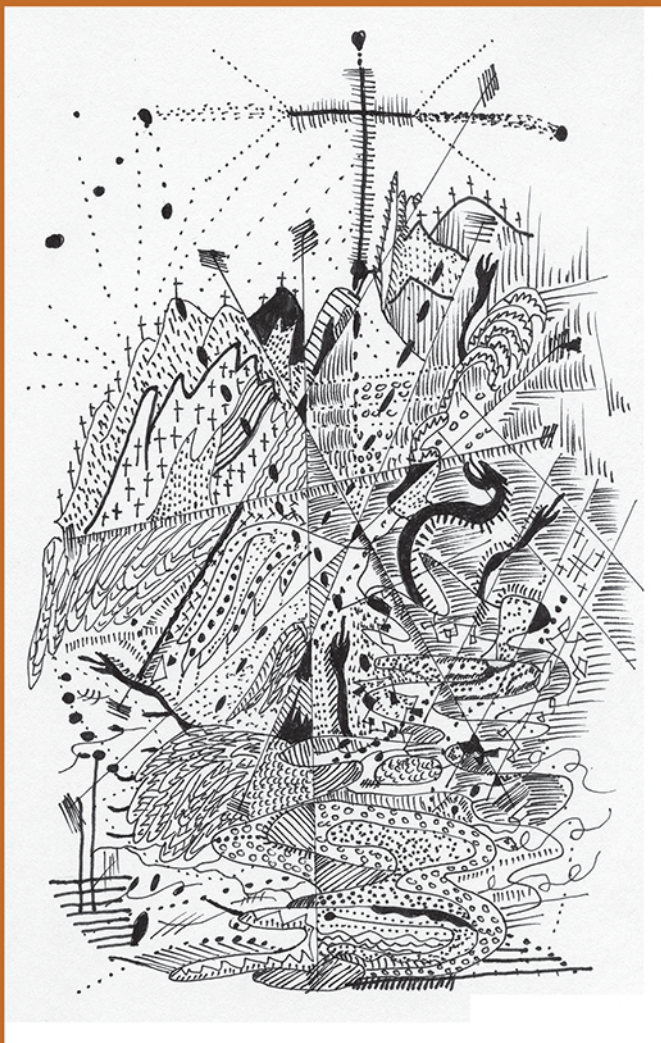


Xipe totek

REVISTA TRIMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ITESO
VOL. XXIV-1 / No. 93 / 31 DE MARZO DE 2015 / 60 PESOS



JORGE MANZANO
TESTIMONIOS, INTERPRETACIONES Y ESTUDIOS

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

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

CONSEJO EDITORIAL

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

COORDINACIÓN DE LA REVISTA: Carlos Sánchez Romero

DISEÑO ORIGINAL: Danilo Design

DISEÑO DE PORTADA: Alejandro Figueroa

ILUSTRACIÓN: Alberto Carrasco

DIAGRAMACIÓN: Rocío Calderón Prado

CUIDADO DE LA EDICIÓN: Oficina de Publicaciones del ITESO

ABSTRACTS DE LOS ARTÍCULOS: William Quinn

CONTROL SISTEMAS: Federico Portas Lagar

Xipe tottek. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 24, No. 93, Enero-Marzo 2015, es una publicación trimestral editada por el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO), Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585, Col. ITESO, Tlaquepaque, Jal., México, C.P. 45604, tel. + 52 (33) 3134 2974 fax + 52 (33) 3134 2975 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso 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 2015 con un tiraje de 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. (ITESO).



Xipe tottek

Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO (antes ILFC),
Tlaquepaque, Jal. / Vol. XXIV / No. 1 / No. de Publicación 93 / 31 de marzo de 2015.

● PRESENTACIÓN	2
● JORGE MANZANO. TESTIMONIOS, INTERPRETACIONES Y ESTUDIOS	
JORGE MANZANO ROMPE EL ARCOÍRIS / <i>Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún</i>	4
SUÁREZ REDIVIVO / <i>Dr. Javier Prado Galán</i>	21
NIETZSCHE, EL BUEN CRISTIANO / <i>Dr. Miguel Fernández Membrive</i>	34
● KIERKEGAARD	
TEMOR Y TEMBLOR. UNA LECTURA DESDE CERCA (III).	55
PROBLEMA I: ¿EXISTE UNA SUSPENSIÓN TELEOLÓGICA DE LO ÉTICO? / <i>Dr. Carlo Mongardi Domenicalli</i>	
● DERECHOS HUMANOS	
EL CAMPO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN MÉXICO, 8ª. PARTE: ALIANZA ESTRATÉGICA ENTRE PERIODISTAS, DEFENSORES/AS Y EXPERTOS/AS / <i>Dr. David Velasco Yáñez, SJ</i>	77

Presentación

El recuerdo de Jorge Manzano sigue motivando reflexiones que, aun siendo escritas a partir de vivencias muy personales, cobran una dimensión colectiva al evocar en muchas otras personas con las que el padre Manzano convivió otras tantas situaciones similares pero no idénticas: el fundador de esta revista no sólo buscaba —alertado por Nietzsche— que su mirada hiciera bellas todas las cosas, sino que además tenía el tino de contemplar como única a cada persona con la que trataba y de hacer único cada encuentro, ya fuera como maestro, amigo, confesor, compañero de Orden religiosa o todas esas facetas juntas.



Con referencias a varios de los filósofos más valorados por Jorge (Platón, Suárez, Kierkegaard, Hegel, Nietzsche), Luis Armando Aguilar, Javier Prado y Miguel Fernández presentan en este número de la revista *Xipe totek* varios aspectos de la experiencia académica y de amistad que cultivaron con Manzano, teniendo como telón de fondo no sólo el rigor académico, sino también la admiración y el afecto. Para Aguilar, Jorge era una suerte de Sócrates a la mexicana, lo que no deja de evocar a otra gran personalidad, también jesuita pero del siglo XVIII: el sonorenses Rafael Campoy, quien fuera descrito por sus compañeros jesuitas como el Sócrates mexicano. Campoy fue reconocido por sus compañeros como el guía que los inspiró a renovar la enseñanza de la filosofía en la Nueva España. En Manzano, anota Aguilar con base en reflexiones de Antonin-Dalmace Sertillanges, sopló la inspiración y el Creador nos dio un genio humilde dedicado a la verdad.

Por su parte, Javier Prado subraya la impronta del eximio Francisco Suárez en el pensamiento y los escritos de Manzano, a quien desde el inicio de su escrito describe —tomando una expresión de Clément Rosset— como un filósofo-médico, es decir aquél que dispone de un verdadero remedio (la administración de la verdad) pero cuya fuerza atenta fatalmente contra las naturalezas débiles, aquellas acaso dominadas por el miedo y a las que, nos recuerda Prado, Manzano ofrece pistas en su texto sobre el ámbito de lo preternatural.

En tercer lugar, Miguel Fernández explora y discute la peculiar lectura e interpretación que Manzano hizo de uno de los maestros de la sospecha, Nietzsche, a quien juzgaba más cerca del auténtico espíritu cristiano de lo que pudiera imaginarse. Con todo, piensa Fernández, muy pocas cosas pueden ser tan nietzscheanas como la de adentrarse en la lectura de Nietzsche con la audacia de Manzano.

En el espacio que en varios números hemos dedicado a Kierkegaard, continuamos la reflexión de Carlo Mongardi basada en *Temor y temblor* a propósito del conflicto ético-religioso que plantea una pretendida suspensión de la dimensión teleológica en el ejercicio ético. ¿Acaso en Kierkegaard la conducta moral puede separarse de su sentido teleológico? El análisis de la paradoja de la fe en la persona de Abraham es un punto clave en el análisis de Mongardi.

Finalmente, cierra nuestro número el texto que David Velasco nos hace llegar sobre la vulnerabilidad de los periodistas y de los defensores de los derechos humanos en México.

Jorge Manzano rompe el arcoíris

DR. LUIS ARMANDO AGUILAR SAHAGÚN*

Abstract. Aguilar, Luis Armando. *Jorge Manzano Breaks the Rainbow*. The article seeks to make Jorge Manzano present in selected features of his rich personality, as a way of paying homage to his way of being a philosopher, teacher, friend and person. Especially highlighted are his combative spirit in defense of human life and dignity, his simplicity, his Socratic spirit and the breadth of his thinking. His openness to dialogue between the different orders of life and culture, and the centrality of Christian love in his life as a seeker and witness of truth are also celebrated.



Resumen. Aguilar, Luis Armando. *Jorge Manzano rompe el arcoíris*. El trabajo busca hacer presente a Jorge Manzano en rasgos señalados de su rica personalidad para rendir homenaje a su modo de ser filósofo, maestro, amigo y persona. Se destacan su espíritu de combate en defensa de la vida y la dignidad humana, su sencillez, su espíritu socrático y la amplitud de su pensamiento. Asimismo se ponen de relieve su apertura al diálogo en distintos órdenes de la vida y de la cultura, así como la centralidad del amor cristiano en su vida como buscador y testigo de la verdad.

* Profesor de Filosofía del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM). Email: luis.armando.if@gmail.com.

1. JORGE MANZANO, HOMBRE DE COMBATE

Vita nostra militia est. Nuestra vida es lucha, militancia, guerra. Jorge Manzano solía repetir esta frase tomada del libro de Job, el santo de la paciencia y de la prueba. Si toda vida humana es una denodada lucha espiritual, la de Jorge Manzano ofrece un ejemplo singular. Lucha encarnizada, por cierto, porque fue aprendiendo a medirse con sus enemigos. El mayor de todos, quizá, el mismísimo diablo, de quien tanto habló en parte para combatir su presunta existencia ahí donde la mera presunción es ya la causa de muchos males. Pero Jorge tenía el arte de luchar sin que se notara. Cuando uno se encontraba con él, parecía haber salido invicto ya. Su serenidad no era ficción ni máscara. Su mirada, para usar un verbo que le gustaba utilizar, “lo decelaba”.¹

Jorge fue un hombre cualquiera y, al mismo tiempo, un hombre extraordinario. Las dos cosas. Era un hombre cualquiera porque fue llevado por su *daimon*, como Sócrates, a descubrir sus límites. Jorge pudo parecer un vanidoso, pero tuvo la grandeza de reírse de esa ilusión, entre otras muchas. Tengo para mí, desde que conocí a Jorge, que era una suerte de Sócrates a la mexicana. No exhibía su lucha espiritual. Fue un hombre que se humanizó tocando heridas, y quizá para hacerlo tuvo que tocar primero las propias y dejar que las sanara la mirada puesta en el otro, mirada siempre amable, llena de benevolencia, incluso de misericordia.

Un hombre en las trincheras del pensamiento. Manzano se tomó muy en serio la invitación del Papa Paulo VI a la Compañía de Jesús a per-

1. En una entrevista con Miguel Fernández Membrive, Manzano utiliza este verbo en respuesta a una pregunta de Miguel Fernández: “Dijo [Nietzsche] que deseaba no ser comprendido por sus contemporáneos, pero (esta frase) *decelar*, quizá, la molesta añoranza de que no le hacían mucho caso. Ponía sus esperanzas en los lectores del siglo XXI, no tanto en que repitieran sus aforismos o doctrinas, sino en que se dedicaran con pasión a la transformación radical del ser humano y de la cultura y que prepararan la venida del ultrahombre”. Cfr. Jorge Manzano. *Friedrich Nietzsche. Detective de bajos fondos*. Universidad Iberoamericana: México, 2002, p. 164.

manecer en esa su misión con toda lealtad. “Fieles a la tierra” como diría su amado Nietzsche y también Karl Rahner.

Ser hombre de trincheras era exponerse. Jorge fue un hombre radical, del “todo o nada”. Quizá por eso le haya fascinado tanto Kierkegaard, el hijo predilecto de Dinamarca, como le llaman los daneses.

Su exposición era en el orden del pensamiento, sí, pero nunca exclusivamente en él. Siempre estaba con los otros o pensando en función de los demás. Solía contar la historia que describe al diablo pensando cómo tocar y ganarse a los hombres. Duró miles de años en esa profunda meditación, contaba. Pero una vez que se le ocurrió, que tuvo el chispazo, se desbocó sin detenerse, hasta la fecha, por lo visto.

Jorge parece haber tomado en serio ese mito. Sus encerronas “en la Patagonia”, “en las Islas Canarias”, y en tantos lugares con los que se refería a su oficina o su covacha de trabajo durante las vacaciones de Navidad, eran justamente para preparar sus clases, conferencias, cursos, apuntes... Pensar qué iba a hacer y cómo, durante el siguiente año, y luego salir como un demonio de Tasmania, sin parar, tomándose solo algunas ocasiones para solazarse con otros y ahí, sin perder la oportunidad, “lanzar algún misil”, hacer alguna pregunta indiscreta, o contar la anécdota, la historia oportuna y hacer pensar y gozar de su compañía.

La lucha espiritual no tenía tregua. Él siempre estuvo disponible para escuchar. Siempre encontraba un hueco en su apretada agenda para atender algún enfermo, llevarle la comunión o confesar a una viejita y a muchos jóvenes.

El hombre también se define por aquello a lo que es capaz de renunciar. En una ocasión Jorge confesó haber dejado de escuchar una sinfonía de Shostakovich que, por lo visto, lo cautivaba. Al interrogarse

un buen día por qué le gustaba tanto, descubrió, según confesó, que era porque en ella se veía reflejado “como de cuerpo entero”. La vida de Jorge confirma que la vida del hombre es Éxodo, que ser es perderse, que el alma no se “tiene”, sino que se conquista.

Para Jorge lo único que existía, cuando estaba con ellas, eran las personas. En ese momento, todo Platón, todo Hegel, toda la historia del pensamiento eran puestas en un gran paréntesis para escuchar, para atender. Escuchar, atender son verbos para decir “vibrar”. Nada parece más trascendente que el Evangelio de los rostros.

Al filósofo se le conocía en la forma de vida, en la comprensión de la idea; al maestro se le reconocía en las exposiciones “para el paletero”, en los ejemplos, siempre magistrales, insólitos, demasiado cotidianos. Al hombre de Iglesia se le conocía buscando entender mejor al Papa de lo que él mismo se podía haber entendido o dado a entender; respetando a las autoridades, aun a las que buscaban atraparlo en algún desliz o alguna herejía, en la celebración de la Eucaristía para grupos de todos tipo, jóvenes, homosexuales, ancianas; al hombre de Dios se le tocaba en la confesión. La bondad del P. Manzano se dejaba sentir ahí, y también la misericordia del Padre.

Jorge Manzano era un hombre de enorme sensibilidad espiritual, estética, moral. También un enorme talento literario. Sus cursos sobre la Fenomenología del Espíritu no fueron sólo momentos en que la oscuridad de esa obra se iba haciendo luz, línea por línea, página por página. Fueron también momentos en que, literalmente, el Espíritu parecería vibrar en las aulas. Una pregunta, un cuestionamiento de fondo, una interpelación al hilo de un párrafo denso, o a la luz de algún ejemplo simple.

Ignacio y Kierkegaard tenían cada uno sus puntos originales y complementarios para el discernimiento. Los diarios de un seductor, la enfer-

medad mortal, los estadios erótico-musicales eran la ocasión perfecta para que sus oyentes, alumnos y públicos amplios, nos pudiéramos ver frente a un espejo y reconocer las cadenas, verse uno “como atado entre brutos animales”, o bien, para vislumbrar los caminos de liberación: “arriésgalo todo, dalo todo”.

