestro teléfono.

“Tu piel no es tu piel; dentro de tu piel está Téotl”.

Xipe totek es la epifanía que sugiere la presencia seductora del espíritu en la materia, especialmente en el cuerpo humano. Sugiere también la repetición kierkegaardiana. Renaciendo asciende el sol en el firmamento. Y dentro de la piel el Dios mira, vive y siente.

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: juanitar@iteso.mx



ORIENTACIÓN

Participar al público nuestras reflexiones en el orden social, filosófico, económico, histórico, cultural, psicológico, legal, sobre diversos aspectos de la vida en el intento de una liberación total de cuanto oprime al hombre. Nos complace invitar a participantes de alta calidad universitaria que inspiren nuestra reflexión, sin que por ello pretendamos ni siquiera insinuar que participen de nuestra línea de pensamiento y actividad, ni que la revista *Xipe totek* comparta todas las ideas de nuestros invitados.



CRITERIOS EDITORIALES

La revista *Xipe totek* se rige por los siguientes criterios editoriales:

1. En cuanto al contenido _____

Xipe totek acepta para su publicación trabajos (artículos, ensayos, reseñas, cuentos y poesías) ubicados en el campo de la reflexión sobre los problemas humanos y sociales en cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

2. En cuanto al formato _____

Los trabajos propuestos deberán reunir los requisitos formales aquí establecidos:

- Ser trabajos inéditos.
- Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
- Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
- Atenerse a la convención de la Real Academia Española (A. T. E. L. A.) para consignar las notas a pie de página y la bibliografía final.
- Incluir un resumen en español no mayor a 950 caracteres, incluyendo espacios.

3. En cuanto al envío y recepción _____

Los archivos de los trabajos deberán:

- Ser enviados a la dirección: dezasc@iteso.mx
 - Incluir en el mismo envío un *curriculum vitae* breve (no más de un párrafo), la dirección electrónica del autor y, en su caso, el nombre de la institución a la que pertenece.
- Xipe totek* acusará recepción y notificará el resultado de su revisión y dictamen.

4. En cuanto a la publicación _____

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

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

Consejo editorial.

Los artículos son responsabilidad propia de los autores.

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



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

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



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

*No dejes de leer, no dejes de
escribir, no dejes de conversar,
no dejes de imaginar, no dejes
de pensar, porque solo así eres
verdaderamente libre*



ISSN 1870-2694

60 PESOS