¿Hubiera podido decir Manzano —como lo hacía— que, a quien Dios elige, llega a pedir que lo cubran las montañas, que lo sepulten las aguas, si él no lo hubiese vivido, si no lo supiese por experiencia propia?, ¿se habría atrevido Jorge Manzano a hablar sobre el demonio con tanta libertad si no hubiese sentido su fuerza, sus astucias y estratagemas para poder luego indicar dónde no hay que ver al diablo y dónde sí?

Jorge no concebía la filosofía como cuestión neutra. Hizo suya la idea de que la filosofía es comprometida, incluso, políticamente. Alentó una filosofía de la liberación en el sentido más amplio, como lo demuestra la línea de la peculiar revista que fundó.

Hizo suyas las causas de los indígenas y de todo tipo de víctimas. No desaprovechaba la oportunidad para hacer gestos de solidaridad concreta, ya fuera con ayunos, con colectas o con intervenciones como conferenciante. La sola mención de que, por ejemplo, lo que celebramos en Semana Santa es ciertamente la pasión, muerte y resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, pero que, al mismo tiempo, justamente por conexión profunda —“contemporánea”— con estos acontecimientos, la celebración está íntimamente ligada con la lucha y defensa actual de los derechos humanos, le valió un “periodicazo” en el que fue acusado de “teólogo de la liberación” en un conocido diario local.

Jorge no podía soportar la opresión, la explotación, en cualquiera de sus formas. La denunciaba y arremetía contra ella. No entraba en los detalles de la política del día con día, pero su “olfato” era suficientemente agudo para captar lo que estaba en juego en muchas de las

complejas situaciones nacionales y tomar partido. Se servía de Platón, de santo Tomás, de Suárez con tal de defender la causa del hombre. Conocía a san Agustín y a Pascal...

Su teología era “segura”. Pero no era, me parece, la seguridad lo que le importaba enseñar ni defender. Sino el “tanto cuanto” ignaciano. Profundo conocedor de la historia de la Iglesia, del espíritu del último Concilio, sabía dónde estaban los puntos escabrosos sobre los que había que hacer los matices necesarios para no descalificar posiciones encontradas.

Sabía detectar dónde los problemas de entendimiento mutuo eran cuestiones de nombre y dónde eran sustanciales. Sabía abstenerse con prudencia ahí donde se le ponía a prueba. Y también, ahí donde él mismo veía que no había soluciones fáciles. Sabía callar y esperar. Crear un clima de entendimiento donde parecían haberse roto todos los canales de comunicación. También sabía reconocer sus derrotas. Los límites de sus mediaciones. En una ocasión, tras horas de intentar reconciliar a una pareja y constatar que todo había sido inútil, me hizo una confesión: “Luis Armando, estoy desgarrado”.

El arcoíris de Manzano tenía también esos colores grisáceos, negros. Pero él no los dejaba marcar el tono. “Su mirada hacía bellas todas las cosas” a fuerza de una capacidad de sostenerse en postulados de la voluntad poco común, a fuerza de una voluntad de ternura, de belleza, de misericordia y verdad a toda costa, nunca a costa de la misma verdad.

Y en este punto era claro que el profesor Manzano tenía sus opciones firmes: “No me interesa qué es la verdad” le dijo a un buen amigo que le formuló la pregunta de Pilato. Pero él no era escéptico. El relativismo de Manzano era un tipo de perspectivismo. Pero detrás de él, “debajo de esa máscara” estaba el hombre que había encontrado la verdad en una persona. Su gran entusiasmo y enorme trabajo por el

encuentro entre las culturas, por el diálogo entre las religiones pusieron en evidencia que Jorge entendió su vida como tendría que entenderla cualquiera que acepte el reto de la alegría del Evangelio: como la oportunidad de vivir para adorar y dar gracias a Dios en el servicio a Jesucristo en todos sus hermanos. Su consigna de amor universal, su búsqueda de un ecumenismo en el más amplio sentido, tiene aquí su fuente. Jesucristo, Alfa y Omega.

2. JORGE MANZANO, BUSCADOR Y AMANTE DE LA VERDAD

En la conclusión a un estudio monográfico sobre el pensamiento de santo Tomás, el dominico Antonin-Gilbert Sertillanges, uno de los más profundos conocedores de este pensador, menciona tres métodos para la justificación de lo que podría ser un neotomismo en nuestros días.²

El primero consistiría, dice el dominico, en obtener conclusiones modernas, partiendo de principios o conclusiones provisionales tomadas del maestro. Este modo de proceder, que ha sido explotado durante siglos por comentaristas, está agotado, porque “no se puede ya alcanzar una verdad nueva”.³ Esto debido a que este modo de proceder no permite reconciliar las tesis del tomismo con el espíritu moderno que, o bien las desconoce, o bien, al no ubicar con claridad el horizonte en el que fueron concebidas, no les concede valor. Pero lo más grave sería, como señala el mismo Sertillanges, que este tipo de cristalización equivaldría a una divinización de santo Tomás, como si con él se hubiese dicho la última palabra del conocimiento filosófico y teológico.

El segundo consiste en proceder por adiciones yuxtapuestas de doctrinas recientes, que se pretende que confirmen o enriquezcan exteriormente las antiguas. Se trataría de un tipo de “concordismo filosófico”

2. Antonin-Gilbert Sertillanges. *Santo Tomás de Aquino. Tomo II*, Desclée de Brouwer: Buenos Aires, 1945, pp. 340-342.

3. *Ibidem*, p. 340.

que, según Sertillanges, sería el peor de todos “porque un sistema es como una vida común de pensamientos que se penetran y que forman, por así decirlo, uno solo. La vida no puede lanzar su hálito ni deslizarse en un cuerpo formado con piezas añadidas,⁴ como una especie de Frankenstein. Se trataría, pues, de un trabajo inútil.

El tercer método de neotomismo consiste no tanto en sacar conclusiones ni en yuxtaponer nuevas adquisiciones, sino de una asimilación interna, vital del sistema, considerado como un ser vivo, al que no es preciso añadir cosas (*addere*), sino dejar que aumente (*augere*) con la sustancia vital de todo lo que, a lo largo de los siglos, lo pueda alimentar.⁵

Lo que sería necesario añadir al tomismo serían dimensiones nuevas, no un mero prolongamiento de las que ya posee. “*Hay que volverlo a tratar por entero, reformarlo con nuevos dispendios en su misma esencia*”.⁶ Ésta era la tarea que el gran filósofo que fue Sertillanges veía como tarea abierta. Así procedió santo Tomás respecto de Aristóteles; penetró con tal profundidad el pensamiento del filósofo que le pudo copiar todo y aun arrogarse el derecho de corregir sus errores y de combatir a los comentaristas que le parecieron infieles. Santo Tomás *comprendió* —afirma Sertillanges— *que nada hay tan acogedor y seguro como una doctrina de la verdad integral...* [Quizá Jorge Manzano dirá que, *en este sentido*, a él no le importa qué es la verdad...] En vez de clausurar sus puertas, santo Tomás las abre, siendo él el portero, y debido a esta iniciativa atrevida tenemos una síntesis de la que el catolicismo ha vivido durante siglos”.⁷ Quizá hoy diríamos que *vivió...*

4. *Ibidem*, p. 341.

5. *Ibidem*, p. 342. Sertillanges recuerda la fórmula con la que el Papa León XIII resumía la tarea a emprender, al declarar al Aquinate Doctor universal: “*Vetera novis augere*”. Aumentar lo nuevo a lo antiguo. Aumentar, no añadir (*addere*). Una adición es un peso, no un alimento. Y de lo que se trataría, en la doctrina tomista, sería de la asimilación interna, vital, de lo que llega a la sustancia del ser que se desarrolla, que transforma lo que llega a su sustancia (en biología se usa el término *intususcepción* para referirse al modo de crecer propio de los seres orgánicos, por los alimentos que asimilan interiormente, a diferencia de los inorgánicos, que solo crecen por yuxtaposición). *Cfr. Diccionario de la Real Academia Española*. Real Academia Española: Madrid, 2001.

6. Antonin-Gilbert Sertillanges, *op. cit.*, p. 342. Énfasis añadido.

7. *Idem*.

Continúa Sertillanges:

Ahora bien, la situación actual [1945!] de los espíritus se parece muy mucho a aquella que inspiró la actitud del primer tomista.

Colocados en medio de corrientes contrarias, frente a ingentes materiales flotantes, *decepcionados con el espectáculo o con el recuerdo de tantos sistemas hundidos* [...], de certidumbres desplomadas y de pretensiones que se llevó el viento, advertimos que nuestra confianza se estremece y que el escepticismo filosófico llega a ser nuestra diaria tentación.⁸

A no ser que en otra obra Sertillanges afirme algo distinto, me parece que quizá Jorge se quedó con esta idea, y la interpretó en el sentido que él le da al recordar a santo Tomás y a la melancolía propia de los genios.

Continúa Sertillanges advirtiéndolo que “atrincherarse en la historia es hoy día el consuelo de aquellos a quienes el dogmatismo ha engañado”.⁹ Muchos de quienes fueron formados en la escolástica de la primera mitad del siglo XX, o bien adoptaron los dos primeros métodos antes señalados, o bien buscaron este consuelo en la historia, sintiéndose engañados por el dogmatismo.

Pienso que no fue éste el caso de Jorge Manzano. En lugar de atrincherarse en el dogmatismo o en el historicismo, Jorge buscó conocer a los pensadores en sus fuentes, dejando que su pensamiento vivo tuviera voz y actualidad. De tal manera se enfrascó en esta búsqueda y de tal manera fue absorbido por otras pasiones y modos de entrega —sus cursos, sus ciclos de conferencias, la revista *Xipe totek*, el ecumenismo, la atención a personas— que su tiempo se vio recortado. Manzano no era

8. *Idem.*

9. *Idem.*

un dominico recluido en la celda de un convento, ni en una biblioteca europea. Fue también un hombre de acción.

Haría falta algo nuevo —continúa Sertillanges—, que al mismo tiempo fuese antiguo; pues el abuso de lo nuevo es una de las causas de nuestras miserias. En resumen, sería precisa *una irrupción de eternidad en la caducidad de nuestras obras. Una levadura organizadora, en forma de principios restauradores, a fin de reconstruir para uso de nuestros días, la perennis philosophia cuyo lenguaje hemos echado al olvido: ésa es la urgente necesidad de nuestra hora.*¹⁰

Sertillanges concluye su estudio con una exclamación de esperanza. “La vida sabrá abrirse ella misma su camino”, y añade:

Si sopla una inspiración y nos da Dios un genio humilde, consciente de todo, al mismo tiempo olvidado de sí mismo, universalmente iniciado y dedicado solamente a la verdad ¿quién sabe si la potencia intelectual, inmensa y dispersa a todos los vientos no va a organizarse, concentrarse, magnificarse en lo futuro y cubrirse de nuevas glorias? ¿Y quién puede decir que en esta misma hora, en que se habla con tanta facilidad de decadencia, no estemos ya en vísperas de un gran siglo de filosofía?¹¹

3. JORGE, GENIO HUMILDE

En Jorge Manzano hemos conocido a un genio de estas características. Su “despreocupación por la verdad” era quizá la máscara con que cubría su labor inacabada, su “estar manos a la obra”, intentando, primero,

10. *Ibidem*, pp. 342-343. *Viventibus, vivere est esse*, dice sin cesar santo Tomás. El mismo ser de los vivientes, es el hecho de que viven. Ésta es la condición para poder aprovechar la doctrina del Aquinate. Pensar de otro modo sería, considera el dominico, una “hermosa audacia”, aun en boca de los pontífices que pensaron que la síntesis tomista sería suficiente para que los espíritus y los católicos encontraran la paz. Sertillanges exenta a los pontífices de cometer dicha audacia, en virtud de la asistencia del Espíritu Santo que les reconoce. Las frases en cursivas son énfasis añadidos.

11. *Ibidem*, p. 343.

entender la verdad de los pensadores que tanto lo emocionaron. El “cuadrilátero” tiene sin duda raíces pre-arcaicas. Pero creo que a Manzano no le parecía suficiente el grado de comprensión que alcanzó de cada uno de ellos. El *Miniléxico*. Términos escolásticos de referencia¹² da cuenta de la impronta que la escolástica —en su caso como jesuita, de orientación suareciana— dejó en Jorge. Se trata, como él mismo señala de un trabajo de interés para los estudiosos y “y por sí misma, y por su repercusión en filósofos posteriores”.¹³

Resultan del más alto interés, dicho sea de paso, las “aportaciones propias” que en él hace Jorge, como lo son “la presentación social de los pecados capitales”.¹⁴ Su estudio ameritaría un examen por sí mismo.

Para comprender mejor quién fue Jorge Manzano es elocuente la manera en que presenta la virtud de la humildad. Según la definición escolástica: “la debida inclinación al propio desprecio”.¹⁵ Añade: “La definición parece poco cristiana y poco humana”. Propone otra definición: “Reconocer las propias cualidades, con gratitud, como un don de Dios”. Y remite al *Magníficat*.¹⁶

Al toparme con un pensamiento de un monje sirio del siglo VIII, no pude menos que recordar a Jorge: “Por medio del [humilde] la creación se vuelve digna de recibir la imagen de su Creador. Así, el [humilde] no es despreciado, ni siquiera por los enemigos de la verdad”.¹⁷ Y más adelante:

12. Jorge Manzano. *Miniléxico. Términos escolásticos de referencia*. Cuarta versión electrónica corregida y aumentada. Guadalajara, México, 1990. Manuscrito inédito utilizado como apuntes para clase. Posteriormente fue publicada por la Universidad Iberoamericana: México, 2006. Las entradas a las que aquí se hace referencia están tomadas del manuscrito inédito de 1990.

13. *Ibidem*, p. 11.

14. *Idem*.

15. Jorge Manzano, *Miniléxico*, edición 2006, p. 88. En la edición en formato electrónico de 1990, p. 53, Manzano remite escuetamente, en la entrada del término “Humildad” al término “Fortaleza”.

16. Jorge Manzano, *Miniléxico*, edición 2006, p. 157. Al definir “humildad” hace referencia al *Magníficat* de María. Cfr. Lc 1, 46-55.

17. Cfr. Isaac de Nínive. *El don de la humildad*. Sígueme: Salamanca, 2007, p. 145.

Cuando [el humilde] se acerca a los hombres ellos le miran como al Señor. Pero ¿Qué digo ‘los hombres’? Incluso los demonios, a pesar de toda su maldad y de su ferocidad y de toda la soberbia de su inteligencia, cuando encuentran al humilde, se suavizan como polvo, de manera que toda su dureza se suaviza, su astucia se disuelve y se terminan todos los fingimientos.¹⁸

La humildad de Jorge nos ayudó a muchos a someter a nuestros demonios. Este fue el sabio humilde que muchos de nosotros conocimos. La alta tensión espiritual, la vida que le truncó el fatal accidente que sufrió al golpearse la cabeza, le impidieron concluir el trabajo en el que desarrollaba, según anunció tantas veces, “su propio pensamiento”, es decir, su propio camino *en la verdad filosófica*, iluminado por la única luz de Jesucristo. Se supo suyo, *ab alio* y de los suyos.

4. JORGE MANZANO, TESTIGO DE LA VERDAD

En nuestro medio, pocos hombres han dado un testimonio tan vivo de una pasión por la verdad como nuestro amigo Jorge. ¿De qué modo hay que tomar en serio a Sócrates? De qué modo, preguntamos, y no si hay que tomarlo en serio. Pues la seriedad es la nota de su grandeza. Una seriedad, no obstante, bien camuflada por la ironía y la total ignorancia. Sócrates “no sabe nada”, excepto, acerca *del amor*. Tengo para mí que Jorge fue socrático y cristiano. Y de ahí que vea la necesidad de tomar con mucha cautela su confesa despreocupación por lo que sea la verdad.

Jorge fue socrático, tomasiano, suareciano, nietzscheano, platónico, bergsonian, kierkegaardiano, hegeliano, etc., y con cada uno de ellos, *filosofó*. Buscó la verdad de cada uno, *su* [de ellos] verdad. Pero también, *la suya*, la de Jorge. Con santo Tomás de Aquino, la adecuación

18. *Ibidem*, p. 147.

al entendimiento divino, o la aptitud para adecuarse al entendimiento humano,¹⁹ con Kierkegaard la verdad subjetiva, con Nietzsche la verdad escrita con sangre, con Hegel la verdad en el todo, con Platón, su predilecto, la verdad en la belleza suprema, con Pascal, la verdad de la apuesta... todas tuvieron cabida no solo en la enseñanza, sino en la vida de Jorge Manzano. Y si lo consideramos un maestro de filosofía, nuestro maestro, no es por escepticismo frente a la verdad, sino porque nos invitó a buscarla, la nuestra, la de cada uno, en el ejercicio espiritual de hacer vida las vivencias fundantes de los filósofos de todos los tiempos.

Con el idealismo “La Verdad” llegó a ser sinónimo de sistema, no ya en el sentido de un órgano vivo, como el que sugiere Sertillanges respecto del de Tomás, sino de algo férreo, totalizante, absolutista, como después denunciarían, entre otros, Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas. Es una desgracia, creo yo, que así haya sucedido. Ésta es la verdad que a Jorge no le interesaba.

En esa reserva se refleja también, me parece, la ironía socrática que Jorge hizo suya, como el octogenario Romano Guardini quien, haciendo referencia a su propio camino, resumía de la siguiente forma la verdad para Platón: “Ya Platón percibió el peligro que surge cuando el hombre considera a la verdad como posesión y un poder. De ahí la ironía respecto de sí mismo, como expresión de la propia incompetencia, de la que no deriva sin embargo escepticismo, sino la más profunda confianza”.²⁰

En el prólogo de *Temor y temblor* dice Johannes de Silentio: “El autor del presente libro no es de ningún modo filósofo, no sabe si existe uno

19. Jorge Manzano, *Miniléxico...*, op. cit., p. 109.

20. Joseph Ratzinger, de quien como esta cita, menciona que “el camino de Guardini estuvo marcado tanto por una apasionada profesión de la verdad como por un retraimiento de sí mismo.” Cfr. “Jesucristo, hoy” en Olegario González de Cardedal, José Ignacio González Faus, Joseph Cardinal Ratzinger. *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología Fundamental*. Secretariado Trinitario: Salamanca, 1997, pp. 318–319.

ni si está completo; su débil cabeza está bastante preocupada en imaginar el enorme cerebro de que debe uno disponer en nuestra época para tener proyecto tan descomunal”.²¹

Jorge fue un gran cerebro, y su genialidad está llena de sutilezas y de sugerencias. La primera entrada de su *Miniléxico* es “*Ab alio*: Existe gracias a otro. Proviene de otro. Existe dependiendo de otro. La razón de su existencia la tiene otro. Puede existir o no existir: es contingente”.²² La elección de esta expresión escolástica, me parece, no es mera cuestión de orden alfabético. Hay ahí, sin duda, un señalamiento, digamos, “para el buen entendedor”. Nos debemos al otro, al Absoluto, tercer entrada de su *Miniléxico*: “Lo que es o se considera en sí mismo, como subsistiendo en sí mismo”.²³

El concepto de verdad también está incluido, en sentido lógico, ontológico y moral. La correspondencia de la cosa con su definición, con la mente, y la correspondencia de lo que se vive con lo que se piensa.²⁴ A Manzano sí le interesaba la verdad. No es que haya desconocido que negar que la verdad le importaba implicaba lo que algunos llaman una contradicción performativa. Acaso fue la falta de tiempo lo que le impidió desarrollar “su pensamiento”. O también, el reparar a tiempo en que se trataba de una tentación que no era del todo consistente con su espíritu socrático. Sus experiencias dionisiacas, sus investigaciones sobre el cuerpo, su experiencia como representante del pre-parlamento de encuentro de las religiones, su apertura, puesta en marcha, de un amor universal que veía que se iba plasmando, le ofrecían el marco existencial adecuado para “ plasmar su pensamiento”. Al genio de Manzano la vida le fue tendiendo la mesa. Si lo esbozó, si lo llegamos a descubrir en archivos perdidos, quizá resulte decepcionan-

21. Soren Kierkegaard. *Temor y temblor*. Alianza Editorial: Madrid, 2005, p. 54.

22. Jorge Manzano. *Miniléxico...*, op. cit., p. 3.

23. *Ibidem*, p. 3.

24. *Ibidem*, p. 9.

te, o quizá, altamente revelador. Creo que lo revelador sería constatar en palabras lo que conocimos en carne y hueso, que las coordenadas de su pensamiento nos fueron conocidas, solo que de forma implícita y en el encuentro con él; digamos, más como una verdad que se “mostró” que como una verdad que se pudo “decir” (Ludwig Wittgenstein), al menos, en el orden de un sistema de convergencias, de unificación por la vía de los principios o de los enunciados.

Lo que nos ha quedado del todo claro, pienso, es que en la base de ese pensamiento estaba *su verdad*: el amor universal. Pero éste, en su fuente concreta: la persona de Cristo. A Jorge le gustaba repetir la idea de Abraham Joshua Heschel según la cual cuando el hombre dice buscar a Dios es porque Dios anda en búsqueda del hombre. El testimonio de Jorge, vivencial y escrito, es el de que fue encontrado: “En esto consiste el amor. No en que nosotros amemos a Dios, sino en que Él nos amó primero”.²⁵

Me permito hacer aquí mención de una expresión de ese amor universal en *Al rasgarse el arco iris*. Allí, en uno de los pasajes que me parecen centrales, Jorge hace referencia a “lo que en pocas palabras es la vida de los cristianos: no amando a nadie, y amando a todos”.²⁶ El contexto es la Segunda Carta de san Pablo a los Corintios que Jorge parece citar de memoria.²⁷ En el capítulo 5 san Pablo continúa con la idea, que dice textualmente: “Y Cristo murió por todos, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para el que murió y resucitó por ellos. De modo que nosotros desde ahora *ya no conocemos a nadie según la carne*; si alguna vez conocimos a Cristo según la carne [es decir, según una consideración puramente externa de la persona de Jesús, al margen de la fe], ahora ya no lo conocemos así”.²⁸ No dice Pablo, ni creo que se

25. Cfr. 1 Jn, 4, 1.

26. Jorge Manzano. *Al rasgarse el arco iris*. Universidad Iberoamericana: México, 2008, p. 39.

27. 2 Co 4,7-9.

28. 2 Co 5, 15-16. *Nuevo Testamento. Versión oficial de la CEE*. B.A.C: Madrid, 2011.

pueda decir, que la vida de los cristianos consiste en no amar a nadie, y amar a todos. Tampoco creo que sea lo que realmente haya pensado Jorge. El amor cristiano se prueba en la disposición a amar a personas en particular, y así lo vivimos quienes gozamos de la amistad de Jorge.²⁹ Me atrevo a corregir en este punto el texto de nuestro gran maestro, en aras de la verdad y *de la suya*.

La mirada “crística” de Jorge veía bellas todas las cosas, buscaba al amado que, al decir de un poema de san Juan de la Cruz, favorito de Jorge [Jesús],

“Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura
y, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejo de su hermosura”.³⁰

Estos sotos y, podríamos añadir, todas las cosas, todas las obras y todos los pensamientos que hunden sus raíces en esa savia primordial que para Jorge fue Jesucristo.³¹ Y esa su mirada vio la hermosura, la verdad, la bondad, la unidad en las intuiciones profundas de un Nietzsche, un Platón, un Pascal, etc., y también, en cada una de las personas a quienes mostró su apertura, su dedicación, su ternura y su tiempo.

29. Lo que dice un autor a propósito de la vida célibe, es válido para el amor cristiano en general: “la amistad provee el horizonte de nuestro amor. Si hemos de cumplir el gran mandamiento del amor, tenemos que ser como Jesús, a gusto con la compañía pero *dispuestos también a amar a personas en particular*, no solo ser amoroso en general.” Roderick Strange. *The Risk of Discipleship*. Darton-Longman & Todd: Londres, 2004, p. 82.

30. Crisogono de Jesús. “Del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz” en *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. B.A.C.: Madrid, 1978, p. 740.

31. Debo esta observación al Ing. Federico Portas Lagar, jefe del Departamento de Sistemas de Información de la Universidad ITESO, Guadalajara, quien ha meditado a fondo sobre el pensamiento de Jorge Manzano.

La mirada y la sonrisa. Recordar a Jorge es dejar que éstas se dibujen en el alma. Y es sentirse invitado a no cejar en la lucha, “hasta reventar”, como le pasó a él, en su último trance.

BIBLIOGRAFÍA

De Jesús, Crisogono. *Vida y obras de San Juan de la Cruz*. B.A.C: Madrid, 1978.

De Nínive, Isaac. *El don de la humildad*. Sígueme: Salamanca, 2007.
Diccionario de la Real Academia Española. Real Academia Española: Madrid, 2001.

González de Cardedal, Olegario, González Faus, José Ignacio, Cardinal Ratzinger, Joseph. *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología Fundamental*. Secretariado Trinitario: Salamanca, 1997.

Kierkegaard, Soren. *Temor y temblor*. Alianza Editorial: Madrid, 2005.
Manzano, Jorge. *Al rasgarse el arco iris*. Universidad Iberoamericana: México, 2008.

— *Friedrich Nietzsche. Detective de bajos fondos*. Universidad Iberoamericana: México, 2002.

— *Miniléxico. Términos escolásticos de referencia*. Cuarta versión electrónica corregida y aumentada, Guadalajara, México, 1990.

— *Miniléxico. Términos escolásticos de referencia*. Universidad Iberoamericana: México, 2006.

Nuevo Testamento. Versión oficial de la CEE. B.A.C: Madrid, 2011.

Sertillanges, Antonin-Gilbert. *Santo Tomás de Aquino. Tomo II*. Desclée de Brouwer: Buenos Aires, 1945.

Strange, Roderick. *The Risk of Discipleship*. Darton-Longman & Todd: Londres, 2004.

Suárez redivivo

DR. JAVIER PRADO GALÁN*

Abstract. Prado, Javier. *Suárez Revived*. This piece is a homage in three acts to Jorge Manzano as a public figure. The first act looks at the quality of the philosopher-physician and the true philosopher of the author of *Nietzsche. Low-Life Detective*. The second act presents the Suarezian spirit with which Jorge put together his *Mini-lexicon*. Suárez appears revived. The third act analyzes Manzano's book *El ámbito de lo preternatural* (*The Scope of the Preternatural*). The argument here is that the author sets out to reduce the scope of the preternatural as far as possible in order to combat fear.



Resumen. Prado Javier. *Suárez redivivo*. Este escrito es un homenaje en tres actos a la figura de Jorge Manzano. En el primer acto se pone de relieve la calidad de filósofo-médico y de filósofo verdadero del autor de *Nietzsche. Detective de bajos fondos*. En el segundo acto se expone el espíritu suareciano con el que construye Jorge su *Miniléxico*. Suárez aparece redivivo. El tercer acto analiza el libro de Manzano *El ámbito de lo preternatural*. Aquí se sostiene que lo que el autor propone es reducir al máximo el ámbito de lo preternatural con la finalidad de combatir el miedo.

* Profesor de filosofía de la Universidad Iberoamericana, León. Email: javier.prado@leon.uia.mx

*Lo que es para los ojos la hermosura, y para los oídos la consonancia,
eso es para el entendimiento el concepto.*

GRACIÁN

1. EL FILÓSOFO-MÉDICO

Entre las seis pasiones del alma que distinguió René Descartes destaco, en esta ocasión, la admiración. Se admira lo extraordinario. Hablamos hoy de una persona digna de admiración. Una persona extraordinaria.

Jorge Manzano Vargas fue un educador excepcional, con un original sentido pedagógico. Formador de jesuitas y no jesuitas a través de la enseñanza de la filosofía. Siempre llamó poderosamente la atención el que Jorge, en todos sus textos y en todas sus clases y cursos, recurriera a ejemplos de la vida cotidiana. Era impresionante cómo vinculaba el pensamiento abstracto con la ilustración de ideas complejas en ejemplos fáciles de comprender incluso para las mentes no avisadas.

Jorge Manzano fue, en Copenhague y después en Guadalajara, un hombre atento al dolor humano, solidario con los “condenados de la tierra”.

Jorge fue un editor exitoso, promotor de la filosofía y de la cultura, a través de su revista *Xipe totek*. Su constancia en esta labor editorial ha hecho posible que muchas plumas y muchos lectores se den cita en torno a temas filosóficos y sociales.

En el homenaje a Jorge en la Universidad de Guadalajara, hace algún tiempo, meditábamos, a invitación del propio Jorge, una sugerente frase hegeliana: “las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices”; ésta es la convicción de Hegel y no se trata de que se curen en la autoconciencia, aunque ello sea una condición *sine qua non*. Jorge sentía hondamente esa vocación de médico. Buscaba curar nuestras heridas. Vale la pena citar en este momento al filósofo francés Clément Rosset:

Hay dos clases de filósofos: la especie de los filósofos-curanderos y la de los filósofos-médicos. Los primeros son compasivos e ineficaces; los segundos, eficaces y despiadados. Los primeros no tienen nada sólido que oponer a la angustia humana, pero disponen de una gama de falsos remedios que pueden adormecerla durante más o menos tiempo, capaces no de curar al hombre, pero sí suficientes, diríamos, para que pueda ir tirando. Los segundos disponen del verdadero remedio y de la única vacuna (esto es, la administración de la verdad), pero ésta posee una fuerza tal que, si bien reconforta llegado el caso a las naturalezas sanas, tiene como principal efecto, además, el de liquidar en el acto a las naturalezas débiles.¹

Me atrevo a decir que Jorge fue un filósofo-médico. Alguien que administra la verdad con una fuerza tal que reconforta las naturalezas sanas y de ese modo las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices.

Se trata, como ha dicho el mismo Jorge, de que se adopte una actitud audaz y activa, de modo que no se le deje todo al tiempo y a la paciencia para que las heridas del espíritu no dejen cicatrices. Es en el perdón profundo y duradero, como ha sugerido Jorge, donde la cura es total y radical.

La obra editada de Jorge es sólida a pesar de que empezó a publicarla hasta hace pocos años. Entre sus libros se encuentran los siguientes: *Nietzsche. Detective de bajos fondos*, *Miniléxico de Filosofía*, *Al rasgarse el arco iris*, *El ámbito de lo preternatural* y *Reencarnación y Karma*. Me detendré sobre todo en el *Miniléxico* y en el libro sobre lo preternatural.

Todos sus libros tienen un cariz altamente didáctico y curativo. Yo prefiero siempre *Nietzsche. Detective de bajos fondos*, pero una vez

1. Clément Rosset. *El principio de crueldad*. Pre-Textos: Valencia, 2008, pp. 36-37.

que tuve el privilegio de presentar el *Miniléxico* y *El ámbito de lo pre-ternatural*, no puedo dejar de admitir que todos los libros de Jorge son necesarios.

En *Nietzsche. Detective de bajos fondos* Jorge se identificó con el vitalismo, se asumió como alguien que ama intensamente la vida. Hay dos tipos de vitalistas: los que se preocupan de conservar la vida y los que se dedican a intensificarla. Jorge fue siempre del segundo tipo. Su hermenéutica de Nietzsche lo llevó a concluir el libro de marras con la siguiente confesión: “me fascinan varios puntos de Nietzsche como su afirmación gozosa y triunfal de la vida o el aforismo en que dijo ‘mi mirada hace bellas todas las cosas.’” El filósofo es entonces no quien encadena demostraciones racionales sino quien con su mirada hace bellas todas las cosas.

La labor educativa “hacer salir lo mejor del estudiante”, es lo que caracterizó el ejercicio socrático de Jorge: “Entré como refuerzo de emergencia y ya no pude salirme. Me di cuenta que a los 40 años ya no había marcha atrás. Entonces decidí amar la filosofía. Fue un amor tardío. Dar clases es lo que más me gusta y la actividad central en torno a la cual gira todo”. Así lo dijo para *La Gaceta* de la Universidad de Guadalajara.

En filosofía los autores favoritos de Jorge fueron Platón, Hegel, Kierkegaard y Nietzsche. Dos técnicos y dos rudos, como solía decir. Técnicos, Platón y Hegel, porque tienen un sistema y una escuela y se puede saber por dónde va su pensamiento. En cambio, rudos, Kierkegaard y Nietzsche, porque no se sabe por dónde va su pensamiento, no tienen un sistema.

El mismo Clément Rosset afirma que su “principio de incertidumbre puede servir de criterio para separar a verdaderos y falsos filósofos: un gran pensador siempre es uno de los más reservados en cuanto al valor

de las verdades que sugiere, mientras que a un filósofo mediocre se le reconoce, entre otras cosas, por estar siempre convencido de la verdad de las necesidades que enuncia”.² Jorge, toda su vida, con la humildad que lo caracterizó, supo hacer de la duda un método que nos catapulte a las certezas. Rechazó siempre ese viejo vicio del espíritu humano llamado dogmatismo. Esto quiere decir que el valor de la búsqueda de la verdad es lo que lo motivó a lo largo de toda su vida. Por ello es casi imposible saber si simpatiza más con los técnicos que con los rudos, si simpatiza más con el sistema o con el aforismo. No da su brazo a torcer. Hace suyo a fin de cuentas el principio de incertidumbre de Rosset.

Hace tiempo leí la distinción entre filósofo y sabio formulada por Giorgio Colli. Fue inevitable traer a la mente a Jorge Manzano. Según Colli, el filósofo ama la sabiduría pero no la posee, el sabio la posee en grado sumo. Creo que Jorge, quien con toda humildad en sus clases nos decía que él no era filósofo sino sólo un profesor de filosofía, pasa a la categoría de los sabios, de los que poseen la sabiduría y, afortunadamente, en el caso de Jorge de manera original, la comparte con los demás en diálogo siempre abierto. Jorge asume de ese modo el ideal de la Ilustración y nos sigue diciendo a todos: “atrévase a pensar”.

2. SUÁREZ REDIVIVO

Al visitar el *Miniléxico* de Jorge Manzano, precioso texto que estuvo lamentablemente guardado fuera de las editoriales por muchos años, se descubre de inmediato que se trata de filosofía pura. Se ha subrayado hasta la saciedad que la filosofía sirve para precisar el concepto en tanto que la literatura flexibiliza el símbolo. El *Miniléxico* nos ayuda a precisar los conceptos. No quiero decir que castre la posibilidad de hacer poesía. Se trata, en última instancia, de distingos convencionales.

2. *Ibidem*, p. 42.

Como subrayo en el epígrafe de este empeño, el concepto es el objeto y fin del entendimiento. Jorge nos ofrece conceptos al por mayor. Ya Deleuze decía, en libro cuasipóstumo, que la filosofía es creación de conceptos. Jorge nos ofrece definiciones suarecianas para crear nuevos conceptos. Para Deleuze el concepto tiene que ver con el acontecimiento. Para Manzano lo mismo. Véase su reflexión sobre la dimensión social de los pecados capitales.

Antes del *Miniléxico*, segunda obra publicada de Jorge, nos ofreció una visión peculiar, hasta cierto punto un bautizo cristiano de la figura polémica de Nietzsche, en *Nietzsche. Detective de bajos fondos*.

Una nota sobre el método hermenéutico necesario para leer el *Miniléxico*. Siempre es bueno leerlo sin ingenuidad. Esto quiere decir que la precisión de los conceptos que nos ofrece ese texto se hace desde la originalidad del propio Jorge y desde la filosofía suareciana. Hay también el necesario influjo tomista.

La impronta del Doctor Eximio, el jesuita Francisco Suárez, aparece por todo el *Miniléxico*. Siempre que Jorge quiere precisar un concepto, recurre al ingenio suareciano. Por ejemplo, al tratar de las analogías, matiza: “Suárez sostiene sólo la analogía de atribución, y rechaza la de proporcionalidad”,³ o cuando habla de la forma señala: “Suárez sostiene que la materia primera, aunque carezca de todo acto especificativo, no carece del acto de existencia, pues de otra manera tendríamos un principio del ente que sería nada. Para Suárez la materia primera y la forma son sustancias incompletas”.⁴ Y cuando expone la teoría sobre la individuación remata con un “la teoría de Suárez tiene la ventaja de ser más obvia y sencilla, la de poner sólo un principio de indivi-

3. Jorge Manzano. *Miniléxico. Términos escolásticos de referencia*. Universidad Iberoamericana: México, 2006, p. 24.

4. *Ibidem*, p. 79.

duación y no varios, y la de evitar la extraña teoría de que cada ángel agota su especie”;⁵ que, por cierto, es una teoría antijesuita escrita por un jesuita. Porque se ha dicho por activa y por pasiva que los jesuitas somos como los ángeles, que cada uno de nosotros agota su especie. Una broma estilo Manzano.

Yo en particular me identifico con las tesis suarecianas, no sólo porque el Doctor Eximio era jesuita, sino porque muchas de ellas aparecen en el pensamiento zubiriano, si bien con una base más biologicista, pero ahí están. Por ejemplo, respecto del principio de individuación, para Zubiri la especie no es género más diferencia específica, sino que la esencia específica es sólo un momento de la esencia individual. En el caso del hombre, lo que tenemos es un esquema genético individual, de Juan, de Pedro, de María, y dentro de cada uno, como un momento, una esencia específica donde podemos encontrar los rasgos comunes de la especie humana: animalidad y racionalidad. En Suárez hay una oposición a cualquier principio de individuación distinto de la entidad individual misma.

Por tanto, creo que tanto Suárez, Manzano, Zubiri como quien suscribe esto nos aproximamos a determinadas tesis nominalistas. Acentuamos el valor de la individualidad en sentido metafísico. Para nosotros toda entidad singular se individua por su propia entidad sin recurso a nada ajeno a ella.

También, el carácter humanista de la Compañía de Jesús lleva tanto a Suárez como a Manzano a destacar en el hombre la razón y la voluntad libre como sus características fundamentales. Se defienden así las prerrogativas del hombre y no sólo las de Dios. Se admite en el acto libre del hombre el concurso de Dios, pero dicho concurso se torna “indiferente”.

5. *Ibidem*, p. 93.

Heidegger llegó a decir que “Suárez es el pensador que ha influido más fuertemente en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él”.⁶ Yo alcanzo a ver estos nexos en la teoría que Manzano expone sobre las pasiones, particularmente cuando especifica que “apetito” conlleva una alteración orgánica notable”.⁷ Yo siempre la he definido como “emoción violenta”. Para Descartes las pasiones son “percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus”.⁸ El filósofo francés añade: “las pasiones pertenecen al número de aquellas percepciones que son confusas y oscuras por causa de la estrecha alianza que hay entre el alma y el cuerpo”.⁹ Nada hay que agite y conmueva el alma con tanta fuerza como las pasiones. Se alcanzan a ver de inmediato los nexos entre la concepción de Manzano y la de Descartes: se agita el alma y eso conlleva una alteración orgánica notable.

No estoy diciendo con todo esto que Jorge sea dualista. Ni tampoco que acepte la teoría cartesiana de la glándula pineal como el gozne entre alma y cuerpo. Sólo que hay semejanzas entre su posición y la de Descartes. Ambos son netamente modernos en sus planteamientos.

Claro, también hay diferencias notables. Jorge acepta que la vida pasional se divide en dos aspectos, el concupiscible y el irascible. Es heredero “velis nolis” del tomismo. En cambio Descartes cuestiona esto. Él no reconoce en la parte sensitiva del alma dos apetitos pues piensa que en el alma no hay distinción de partes. Esto se explica porque en Descartes lo que tenemos son “pasiones del alma” y no pasiones simplemente. En el *Miniléxico* las pasiones son más bien sensibles e instintivas, son del

6. Martin Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Kolstermann: Frankfurt am Main, 1975, p. 17

7. Jorge Manzano. *Miniléxico*, op. cit., p. 26.

8. René Descartes. *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*. Ediciones Coyoacán: México, 2000, p. 44 [Filosofía, No. 86].

9. *Idem*.

apetito sensitivo. Jorge, ayudado del distingo entre lo concupiscible y lo irascible, clasifica en once las pasiones: seis en la parte concupiscible (amor, deseo, deleite, aversión, huida y sufrimiento) y en la parte irascible cinco (esperanza, desesperación, temor, audacia e indignación). Descartes alcanza a ver seis en total: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza. La que de inmediato extrañamos en la lista de Jorge es la admiración. Y eso por lo que dije al principio: la pasión que nos despierta Jorge en el alma es la admiración. En Descartes extrañamos la huida, el temor, la audacia y la indignación. La esperanza la vincula Descartes con el deseo.

“La claridad es la cortesía del filósofo”¹⁰ lo pudo haber dicho Manzano, lo dijo antes Ortega y Gasset. Creo que el *Miniléxico* no es sólo una obra de consulta. Viene bien leerla de la “a” a la “z”. Ayuda a ordenar las ideas. En un mundo tan rizomático, a veces vienen bien ciertas dosis de pensamiento arborescente. No lo digo contra Deleuze. Valoro el pensamiento rizomático, pero creo que aunque en la creatividad éste se desata entre la cordura y la locura (Borges), el orden no sale sobrando, a menos que su función sea netamente conservadora en sentido peyorativo.

3. LO PRETERNATURAL MINIMIZADO O CONTRA EL MIEDO

En *El ámbito de lo preternatural* Jorge pone en práctica las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia como buen jesuita que fue. Cita las declaraciones del Magisterio de la Iglesia en torno a los fenómenos preternaturales, las pondera, dialoga con ellas.

Esta obra de Jorge es un libro contra el miedo. En una sociedad tan insegura como la nuestra donde el miedo se contagia por doquier, vie-

10. José Ortega y Gasset. “¿Qué es filosofía?” en *Obras Completas. Volumen VII*. Alianza Editorial-Revista de Occidente: Madrid, 1983, p. 280.

nen bien estos aportes libres que nos hacen pensar en la necesidad de “transformar los sentimientos de miedo en gozo, admiración y gratitud por la creación divina”.¹¹ Ante lo preternatural no hay por qué temer. Hay que acotar el fenómeno y enfrentarlo con garbo.

Jorge vuelve sobre el debate entre el monismo y el dualismo. Veladamente se inclina por el dualismo escolástico. Dice: “Los escolásticos [...] si bien admiten la existencia de materia y de espíritu, consideran que éstos se interrelacionan en el ser humano, de manera que los eventos corporales influyen en los psíquicos y, por lo tanto, en lo espiritual; y que los eventos espirituales refluyen en lo psíquico, y lo psíquico a lo corpóreo”.¹² En otras presentaciones y escritos me he posicionado a favor del dualismo interaccionista en las relaciones entre mente y cerebro. Coincido entonces con el dualismo escolástico del que nos habla Jorge en su libro. De este modo los fenómenos sobrenaturales y preternaturales tienen cabida entre nosotros.

Como señalé, el objetivo de ese libro es reducir bastante el ámbito de lo preternatural. Esto es, hacer ver que muchas operaciones que a lo largo de la historia se han considerado preternaturales son del orden natural. Una labor de desmitificación que nos lleva a liberarnos de “supersticiones ingenuas”, de “terrores injustificados” y “ataques energéticos de otras personas”. “Superstición” viene de “supérstites” que quiere decir “lo que sobrevive”. Hay cosas que no deben sobrevivir porque dañan el desarrollo armónico de la persona. La modernidad, dice Kolakowski, significa “la desaparición de tabúes”, y yo agregaría, de todas las supersticiones.¹³ Todavía no somos modernos.

En realidad *El ámbito de lo preternatural* es una invitación a vivir al máximo la manía del amor de la que hace elogio el Platón del “Fe-

11. Jorge Manzano. *El ámbito de lo preternatural. Balance, Principios de explicación y Explicaciones del ciclo Otros mundos, Otras voces*. Buena Prensa: México, 2011, p. 9.

12. *Ibidem*, p. 15.

13. Leszek Kolakowski. *La modernidad siempre a prueba*. Vuelta: México, 1990, p. 23.

dro”. Locura divina del amor. Aunque no sólo la del amor, también las otras tres que aparecen citadas por el divino Platón: la adivinatoria, la curativa y la poética. Los estados alterados de conciencia a los que alude y a los que convoca Manzano no son sino formas de esa manía dionisiaca y divina.

Entonces, la curación se puede dar de un modo apolíneo, con orden, o bien de un modo dionisiaco. De nuevo el Jorge filósofo-médico se da cita en otra obra. En el libro encontramos sugerencias curativas de los dos modos. Orden y caos se dan cita en el proceso de conseguir la salud física y psíquica, entendida ésta como el equilibrio entre el reposo y el movimiento, es decir, al modo spinoziano. Jorge nos explica el mecanismo por el que se dan las curaciones: “Y con el criterio de que irradiamos energía, sea a través del aura, sea a través de los ‘chakras’, tampoco es increíble el caso de quien realiza curaciones con pases energéticos...”¹⁴

La antropología que subyace en el libro es la siguiente: somos seres energéticos; irradiamos energía, hay gasto de energía. Aura y chakras refieren a energía. Jorge lo dice: “diríamos que la energía ‘juega’ conmigo”.¹⁵ Es una antropología vitalista.

Asimismo, lo que parece proponerse en este libro es un sucedáneo del psicoanálisis. No digo que el psicoanálisis sea superado, pero sí que se sugieren recursos para enfrentar el pasado. “El ejercicio es difícil y doloroso. Se va recorriendo ‘chakra’ por ‘chakra’, y se forma una línea de tiempo, para llegar a la imagen original, la de algún suceso del pasado en que quedó atrapada la energía de uno, lo cual lo ha programado para proceder de cierta manera...”¹⁶

14. Jorge Manzano. *El ámbito de lo preternatural*, op. cit., p. 57.

15. *Ibidem*, p. 25.

16. *Ibidem*, p. 31.

En la explicación filosófica del conocimiento que Jorge expone para aclarar los elementos “archivos” y “fantasmas”, tengo la impresión de que se habla en dos planos distintos: el meramente epistemológico, que concierne a la exposición de los diversos modos de elaborar el concepto según la filosofía clásica (donde aparece el momento del “fantasma”), y el propiamente “preternatural” que se refiere a los fantasmas que en ocasiones nos acosan y asustan en la vida cotidiana.

Jorge afirma: “No admito para nada que los muertos se aparezcan; pero sí que dejaron huellas”.¹⁷ Este señalamiento es sólo un ejemplo de cómo nuestro autor logra reducir el ámbito de lo preternatural a su mínima expresión. Lo mismo diría de sus observaciones sobre la obra *El exorcista* “[...] mi aportación es mostrar que puede tratarse de un fenómeno humano, demasiado humano, y que no es necesario postular una intervención preternatural”.¹⁸ Sobre la clarividencia de futuro, señala: “Mi punto de vista es que no hay tal, en el sentido estricto de la palabra, sino que se trata de clarividencia de pasado y de presente más una conjetura, tanto más certera cuanto más experto sea el lector...”.¹⁹

Como buen jesuita, Jorge recomienda enfrentar al mal espíritu. San Ignacio de Loyola aconseja “poner mucho rostro” al demonio para salir de la desolación. “A mi manera de ver —en el caso de *El exorcista*— no hubo ahí posesión sino que dos personas en trance se ‘dieron el quién vive’; o mejor, aunque amargamente dicho, el ‘quién muere’”.²⁰

Jorge reconoce, no aprueba, que los astros influyen en muchos seres humanos. Aquí señala que “el común de los mortales considera sus horóscopos como infalibles, con lo cual se exponen a serios peligros y abdican de su libre albedrío...”²¹

17. *Ibidem*, p. 47.

18. *Ibidem*, p. 59.

19. *Ibidem*, p. 53.

20. *Ibidem*, p. 64.

21. *Ibidem*, p. 73.

Como ya lo subrayé, uno de los valores de este libro es combatir el miedo: “Al darnos cuenta de que esos fenómenos son naturales cesarían muchos miedos y prácticas vanas, aun contraproducentes”.²² Empero el libro culmina con la acusación de que nos han robado nuestra parte mágica. Por tanto, conviene no olvidar “las inmensas posibilidades de nuestro ser, comenzando por las técnicas para defendernos de los ataques de los demás”.²³ Hemos convertido entonces lo preternatural en fuerza para vivir.

Hasta aquí estas palabras como agradecimiento por toda la salud que Jorge, el filósofo-médico, nos brindó.

BIBLIOGRAFÍA

Descartes, René. *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*. Ediciones Coyoacán: México, 2000 [Filosofía, No. 86].

Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Kolstermann: Frankfurt am Main, 1975.

Kolakowski, Leszek. *La modernidad siempre a prueba*. Vuelta: México, 1990.

Manzano, Jorge. *El ámbito de lo preternatural. Balance, Principios de explicación y Explicaciones del ciclo Otros mundos, Otras voces*. Buena Prensa: México, 2011 [Desarrollo Humano].

— *Miniléxico. Términos escolásticos de referencia*. Universidad Iberoamericana: México, 2006.

Ortega y Gasset, José. “¿Qué es filosofía?” en *Obras Completas. Volumen VII*. Alianza Editorial-Revista de Occidente: Madrid, 1983.

Rosset, Clément. *El principio de crueldad*. Pre-Textos: Valencia, 2008.

22. *Ibidem*, p. 60.

23. *Ibidem*, p. 79.

Nietzsche, el buen cristiano

DR. MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE*

Abstract. Fernández, Miguel. *Nietzsche, the Good Christian*. This article starts out with the author outlining the kind of criticism of Christianity to be found in Nietzsche's writings, and then explores the hermeneutic-argumentative resources that Jorge Manzano uses in his peculiar reading of the German philosopher. The author recognizes that in his *Nietzsche: Low-life Detective*, Jorge combines three different strategies to exalt Nietzsche as one of the greatest proponents of authentic Christianity. In balance, Fernández Membrive insinuates that two of them, in spite of Nietzsche, are suggestive in view of a critical analysis of the relationship between the philosopher and Christianity.



Resumen. Fernández Miguel. *Nietzsche, el buen cristiano*. En este artículo, tras un primer momento en el que el autor bosqueja el tipo de crítica al cristianismo que puede hallarse en los escritos de Nietzsche, pasa a explorar los recursos hermenéutico-argumentativos que emplea Jorge Manzano en su peculiar lectura del filósofo alemán. El autor reconoce así que, en su *Nietzsche. Detective de bajos fondos*, Jorge combina tres estrategias distintas para considerar a Nietzsche como uno de los mejores expositores del auténtico cristianismo. En el balance, Fernández Membrive insinúa que dos de ellas, pese a Nietzsche, son sugerentes en vistas de un análisis crítico de la relación entre éste y el cristianismo.

* Profesor de filosofía del ITESO. Email: membrive@iteso.mx.

INTRODUCCIÓN

He titulado “Nietzsche, el buen cristiano” a esta intervención porque como muchos de ustedes saben, Jorge Manzano leía tentativamente a Nietzsche como “uno de los mejores expositores de lo que es, en el fondo, el cristianismo”.¹ Pensaba que la actitud o disposición ante la vida ensalzada por el filósofo alemán traslucía la misma afirmación vitalista del cristianismo; al menos del cristianismo tal y como él, Jorge, lo entendía. En las siguientes páginas voy a hablar de esta mirada filosófica de Jorge Manzano, lo que no significa que sea también y en todo mi mirada sobre la obra de Nietzsche. Sin embargo, tampoco quisiera exagerar con la asepsia, y esto trataré de evitarlo al no esconder mi posición respecto de las diversas estrategias de interpretación que yo puedo distinguir en la lectura que Jorge Manzano hace de Nietzsche; o más específicamente, del tema del cristianismo en la obra del filósofo alemán.

Antes, he de decir que asumo esta charla con una responsabilidad especial por tratarse de la exposición del pensamiento de alguien que fue muy importante para mí a lo largo de más de veinte años de vida y de carrera profesional. Jorge Manzano fue uno de mis más queridos amigos, pero nunca dejó de ser también mi maestro, el más importante de los maestros que he tenido. Aprendí muchas cosas de él, aunque sin duda menos de las que me enseñó. No siempre aprendemos todo lo que nos enseñan, y quizás, si evocamos ahora el *Menón* de Platón, tampoco todo puede ser enseñado o aprendido. De Jorge yo hubiera querido aprender más lecciones de vida, ya que, como lo dije en algún otro lugar,² estoy seguro de que su principal legado, aún pendiente de descifrar en muchos

1. Cfr. Jorge Manzano. *Nietzsche. Detective de bajos fondos*. Universidad Iberoamericana: México, 2010, p. 170. Y en otro lugar de su libro, también dice: “En mi interpretación alegre, considero que Nietzsche ha llegado al fondo de lo que es la religión, en particular el cristianismo auténtico”. *Ibidem*, p. 157.
2. Miguel Fernández Membrive. “Uno con todos. Su extraordinaria manera de estar en el mundo” en *Xipe totok*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII-4, N°88, diciembre 2013, pp. 367-376.

aspectos, fue su propia vida, su extraordinaria manera de estar en el mundo.

La interpretación que, en su libro *Nietzsche. Detective de bajos fondos*, Jorge hace de este tema, no es tan diferente a la que también hace con respecto a otros tópicos nietzscheanos. Su lectura se vale casi siempre de una clave hermenéutica sencilla; sencilla pero no simple en consecuencias: ésta consiste en identificar y aplicarles a estos temas los valores de lo bueno y lo malo, esto es, en saber interpretar cuándo y en qué sentido Nietzsche martillea (cuándo discurre de manera crítica) sobre algún tema o concepto, y cuándo, en cambio, afirma su propio pensamiento, lo que él mismo tiene por válido. Habría así una verdad verdadera o buena y una verdad falsa o mala, una moral buena y otra mala, un egoísmo bueno y otro malo, y lo mismo se diga, por ejemplo, de la voluntad de poder. Tratándose de un autor tan eficaz desde el punto de vista literario, y en ocasiones también tan enigmático, como Nietzsche, este tipo de exégesis de sus textos no siempre es fácil ni creo que deba de ser obviada.

1. NIETZSCHE Y “EL CRISTIANISMO DE USTEDES”

En el caso específico del cristianismo, esta clave hermenéutica le permite a Jorge dejar hablar a Nietzsche (y en su libro lo hace mucho) incluso en aquellos aforismos en que se muestra más severo con la doctrina y moral cristiana, sin necesariamente concluir de ello que la crítica del filósofo alemán agota cualquier interpretación y asimilación existencial que se haga del cristianismo. Nietzsche estaría criticando sólo la versión mala o reactiva del cristianismo a la que él tuvo acceso y que también a otros, posiblemente a muchos de nosotros, nos enseñaron. Es a lo que se refiere Jorge a lo largo de su libro con la expresión “el cristianismo de ustedes”. Al mismo tiempo, a través de este prisma hermenéutico de los valores “bueno” y “malo”, Jorge puede igualmente acercarse a esos otros pasajes nietzscheanos que por lo menos resul-

tan ambiguos o enigmáticos como valoraciones del cristianismo, para de este modo afianzar su sugerencia de que Nietzsche tendría a veces en mente un cristianismo alternativo, al que no vería con malos ojos; o bien aquella otra, antes mencionada y no exactamente igual a ésta, de que el filósofo alemán sería uno de los mejores expositores del auténtico cristianismo. Digo que son sugerencias diferentes porque, como trataré de mostrarlo tras una primera aproximación al modo nietzscheano de tratar el tema del cristianismo, la última sugerencia (la idea de Nietzsche como un expositor del auténtico cristianismo) no depende tanto del tipo de apoyos textuales que sí requiere la primera.

2. EL MAL CRISTIANISMO

En pocas palabras, el mal cristianismo, ese cristianismo contra el que Nietzsche descarga el martillo, es aquel que, como el Dios único, es obra del resentimiento,³ del resentimiento que juzga la vida (la vida con todo lo que puede implicar: finitud, conflicto, precariedad, etc.) y la encuentra “culpable”, y que también se las ingenia (gracias a la inventiva y a la tenacidad de una casta sacerdotal) para propagar esta valoración o veredicto a través de la historia cultural de Occidente. En la versión de Nietzsche, este cristianismo, cuyas raíces judías insiste en denunciar, se remonta al Jesús inmediatamente “falseado” por sus discípulos, especialmente por san Pablo (el inventor del cristianismo), pasa por la historia eclesiástica postpaulista y se prolonga en el protestantismo luterano;⁴ si bien su devenir histórico tampoco termina aquí, pues igualmente Nietzsche revela su pálpito tras otras manifes-

3. “El Dios único y el hijo único de Dios; ambos productos del *ressentiment*...”. Friedrich Nietzsche. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Alianza: Madrid, 1978, parágrafo 41. En adelante esta obra será citada como AC. Los números que aparecerán después de las siglas de los libros de Nietzsche corresponden a los parágrafos.

4. [Los alemanes] tienen también sobre su conciencia la especie más sucia de cristianismo que existe, la más incurable, la más irrefutable, el protestantismo... Si no se termina con el cristianismo, culpables de ello serán los alemanes”. *Ibidem*, 61.

taciones y productos de la modernidad secular —como la democracia y el socialismo.⁵

Desde este punto de vista, este cristianismo o “mal cristianismo” no es un tema más en la obra del filósofo alemán. Contiene tanto el “*contra*” como, por contraste, el “*pro*” de su pensamiento, y es el horizonte de sentido para muchos de sus otros temas y planteamientos. Por eso creo que no exagera José Emilio Esteban cuando dice que, “desde *Humano demasiado Humano*, Nietzsche, paulatinamente, va concibiendo al cristianismo como el fundamento de Occidente, como el acontecimiento en que está escrito su *fatum* y su fatalidad”;⁶ lo cual nos hablaría de un temprano desplazamiento en su obra de aquella tensión entre cultura teórico-socrática y cultura trágica-apolíneo-dionisiaca introducida desde *El nacimiento de la tragedia*.

A mi entender, los múltiples pronunciamientos de Nietzsche sobre el fenómeno del cristianismo pueden comprenderse si fijamos la atención en una determinada constelación de elementos conceptuales; fundamentalmente son tres: lo que Nietzsche llama el “ideal ascético”, el sinsentido del sufrimiento humano que dicho ideal tiene siempre como referencia y, finalmente, la encarnación y mediación que con respecto a estos dos elementos representa la figura o “tipo” del sacerdote ascético.

Es hasta el tercer y último tratado de *La genealogía de la moral* donde Nietzsche plantea frontalmente la pregunta por el significado del ideal ascético. Muy pronto deja claro que este ideal no es exclusivo de la religión cristiana y tampoco de las religiones, pues se expresa igualmente

5. En *El Anticristo*, por ejemplo, dice Nietzsche: “El veneno de la doctrina ‘idénticos derechos para todos’ es el cristianismo el que lo ha diseminado de modo más radical (...) ha hecho una guerra a muerte a todo sentimiento de respeto y de distancia entre los hombres”. Y más adelante continúa: “son los juicios cristianos de valor los que toda revolución no hace más que traducir en sangre y crímenes”. *Ibidem*, 43.
6. José Emilio Esteban Enguita. “Ecrasez l’infâme! Cristianismo e historia de Occidente en Nietzsche” en *Estudios Nietzsche*. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche. Trotta: Málaga, nº6, 2006, p. 21.

en la filosofía —o en ciertas filosofías— y en la ciencia moderna —o en cierta actitud con respecto a la ciencia. Sin embargo, en el cristianismo este ideal adquiere su propio cariz, un cariz peculiar, y es éste el que al final predomina en la historia occidental.

En términos generales, el ideal ascético es el ideal trasmundano del que nos habla Nietzsche en su *Zaratustra*: la ficción —o falsación— de un mundo proyectado más allá del hombre y de la vida, de un mundo suprasensible y suprafinito.⁷ A nivel de superficie, esto es, “en tanto dogma”, dicho ideal es “un sistema de interpretación”⁸ del mundo. Lo es por su carácter de constructo humano para dotar de “sentido” sobre todo a un aspecto de la vida: al sufrimiento que, por múltiples causas, se padece o puede llegar a padecerse en ella. Pero este sistema de interpretación es asimismo un sistema de interpretación moral; es todo menos neutro desde un punto de vista valorativo, pues el correlato de ese mundo ficticio —o falso— que proyecta, implica siempre de raíz, como su propia raíz, una voluntad de negar la vida tal y como puede ser experimentada⁹ precisamente porque esta experiencia vital incluye la realidad o la posibilidad del sufrimiento.¹⁰

Permitiéndonos omitir aquí los detalles más específicos del análisis nietzscheano, podríamos decir que la explicación psicológica que ofre-

7. Cfr. Friedrich Nietzsche, “De los trasmundanos” en *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Alianza: Madrid, 1978. En adelante AZ.

8. Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza: Madrid, 1972, III, 23. En adelante GM. Véase también el parágrafo 20 de este mismo tratado.

9. A propósito de lo que decimos, y de la expresión del ideal ascético en la conciencia científica moderna, Nietzsche se cita a sí mismo (*La ciencia jovial/La gaya scienza*. Monte Ávila: Caracas, 1999, 344) en *La genealogía de la moral*: “el hombre veraz, en aquel temerario y último sentido que la fe en la ciencia presupone, afirma con ello otro mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en la medida en que afirma ese otro mundo, ¿cómo? ¿no tiene que negar, precisamente por ello, su opuesto, este mundo, nuestro mundo?”. GM, III, 24.

10. Gilles Deleuze, presuponiendo que el ideal ascético conlleva “la ficción de un otro-mundo”, lo expresa claramente: “La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción. Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la depreciación de la vida, la negación de este mundo. Y si no se separan de este efecto es porque tienen por principio una voluntad de negar, de depreciar”. Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama: Barcelona, 1986, p. 207.

ce Nietzsche sobre cómo opera dicho ideal responde más o menos a estos trazos: la complejidad de la vida puede depararnos sufrimiento como uno de sus componentes, y el ser humano puede quedar también en un estado de “*resentimiento*” y de “mala conciencia” por el sufrimiento padecido. Sin embargo, en el fondo el problema no es tanto el sufrimiento, sino el no saber “por qué ni para qué se sufre”,¹¹ con lo cual la existencia entera parece injustificada. El ideal ascético es entonces el fármaco que se ofrece como *sentido* para esta enfermedad o vacío existencial, y el sacerdote ascético, de quien Nietzsche dice que “el dominio sobre quienes sufren es su reino”,¹² es el que inventa y suministra el tratamiento. ¿En qué consiste éste? ¿Es a fin de cuentas, según Nietzsche, una terapéutica eficaz?

En cuanto a la primera pregunta, el tratamiento puede llevarse a cabo mediante diversos medios, pero uno de los principales, señero del cristianismo, consiste en provocar un *cambio en la dirección del resentimiento* del sufriente. Según Nietzsche: “Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o dicho con más precisión, un causante, o expresado con mayor exactitud, un causante responsable, susceptible de sufrir, – en una palabra, algo vivo con lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o *in effigie* [en efigie], sus efectos”.¹³ Este contexto es la oportunidad para que el sacerdote ascético intervenga y de paso evite los peligros de un *resentimiento* volcado hacia fuera. Esto lo consigue al insertar la noción de *pecado*, con lo que aprisiona al ser humano, no ya en una jaula sin sentido, sino en el círculo ineludible del estado de culpabilidad. Dice al sufriente: tú mismo eres el culpable de tu sufrimiento; tú eres el pecador; esto es: la culpa “como causalidad única del sufrimiento”.¹⁴

11. Cfr. Friedrich Nietzsche, *GM*, III, 20.

12. *Ibidem*, III, 15.

13. *Idem*.

14. *Ibidem*, III, 20.

En cuanto a la cuestión de la eficacia del tratamiento, digamos que en cierto modo, al considerar la perspectiva del propio sufriente, Nietzsche no la niega; por lo pronto, para el que sufre es “preferible querer la nada a no querer”,¹⁵ como sentencian las últimas palabras de *La genealogía de la moral*. Pero Nietzsche piensa que aquí no se trata en realidad de una auténtica curación; al contrario, es un envenenamiento de la herida, pues con el remedio el sufriente se hunde cada vez más en sí mismo y en la prisión de sí mismo que representa para él el estado de culpabilidad; un estado desde el que también la vida (del “más acá”), a su imagen y semejanza, le parece tan culpable como él mismo: “un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza”.¹⁶

Si de esta descripción psicológica pasamos ahora a una pincelada un poco más histórica, san Pablo, y no Jesús, representa para Nietzsche la invención de este mal cristianismo. Es san Pablo, según Nietzsche, quien, *por su propia necesidad*, inventa la figura del “Redentor”, cuya vida sólo cobra sentido en función de un destino final: la muerte, el perdón de los pecados. A Pablo de Tarso se le debe igualmente el dogma de la resurrección y la doctrina del juicio —reparador de la injusticia—, así como el concepto de una bienaventuranza futura que tiene como condición presente a la “fe” —y no a la práctica: “se debe llegar a ser bienaventurado *porque* se cree”.¹⁷ Con todo ello, san Pablo pone el centro de gravedad —de la vida de Cristo y de toda vida— fuera de la vida, en un “más allá —en la nada” que remacha esa idea de que esta vida adolece de justificación inmanente: “vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el sentido de la vida”.¹⁸

15. *Ibidem*, III, 28.

16. *Idem*.

17. Friedrich Nietzsche, AC, 50. Paul Valadier señala las implicaciones de esta condición: “Permite, finalmente, constituir tanto un dogma (las verdades que hay que creer para asegurar la rectitud de la fe y garantizar, por tanto, la salvación), como un sacerdocio, regulador y garantía de esta fe”. Paul Valadier. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1982, p. 311.

18. Friedrich Nietzsche, AC, 43.

Esta doctrina y esta moral, así como la Iglesia constituida y desarrollada a partir de la invención de san Pablo, delinear entonces el rostro del cristianismo que se vuelve objeto de la crítica de Nietzsche. Su principal característica es esa contradictoria voluntad que supone el ideal ascético: negar la vida, el valor de la vida, con la propia vida;¹⁹ anverso del énfasis en la culpa y del afán prospectivo de salvación. Por lo pronto conviene notar que el filósofo alemán no incluye a Jesús en este diagnóstico crítico.

La rápida reseña que acabo de hacer a partir de mi propia lectura de la cuestión, por supuesto no agota el tratamiento que hace Nietzsche del tema del cristianismo, pero sí contiene algunos de sus principales trazos. Vuelvo ahora sí a Jorge Manzano. ¿Cómo, frente a este diagnóstico, puede Jorge hilvanar su propia lectura de Nietzsche y sacar el tipo de conclusiones que al principio de esta conferencia dije que sacaba? En lo que sigue trataré de delinear las tres estrategias o recursos que yo alcanzo a reconocer que Jorge Manzano implica en su personal lectura del tema.

3. NIETZSCHE BAJO LA INTERPRETACIÓN DE JORGE MANZANO

I

En primer lugar habría que decir que Jorge Manzano no niega que en Nietzsche pueda hallarse este diagnóstico del cristianismo, e inclu-

19. El empleo de un “déficit de fuerza para cegar las fuentes de la fuerza”. Cfr. Friedrich Nietzsche, *GM, III*, 11. Un poco más adelante, en el párrafo 13, Nietzsche explica en qué sentido esta contradicción esencial a todo ideal ascético sería sólo aparente; en el fondo —y ya no en la superficie— éste expresaría el instinto de conservación de una vida que degenera: “es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten (...) con nuevos medios e invenciones, los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos”. Éstos se manifiestan en el “deseo de ser-otro-modo, de estar-en-otro-lugar”, que encarna el sacerdote ascético, por el cual “se convierte en el instrumento cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser aquí y ser-hombre”. Como dice Paul Valadier: “El ideal (cualquiera que sea) sirve, pues, para mantenerse en la vida contra lo que, de suyo, parece contradecir a la vida”. Paul Valadier, *op. cit.*, p. 200.

so lo muestra mucho en su libro; pero tampoco lo da por bueno sin reservas. No lo acepta, para empezar, sin filtrarlo antes por esa clave hermenéutica de la que hablé al principio; que en este caso supone distinguir a ese mal cristianismo del buen o auténtico cristianismo. Desde su propia formación bíblica y teológica, su conocimiento de la historia eclesiástica y su experiencia vital como sacerdote jesuita, Jorge no admite que en su crítica al cristianismo Nietzsche esté martillando contra cualquier versión de éste, esto es, contra cualquier manera de entenderlo y de practicarlo. Su principal desacuerdo en este sentido (si bien no es el único y muchos otros son más específicos²⁰) es que el cristianismo, tal y como él lo concibe y vive, y así como lo interpreta él mismo a través de la historia de lo que a veces llama gran Iglesia, no es una religión que aprisione al hombre en la culpa y promueva un ascético desprecio de la vida —entiéndase, la vida del más acá.²¹

Difícil —al menos para mí— discutirle esto a Jorge desde la posición de desventaja que puede implicar carecer del bagaje teológico-hermenéutico a partir del cual él sí puede preguntarse y responderse lo siguiente:

El cristianismo, con toda su herencia judía, veterotestamentaria, ¿ve con desdén esta vida, la materia, el cuerpo? La respuesta nítida es: no [...] Seguramente sí la interpretación maniquea, declarada herética por la Iglesia; y también la interpretación jansenista, igual-

20. Por ejemplo, Jorge Manzano se distancia también de Nietzsche cuando se trata de interpretar el lugar del sufrimiento en el cristianismo: “El cristianismo no quiere el sufrimiento por el sufrimiento; de hecho, la crucifixión de Jesús es un evento, en su raíz, injustificado”. *Cfr.* Jorge Manzano, *op. cit.*, p. 28. Asimismo, por las referencias a san Pablo que aparecen en su libro, es obvio que también guarda distancia con respecto a la imagen que Nietzsche construye de él.

21. Este mismo tipo de reacción crítica al diagnóstico nietzscheano, que le señala su simplificación, su limitación en cuanto a perder de vista la “pluriformidad inherente” a la tradición cristiana, puede hallarse también en Paul Valadier. El jesuita francés, sin menospreciar en muchos aspectos la crítica nietzscheana a ciertas versiones del cristianismo, subraya que estos ataques simplemente excluyen importantes tradiciones cristianas que hablan con otra voz. Incluso, como lo sugiere también Jorge Manzano en su libro, Valadier hace notar que “la figura de Pablo en la obra nietzscheana no puede diseñarse tomando sus rasgos de la visión que nos ofrecen las epístolas paulinas”, e insinúa a partir de ello que el análisis genealógico nietzscheano es poco cuidadoso desde este punto de vista filológico. *Cfr.* Paul Valadier, *op. cit.*, pp. 555-562.

mente condenada por la Iglesia, y que han contagiado a no pocos predicadores, catequistas y fieles.

Y continúa Jorge:

La lectura sensata dice que la tierra y el cuerpo humano son algo santo y divinizado, pero que el ser humano puede caer en el espejismo de que sólo hay tierra y cuerpo; de que tierra y cuerpo no tienen un sentido trascendente. Tal fue la segunda tentación de Jesús en el desierto (y las tentaciones de Jesús son las del hombre)... Jesús vence la tentación diciendo que no sólo de pan vive el hombre... No dice “de pan no vive el hombre, sino *no sólo* de pan (Mt, 4,4). Nietzsche protesta indignado contra la interpretación maniquea, que había contaminado el cristianismo que le transmitieron, y da martillazos a esa interpretación, sabiendo o no que exponía el gran sentido cristiano (opino que sí lo sabía, pues se considera [como vimos], demasiado cerca del mismo).²²

Nietzsche tal vez hubiera replicado que, aun bajo este tipo de exégesis, la existencia aparece como no colmada en sí misma, como necesitada de una justificación en aquello que la trasciende. Pero aun así, a favor de Jorge podríamos decir que no es lo mismo mostrar desdén por la vida, que decir que la tierra y el cuerpo son algo “santo y divinizado”. La valoración en ambos casos es diferente, y la valoración es lo que suele importarle a Nietzsche, no el problema meramente especulativo y metafísico de la existencia de Dios o de un ámbito de trascendencia. Por otro lado, es importante recalcar que este tipo de desacuerdo no rebasa en Jorge el nivel exegético. Él no polemiza con Nietzsche acerca de la valoración que merece la vida del “más acá”, no hay en este sentido ninguna controversia moral; las diferencias saltan tan sólo respecto del modo de interpretar cuál es la perspectiva del cristianismo en materia.

22. *Ibidem*, pp. 67 y ss.

Y digamos que aquí Nietzsche, al igual que Jorge, no pudo haber hecho otra cosa que servirse de su propio bagaje filológico-hermenéutico para convencerse de su diagnóstico. A esta circunstancia, me parece, añadida por supuesto al resto de la experiencia histórica y vital del filósofo alemán (por ejemplo, como hijo y nieto de pastores protestantes), es a lo que exactamente se refiere Jorge Manzano cuando habla del cristianismo que a Nietzsche “le transmitieron”. Probablemente el filósofo alemán sólo pudo conocer un mal cristianismo: ese cristianismo que desdeñaba la tierra y el cuerpo; y que no es el mismo cristianismo que “le transmitieron” a Jorge Manzano.

A mi entender, en aras de una lectura realmente crítica es bueno recordar, en la línea de esta insinuación de Jorge, que Nietzsche fue también un trabajador intelectual situado sociohistóricamente, enfrentado como tal a las dificultades propias de la investigación; las dificultades y limitaciones con las que igualmente bregan otros investigadores en el camino de validar sus convicciones ante sí mismos o ante otros. Por su parte, lo que Jorge Manzano hace al entender que Nietzsche martillea contra una mala versión del cristianismo y al sostener, al mismo tiempo, que el filósofo alemán expone —sabiéndolo o no— el gran sentido cristiano, es implicar matices hermenéuticos tanto en la comprensión de ese pluriforme fenómeno al que llamamos cristianismo como en su propia lectura de la filosofía de Nietzsche. Pero una vez introducidos estos matices (prudentes y no menores, sin duda), también es verdad que Jorge puede suscribir la crítica nietzscheana al mal cristianismo; de hecho, es lo que hace en múltiples lugares de su libro, y también en el contrapunto de esta crítica a veces atisba los rasgos de ese buen o auténtico cristianismo.

II

Además de esta primera estrategia de interpretación, que es de las más constantes y fructíferas en su libro sobre Nietzsche, Jorge Man-

zano emplea un segundo recurso para respaldar su propia lectura del pensador alemán. Este recurso consiste en la recuperación de algunos aforismos en los que Nietzsche no pareciera criticar al cristianismo, sino, antes bien, hacer un guiño de proximidad con cierta comprensión alternativa de él. Es el recurso correspondiente a aquella sugerencia de Jorge, al principio mencionada, de que habría un cristianismo —el “supercristianismo”²³— visto por Nietzsche con buenos ojos.

Aquí habría que ubicar sobre todo dos pasajes citados por Jorge Manzano en su libro; aquel inédito, incluido después en *La voluntad de poder*, en el que Nietzsche alienta a “superar lo cristiano con algo de supercristiano”,²⁴ y aquel otro, también póstumo, en el que el filósofo alemán se pronuncia así: “Ya no somos cristianos; hemos rebasado el cristianismo, no por habernos alejado de él, sino por estar demasiado cerca de él, porque nos hemos formado en él. Nuestra piedad severa es la que nos impide hoy ser cristianos”.²⁵

Para mí no es obvio el sentido de estas últimas palabras. Lo que no es obvio es que impliquen alguna otra cosa que la tesis general nietzscheana de que el cristianismo ha sido el fundamento moral del proceso histórico occidental, lo cual incluye la formación del propio Nietzsche. Tampoco veo muy claro, por otro lado, lo que pueda significar, en el contexto de lo que el filósofo alemán trata en el primer aforismo citado, eso de “superar lo cristiano con algo de supercristiano”. Al no ver tan claro ni esto ni lo otro, me resulta difícil seguir aquí a Jorge Manzano hasta el punto de pensar que podría tratarse, en ambos pasajes, de guiños nietzscheanos de proximidad con alguna concepción del cristianismo alternativa al mal cristianismo.

23. Jorge Manzano, *op. cit.*, p. 149.

24. Friedrich Nietzsche. *La Voluntad de poder* en *Obras Completas de F. Nietzsche. Vol. 4*. Aguilar: Buenos Aires, 1962, 1050. En adelante VP.

25. Nietzsche citado por Jorge Manzano, *op. cit.*, p. 66.

En la línea de este mismo recurso de interpretación, podríamos también incluir aquellas citas de Nietzsche pronunciándose sobre Jesús que Jorge recoge puntualmente en su libro. Él advierte, desde la primera de ellas, que el filósofo alemán “se debate entre la admiración [¿amor?, ¿identificación?] a Jesús, y la imagen que le fue transmitida de él”;²⁶ y yo también pienso que algo de esta tensión resuena en la manera en que Nietzsche presenta al Jesús no tamizado por la interpretación de Pablo.²⁷

Para Nietzsche, por lo pronto, a Jesús no lo mueve el resentimiento ni tampoco es un gestor de la mala conciencia. Su amor lo afirma todo, pues nunca dice no. Por un lado, ya lo hace notar también otro jesuita, Paul Valadier, según Nietzsche Jesús “trata de suprimir esa falsa pregunta siempre repetida que todos hacen: ‘¿Por qué la vida no es como la deseamos y cuándo lo será?’”;²⁸ y, por otro, “dispone a una actitud de paz con todas las cosas”.²⁹ Su “buena nueva —afirma ahora Nietzsche— consiste cabalmente en que ya no hay antítesis; el reino de los cielos pertenece a los niños”;³⁰ “es un estado del corazón – no algo situado por encima de la tierra o que llegue tras la muerte”. Jesús no vivió, según Nietzsche, para morir en la cruz y “redimir a los hombres”;³¹ sólo quiso mostrar, con su propia vida, un modo de vivir, indicar “cómo se ha de vivir”. Por su parte, Jorge Manzano en su libro sugiere que habría que recoger esta invitación del Jesús nietzscheano, y lo hace justo allí donde resume el aforismo 39 de *El Anticristo*, en el que Nietzsche vuelve a insistir en que la práctica, y no una fe sin obras, es en cualquier

26. *Ibidem*, p. 51.

27. Sobre el problema de cómo Nietzsche puede entrever el “tipo” Jesús prepaolino, él mismo advierte en *El Anticristo*: “Ese tipo podría estar contenido, en efecto, en los evangelios, a pesar de los evangelios, aun cuando muy mutilado y sobrecargado con rasgos extraños: como el de Francisco de Asís está contenido en sus leyendas, a pesar de ellas”. Friedrich Nietzsche, *AC*, 29. Y en otro lugar del mismo libro, dice también Nietzsche: “De momento se abre una contradicción entre el predicador de la montaña, del mar y de los prados, cuya aparición produce el efecto de un buda en un terreno muy poco indio, y aquel fanático del ataque, aquel enemigo mortal de teólogos y sacerdotes”. *Ibidem*, 31.

28. Nietzsche citado por Paul Valadier, *op. cit.*, p. 386.

29. *Idem*.

30. Friedrich Nietzsche, *AC*, 32.

31. *Ibidem*, 35.

caso el legado genuino de Jesús: “...en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ése murió en la cruz [...] sólo la práctica cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana [...] No un creer, sino un hacer, sobre todo un no-hacer-muchas-cosas, un ser distinto”.³²

Sin embargo, en el diagnóstico nietzscheano Jesús es también una peculiar figura de la decadencia, y esto respondería a lo que Jorge llama “la imagen que le fue transmitida de él”. Habría, de acuerdo con Nietzsche, una suerte de trasfondo de evasión en esa “actitud de paz con todas las cosas” que encarna Jesús. Tras su “exclusión instintiva de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancias en el sentimiento”, Nietzsche piensa que en Jesús se esconde “una extrema capacidad de sufrimiento y de excitación, la cual siente ya como displacer insoportable [es decir, como dañoso, como desaconsejado por el instinto de autoconservación] todo oponerse, todo tener-que-oponerse”. Y de aquí su conclusión: “el miedo al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor – no puede acabar de otro modo que en una religión del amor”.³³

Tampoco cabe confusión: esta extrema excitabilidad y este miedo al dolor difieren mucho del resentimiento. “Jesús jamás ha tenido motivo alguno de negar el mundo”³⁴ ni de oponerle a éste un trasmundo; en primer lugar porque ha pasado por este mundo sin conocerlo del todo, esto es, sin poder asumirlo realmente en todo aquello que lo constituye. En palabras nuevamente del jesuita Paul Valadier (interpretando a Nietzsche), “En realidad, el universo de Jesús es el del sueño, que no tanto construye un mundo opuesto al mundo real cuanto que no lo refleja, por organizarlo a su capricho. El sueño expresa las mismas cosas que la realidad: simplemente ignora sus leyes, manteniéndose por encima de los rigores y las opacidades”.³⁵

32. *Ibidem*, 39.

33. *Ibidem*, 30.

34. *Ibidem*, 32.

35. Paul Valadier, *op. cit.*, p. 407.

Este mantenerse “por encima de los rigores y las opacidades”, podría marcar la diferencia, como veremos enseguida, con el espíritu dionisiaco; pero antes la pregunta obligada es otra: ¿Podríamos separar este último trazo de la psicología de Jesús de las anteriores descripciones de su tipo y de su praxis? Para Jorge, quizás sí, a pesar de Nietzsche. Pero para Nietzsche (y para mí), pienso que no: ambas dimensiones perfilarían, de forma indisociable, a ese Jesús “que a Nietzsche le transmitieron”. No nos podemos quedar con una sin admitir al mismo tiempo la otra.

Por lo argumentado hasta aquí, en general yo encuentro menos consistente que la primera estrategia de interpretación este segundo recurso de Jorge para sugerir que Nietzsche haría guiños de complicidad con un cristianismo alternativo al mal cristianismo.

III

Hay, finalmente, una tercera estrategia de interpretación que yo diría que es la estrategia más propiamente jorgiana de interpretación; aquella por la cual creo que Jorge se atreve a preguntar si Nietzsche no será canonizado algún día.³⁶

Esta estrategia consiste simplemente en reconocer la huella de lo que Jorge entiende como auténtico cristianismo en lo más propio y reiterado también de la moral nietzscheana: *la afirmación incondicional de la vida*, de esta vida, una afirmación contundentemente resumida en la interpretación existencial que Jorge hace del “eterno retorno” a partir del parágrafo 341 de *La Gaya Ciencia*. Jorge se refiere a esta interpretación suya como la interpretación dionisiaca del eterno retorno. A continuación cito, fragmentado, el parágrafo en cuestión:

36. Jorge Manzano, *op. cit.*, p. 162.

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: Esta vida, así como vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti [...] ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? [...] ¿O cómo tendrás que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última y eterna confirmación y sello?³⁷

¿Qué haríamos nosotros ante este termómetro existencial? ¿Diríamos que sí queremos, una y otra vez, vivir hasta en los más ínfimos detalles, todo lo que hemos vivido hasta ahora?... ¿Todo? ¿Hasta las experiencias más duras e hirientes que hayamos tenido?

El eterno retorno, entendido así, no como una convicción cosmológica sobre la eterna repetición de las cosas, sino como una hipótesis para poner a prueba nuestra propia valoración de la vida (nuestra capacidad de *amor fati*), ciertamente pone la vara muy alta. Pero con esta vara suele medir la moral nietzscheana; esta vara es su esencia misma: la de una moral que exige afirmar la vida en toda su complejidad, o aun con todo y su complejidad; afirmarla en el gozo pero también allí donde ésta encuentra oposición y duele, pues el dolor, como el placer o la dicha, es uno de los componentes de la vida; incluso es un componente indispensable en muchos de los mejores procesos de creación.³⁸

Hay un lugar de su libro en el que Jorge dice: “Para Nietzsche el auténtico cristiano es dionisiaco”, y a continuación cita una de las descripciones del complejo fenómeno de lo dionisiaco que aparecen en

37. Friedrich Nietzsche, GC, 341.

38. Nietzsche recomienda incluso lo que llama “la disciplina del gran sufrimiento” en *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza: Madrid, 1979, VII, 225. En adelante MBM.

La voluntad de poder. Yo diría que para Jorge, y no para Nietzsche, es para quien el auténtico cristiano no es ajeno al espíritu dionisiaco. Es Jorge quien suele comparar la seducción de Dyónisos con la seducción de Jesús, en lugar de contrastar a ambos o presentarlos como opuestos.³⁹ Es él quien se pregunta:

¿Hace falta un pueblo que diga un sí triunfal a la vida? ¿Qué es preferible, excomuniones o penalizaciones, o la sonrisa maliciosa de Dyónisos?⁴⁰

Y es también él quien dice:

El ser niño creador que dice sí a la vida es característica dionisiaca del ultrahombre, como lo es el ser seductor. Si bien algunos pondrían a Dios el atributo de carcelero, o judicial, en realidad tiene el de ser seductor, y son innumerables los textos bíblicos al respecto. Baste citar el Cantar de los Cantares y a Isaías.⁴¹

Nietzsche presenta la fecundidad del espíritu dionisiaco, la “extática afirmación del carácter complejo de la vida” (“que aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida”⁴²), como un don de la naturaleza —del “Uno primordial”— o de la voluntad de poder⁴³ – “la pasión fundamental”. Jorge sugiere que el espíritu dionisiaco es un don de Dios a través de la naturaleza. En ambos casos este espíritu que quiere abarcar la complejidad de la vida se considera bueno. En ambos casos la invitación es a reafirmar este don como espíritus libres. La conclusión cae por su propio peso: *más allá de la creencia*

39. En el capítulo de su libro en el que se ocupa más directamente de lo dionisiaco, Jorge Manzano afirma: “Según la presentación que acabo de hacer, puedo decir que los ritos cristianos, en concreto la Eucaristía, era, en su forma exterior medieval, y quizá todavía oriental, apolínea. Pero en su profundidad original es dionisiaca. Lo mismo podemos decir de todos los sacramentos y ritos cristianos”. Jorge Manzano, *op. cit.*, p. 30.

40. *Ibidem*, p. 31

41. *Ibidem*, pp. 70 y ss.

42. Friedrich Nietzsche, *VP*, 1049.

o no creencia en el Dios único, la moral de cara a la vida, que es lo que realmente importa, coincide en lo esencial. Nietzsche quiere que se ame esta vida que se engendra y recrea a sí misma, “tanto que se desee su eterno retorno”; y a Jorge le parece entonces que, sin necesidad de que el filósofo alemán hable aquí ni en otros casos del cristianismo —ni a favor ni en contra—, en realidad sí habla —precisamente mientras lo calla— del tipo de cristianismo “que a él, Jorge, le transmitieron”. Por eso pienso también que Jorge Manzano no necesita decir, y llama la atención que no lo haga ni lo insinúe en ningún lugar de su libro, nada semejante a la afirmación de que Nietzsche creía en Dios.⁴⁴

La señalada identificación moral es lo esencial; y es a partir de ella como Jorge se permite además algunos paralelismos formales entre los grandes temas nietzscheanos y la tradición bíblica, hasta el punto de llegar a comparar la expectativa del superhombre nietzscheano con el “hombre nuevo” neotestamentario. ¿Se vale también llevar tan lejos las analogías?

No lo sé. Por un lado, es cierto que Nietzsche no lo hubiera consentido. Pero por otro, Gadamer ya nos enseñó que toda interpretación conlleva un momento productivo, y Paul Ricoeur también nos recuerda, con esa afortunada expresión, que Nietzsche fue uno de los grandes maestros de la sospecha; un filósofo que, por principio metodológico, enseñaba a escudriñar la aparente transparencia de los fenómenos simbólicos, a no conformarse con la textura inmediata que éstos ofrecen. Por eso Nietzsche podía constatar, por ejemplo, que la sombra de Dios se extendía tras las morales altruistas de los positivistas del siglo XIX y los

43. “Dionisiaco: identificación temporal con el principio de la vida (comprendida la dicha del mártir)”. *Ibidem*, 416.

44. Considero que la sugerencia hermenéutica de Jorge, por lo demás explícita, revisada en el apartado anterior —aquella de que Nietzsche a veces tendría en mente un cristianismo alternativo— no implica necesariamente esta afirmación; no mientras la perspectiva de lectura de Jorge, y en todo caso de Nietzsche, pudiera ser exclusivamente moral.

ideales políticos igualitarios;⁴⁵ como también podía pensar que la moral cristiana animaba otras prácticas e interpretaciones del mundo (como las de la ciencia moderna con su voluntad de verdad incondicional⁴⁶) que en sí mismas no se reconocían impulsadas por el cristianismo. ¿Se le hace entonces injusticia a Nietzsche cuando ahora se le lee a él como un buen cristiano? He dicho que una de las principales tesis de la lectura de Jorge es que éste —sabiéndolo o no— exponía el gran sentido cristiano; y Jorge creía que sí lo sabía. Yo creo que en todo caso a Nietzsche no “le transmitieron” un cristianismo desde el que pudiera aceptar algo así; pero también pienso que esto, desde el punto de vista de una hermenéutica de la sospecha, y desde el punto de vista de la identificación moral a la que me he referido, podría ser lo de menos. Desde ambos puntos de vista, está claro que pocas cosas son tan nietzscheanas como la aventura de leer a Nietzsche con la audacia de Jorge Manzano, como si los malos cristianismos pudieran aprender algo, y algo moralmente valioso, de ese buen cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

- Campioni, Guliano. “Nietzsche y las sombras de Dios” en *Nietzsche, ¿ha muerto? Memorias del congreso internacional*. Ediciones Hombre y mundo: México, 2009, pp. 25-60.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama: Barcelona, 1986.
- Esteban Enguita, José Emilio. “Ecrasez l’infâme! Cristianismo e historia de Occidente en Nietzsche” en *Estudios Nietzsche*. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche. Trotta: Málaga, n°6, 2006, pp. 9-26.
- Fernández Membrive, Miguel. “Uno con todos. Su extraordinaria manera de estar en el mundo” en *Xipe totek*. Departamento de Filo-

45. Cfr. Guliano Campioni. “Nietzsche y las sombras de Dios” en *Nietzsche, ¿ha muerto? Memorias del congreso internacional*. Ediciones Hombre y mundo: México, 2009, pp. 25-60.

46. Cfr. Friedrich Nietzsche, *GM*, III, 23-25.

- sofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII-4, No 88, diciembre 2013, pp. 367-376.
- Manzano, Jorge. *Nietzsche. Detective de bajos fondos*. Universidad Iberoamericana: México, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Alianza: Madrid, 1978.
- *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Alianza: Madrid, 1978.
- *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza: Madrid, 1972.
- *La ciencia jovial/La gaya scienza*. Monte Ávila: Caracas, 1999.
- *La Voluntad de poder en Obras Completas de F. Nietzsche. Vol. 4*. Aguilar: Buenos Aires, 1962.
- *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza: Madrid, 1979.
- Valadier, Paul. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1982.

Temor y temblor. Una lectura desde cerca (III).

Problema I: ¿existe una suspensión teleológica de lo ético?

DR. CARLO MONGARDI DOMENICALLI*



Abstract. Mongardi, Carlo. *Fear and Trembling. A Close Reading (III). Problem I: Is there a teleological suspension of the ethical?* This question —is there a teleological suspension of the ethical?— can also be posed as follows: can moral behavior be detached from its purpose? Or else: are there exceptions to general ethical law? For Kierkegaard, yes, because the ethical detached or disconnected from its purpose “is not lost, but rather is preserved in the elevated sphere of its *telos*”. This is going beyond reason in the paradox or the absurd, where Abraham ventures and not the tragic heroes who stick to the ethical field, reasoning a greater good or a lesser evil. Kierkegaard justifies Abraham’s behavior by saying that from an ethical point of view it is a crime, but from the religious perspective it is a sacrifice. This principle would justify all the holy wars, past and present.

Resumen. Mongardi, Carlo. *Temor y temblor. Una lectura desde cerca (III). Problema I: ¿existe una suspensión teleológica de lo ético?* Esta pregunta —¿existe una suspensión teleológica de lo ético?— puede plantearse también de esta manera: ¿se puede desconectar la conducta moral de su finalidad?, o bien, ¿hay excepciones a la ley ética general? Para Kierkegaard sí, porque lo ético suspendido o desconectado de su fin “no se pierde, sino que queda preservado en la alta esfera de su *telos*”. Esto es ir más allá de la razón en la paradoja o el absurdo, donde se aventura Abraham y no los héroes trágicos que se quedan en el ámbito ético, con razones de un bien mayor o de un mal menor. Kierkegaard justifica la conducta de Abraham diciendo que desde un punto de vista ético es un crimen, pero desde un punto de vista religioso es un sacrificio. Con este principio quedarían justificadas todas las guerras santas pasadas y actuales.

* Profesor de filosofía del ITESO y del IFIM. Email: mongherd38@yahoo.com.mx

1. EL ESTADIO ÉTICO Y LA FE DE LA PARADOJA

“Lo ético es en cuanto tal lo general y en cuanto general válido para todos [...] en todo momento”.¹ Esta presentación de lo ético, que como lo general o universal es válido para todos y en todo momento, tiene resonancias kantianas y hegelianas. Como explica Kierkegaard: lo ético “descansa inmanente en sí mismo, no tiene nada exterior a sí mismo como su *telos*, sino que es *telos* de todo lo existente fuera de ello y una vez que lo ha tomado para sí no puede ir más lejos”.² Resuena aquí el principio kantiano, que empieza desde sí mismo y se mueve hacia sí mismo como fin, como una moral autónoma e ideal.

Hay también resonancias hegelianas en la determinación de “la idea eterna que está siendo en sí y para sí, eternamente actuada como espíritu absoluto, que se engendra y se goza”.³ En el estadio ético, la relación entre individuo y universal, o entre particular y general, se desarrolla toda al servicio y en ventaja de lo general. “El individuo que contemplamos en su inmediatez corpórea y psíquica encuentra su *telos* en lo general, y su tarea ética consiste precisamente en expresarse continuamente en ello, cancelando su individualidad para pasar a ser lo general”.⁴ Esta total oposición excluyente entre lo particular y lo general, resulta ser pecado al reivindicar la propia particularidad frente a lo general, y logra la reconciliación con lo general sólo reconociéndolo de nuevo. Cada vez que el individuo entra en lo general, si siente el impulso de hacerse valer como lo particular, “cae en la *Anfaegtelse*”⁵ de

1. Søren Aabye Kierkegaard. *Temor y temblor*. Alianza: Madrid, 2005, p. 110. En adelante se cita esta obra como TT.

2. *Idem*.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza: Madrid, 1997, & 577, p. 604.

4. *Idem*.

5. La palabra danesa *Anfaegtelse* significa inquietud, ataque, tentación, etc. Kierkegaard a esta palabra le dio un significado que trascendía el usual. P. H. Tisseau, el traductor al francés de su obra, escribe: “Kierkegaard llama *Anfaegtelse* a ese estado en que el hombre se encuentra en el umbral de lo divino;

la que únicamente podrá salir si, arrepentido, se abandona a sí mismo como particular en lo universal”.⁶

Parece que Kierkegaard no hace diferencia alguna entre lo general y lo universal y tampoco entre lo particular y lo individual, cosa que Hegel ha subrayado siempre, como oposición entre los primeros y como complementariedad entre los segundos; lo general es algo vacío y abstracto, indeterminado, mientras lo universal es la relación que incluye lo particular y lo individual. La inquietud en la que cae lo particular, cuando intenta reconocerse a sí mismo en su propia identidad, lo deja fuera de lo ético, porque éste sólo se encuentra en lo general. “Si es esto lo más alto que puede decirse del hombre y de su existencia, lo ético pertenece entonces a la misma calidad de la eterna bienaventuranza del hombre, la cual es en todo momento y por toda la eternidad su *telos*”.⁷ En tal caso sería contradictorio decir que ella pueda ser abandonada, es decir suspendida teleológicamente. Mientras que, en la realidad, “lo suspendido no sólo no se pierde, sino que queda preservado en la alta esfera de su *telos*”,⁸ fórmula que recuerda muy de cerca la estructura de la superación hegeliana.⁹

Kierkegaard hace dos fuertes críticas que aquí vamos a ver, conectadas entre ellas, al pensamiento de Hegel. En mi revisión del capítulo *El bien y la conciencia*,¹⁰ no he encontrado esa fórmula imputada a Hegel, según

es una especie de *horror religiosus*, de duda o inquietud religiosa, de ansiedad o crisis espiritual ante el misterio de lo absurdo”. Ver V. S. Merchán en TT, p. 81, nota 11. Esta inquietud es la contradicción de la estructura ética. Sin embargo, para Lutero es propia de la experiencia religiosa o teológica, como una atracción revulsiva y una repulsión atractiva: hablaba de temor y horror, recordando la fórmula de san Agustín: “*horresco et inardesco*”. San Agustín. *Obras de San Agustín. Las Confesiones*. Editorial Católica: Madrid, 1991, Confesión XI, p. 4.

6. *Idem*.

7. Søren Aabye Kierkegaard, TT, pp. 110-112.

8. *Ibidem*, p. 111

9. En alemán *Aufhebung*. “La palabra *Aufheben* (superar) tiene en el alemán un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, mantener, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, poner fin”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciencia de la lógica*. Solar/Hachette: Buenos Aires, 1986, p. 97.

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Editorial Claridad: Buenos Aires, 1968, && 129-141, pp. 129-149. Hegel escribe: “La conciencia de sí... el albedrío, la propia particularidad...es la posibilidad de ser mala”. *Ibidem*, & 139, p. 136.

la cual “el individuo es [...] *una forma moral del mal*”.¹¹ Hegel escribe fórmulas semejantes: “Cuando la subjetividad [...] es mala [...] se porta como particular [...]. Por consiguiente el sujeto particular en cuanto tal tiene pura y simplemente la culpa de su mal”.¹² Hegel no habla de superación teleológica del comportamiento ético, sino que “la identidad concreta del bien y de la voluntad subjetiva [la verdad de ellas] es la eticidad”.¹³ El pasaje de la moralidad a la eticidad está mediado por el concepto de libertad y la esencia del derecho.

Kierkegaard reprocha a Hegel por “no protestar con voz alta y clara contra el honor y la gloria de que goza Abraham como padre de la fe, cuando debía ser expulsado y proscrito como un asesino”.¹⁴ Hegel no puede comprender la fe, porque lo particular es algo malo y lo universal de la ética es lo bueno. “Y es que en la fe de la paradoja¹⁵ [...] el particular está por encima de lo general [...]. Si esto no es la fe, Abraham está perdido y por tanto no ha habido nunca fe en el mundo [...]. Pues si lo ético, es decir, lo moral, es lo más elevado [...] no necesitamos de otras categorías que no sean las habituales de la filosofía griega”.¹⁶ Esto lo sabía muy bien Hegel, al que le era familiar el pensamiento griego.

Sin una exacta definición de la fe, no es posible, según Kierkegaard, dar juicios globales sobre el cristianismo y el paganismo. “No es in-

11. Søren Aabye Kierkegaard, TT, p. 111.

12. *Ibidem*, & 139, p.137.

13. *Ibidem*, & 141, p. 148. Me gusta aquí añadir una observación de Hegel, que nos da qué pensar: “La última oscurísima forma del mal —por la cual el mal se convierte en bien y el bien en mal— es el supremo grado de la subjetividad desde el punto de vista moral, la forma en la cual ha prosperado el mal en nuestros tiempos”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fundamentos...*, op. cit., & 140, p. 137. A esta perversión Hegel la nombra “hipocresía” (que es tomar lo subjetivo como objetivo, los medios como fines, las causas como efectos y viceversa) y hoy todos la llaman “corrupción”.

14. Søren Aabye Kierkegaard, TT, p. 111.

15. Hace falta reflexionar, en Kierkegaard, la diferencia y relación entre fe y paradoja y entre la fe de la paradoja y la paradoja de la fe. Normalmente Kierkegaard escribe “la paradoja de la fe”. Cfr. TT, pp. 128-129.

16. *Idem*. Baste recordar la búsqueda socrática de una definición universal de la esencia, sobre todo de valores morales como la justicia, la bondad, la libertad. La superioridad de lo universal está presente en todos los filósofos y escuelas griegas de filosofía, con pocas excepciones, como los cirenaicos, los epicúreos, los cínicos.

frecuente encontrarse con personas que, en lugar de profundizar en el estudio y ahondar en el sentido de las palabras, aseguran que en lo alto del universo cristiano brilla la luz, mientras que el paganismo yace en la más profunda de las oscuridades”.¹⁷ Kierkegaard no está de acuerdo con esta apreciación: “Siempre me ha parecido muy peregrina esta afirmación, teniendo en cuenta que todavía hoy los pensadores profundos y los artistas serios se sienten rejuvenecer con la eterna juventud del pueblo griego”.¹⁸ Y da una sentencia muy severa sobre quien da juicios tajantes sin las razones adecuadas,

Una afirmación semejante sólo puede tener una causa: que quien la hace no sabe qué es lo que tiene que decir, sino solamente que tiene que decir algo. Es correcto afirmar que el paganismo no conoció la fe, pero si después de decir esto cree uno haber dicho algo, será mejor en tal caso que intentemos poner en claro qué debemos entender por fe, para no hacernos culpables de pronunciar frases vacías de significado.¹⁹

Kierkegaard considera fundamental determinar la definición de fe y determinar por qué ésta no pueda decir nada sobre comparaciones culturales y religiosas globales. “Resulta bastante fácil explicar toda la existencia, incluida la fe, sin tener idea de lo que la fe pueda ser”,²⁰ pero sería una explicación de tontos que encontrarían admiración en otros más tontos. Kierkegaard sentencia “la fe consiste precisamente en la paradoja de que el particular se encuentra como tal por encima de lo general”.²¹ Es impresionante el proceso hegeliano del *Aufhebung* manejado aquí por Kierkegaard: el particular por medio de lo general llega a ser superior a éste, y “el individuo como individuo se encuen-

17. Søren Aabye Kierkegaard, TT, p. 112.

18. *Idem.*

19. *Idem.*

20. *Idem.*

21. *Idem.*

tra en relación absoluta con lo absoluto”;²² sin embargo, Kierkegaard rechaza a la vez la mediación hegeliana, como producto de lo general, que es por eso incapaz de alcanzar el particular. La relación absoluta con lo absoluto no admite mediación, porque “nos encontramos con una paradoja por encima de los límites de la razón”.²³ En mi lectura, no veo clara la alternativa kierkegaardiana: o la fe es una paradoja o la fe no podría existir. Pero hay el riesgo para el individuo de confundir esta paradoja con la *Anfaegtelse*, es decir, con una inquietud, ataque, tentación, guerra, escrúpulo, prueba. Mientras que la paradoja o el absurdo es precisamente el hecho de que el individuo se halle por encima de lo general. Así poner el individuo como fin significa suspender lo general como fin de lo ético y “Queda fuera de cualquier duda que Abraham representa la fe [...] su vida no es sólo la más paradójica que pueda imaginarse, sino que lo es en tal grado que resulta imposible pensarla”.²⁴

Según Kierkegaard, el pensamiento de Hegel va más allá de la fe, entendida como representación, una de las formas del pensar diferente del concepto o pensar como forma. No se trata de la oposición, planteada por Kierkegaard, entre individual y universal o entre particular y general. Para Hegel la representación tiene como contenido la materia sensible, la individualidad y también la universalidad, como las representaciones de lo justo, lo ético, lo religioso. “No resulta nada fácil precisar la distinción entre esas representaciones y los pensamientos de esos mismos contenidos [...]. Se puede decir que la filosofía no hace otra cosa que transformar representaciones en pensamiento, pero además desde luego, transforma los meros pensamientos en conceptos”;²⁵ en otras palabras, como lo finito y lo infinito se implican

22. *Idem*. Sobre el tema de “una relación absoluta con lo absoluto” hace falta preguntar si quiere decir lo mismo que “una relación divina con Dios” y profundizar “si y cómo sería posible”.

23. *Ibidem*, p. 113.

24. *Idem*.

25. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia de las ciencias...*, op. cit., & 20, p. 128.

mutuamente, así la fe y la razón, la teología y la filosofía, y se distinguen por su forma de saberse. Se puede decir que para Kierkegaard la razón pregunta y la fe responde según la tradición moderna desde Lessing, según la cual ningún acontecimiento puede fundar la salvación eterna ni ninguna salvación histórica puede ser prueba de verdades racionales necesarias.²⁶ Mientras que para Hegel, como para san Agustín, la fe pregunta y la razón responde, ya que “la representación es el término medio entre el inmediato encontrarse-determinado de la inteligencia y ella misma en su libertad, o sea el pensamiento”.²⁷ Las aporías, o sea los conflictos, de la representación, y por su medio de la conciencia religiosa, residen en su precario tejido de inmediatez y mediación, de receptividad y libertad, de finitud de la forma y de carácter absoluto del espíritu que en ella se manifiesta. Si esta maraña es lo que el pensamiento debe disolver según la interior necesidad de la forma del concepto, hay que volver a preguntar: ¿qué significa propiamente “transformar la representación en pensamiento”? No es una mera supresión de la representación, puesto que la transformación se configura como mediación y lo medial es superar, *Aufheben*,²⁸ entonces la representación viene quitada y a la vez conservada.²⁹ Esto pasa a la fe o religión en el proceso del saber y espíritu absoluto.

Si todo lo real es racional o espiritual, según Hegel, entonces esto es un principio general, y como tal, para Kierkegaard, ético. Para zafarse de esta cadena dialéctica, hay que ilustrar una suspensión teleológica de lo ético; hay que afirmar una paradoja de la fe, más allá del pensamiento, como un absurdo impensable. Pero sí imaginable y decible. En este caso la imaginación estaría más allá del pensamiento y la palabra, en un significado individual particular sin un horizonte universal general.

26. Cfr. Søren Aabye Kierkegaard. *Apostillas a las migajas filosóficas*, parte II. Universidad Iberoamericana: México, 2008, pp. 94-102.

27. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia de las ciencias...*, op. cit., & 451, p. 493.

28. La suspensión teleológica de lo ético consiste en determinar lo ético desde la conducta individual o actos particulares y no desde un fin común o una norma universal.

29. Cfr. Franco Chiereghin. *Introduzione a Hegel. Scritti sulla religione*. Verifiche: Trento, 1975, p. 29.

2. ABRAHAM NO ES UN HÉROE TRÁGICO

Kierkegaard busca explicar la historicidad y originalidad de la fe de Abraham como una relación absoluta con lo absoluto, es decir, una situación que no admite la mediación, la cual sólo se produce en virtud de lo general. La paradoja está siempre encima de los límites de la razón, y la fe consiste en la paradoja de lo particular por encima de lo general. Abraham recupera a Isaac gracias al absurdo, que es lo individual encima de lo general.

Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico, sino una figura muy diferente: o es un asesino o es un creyente. Le falta a Abraham esa instancia intermedia que salva al héroe trágico. Gracias a ella puedo comprender al héroe trágico, pero a Abraham no lo puedo comprender, aunque locamente yo lo admiro más que a todos los demás.³⁰

En esta identificación del héroe trágico con una determinación intermedia, Kierkegaard parece hacer referencia a una afirmación del mismo Hegel, cuando éste escribe acerca del “sentimiento de la reconciliación que la tragedia conserva mediante la mirada de la eterna justicia”.³¹ Aquí el discurso y su contenido se quedan en el mundo ético. En términos éticos la relación entre Abraham e Isaac se expresa con las palabras: “Amará el padre al hijo más que a sí mismo”. Dentro de la gradación en el interior de lo ético, hay que comprobar si el comportamiento de Abraham puede declararse ético y si la misma suspensión del deber moral para con su hijo no rebasa la teleología de la ética,³² si así fuera, Abraham quedaría en la lista de los héroes trágicos, pero no representaría la paradoja de la fe.

30. Søren Aabye Kierkegaard, TT, pp. 113-114.

31. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Lecciones sobre la estética*. Akal: Madrid, 2007, p. 858.

32. Cfr. Søren Aabye Kierkegaard, TT, p. 114.

Kierkegaard acude a los héroes trágicos de la historia. El primer héroe trágico es Agamenón.

Cuando en una empresa que compromete los destinos de todo un pueblo [...] cuando el augur hace saber que el dios exige una doncella como víctima expiatoria, el padre, entonces, llevará heroicamente a su hija al sacrificio [...] pronto todo el pueblo se dará cuenta de que por el bien de la comunidad ha sacrificado a ella, su hija, la graciosa doncella [...]. Y su hija lo enternecerá con sus lágrimas: el padre volverá el rostro pero el héroe empuñará el cuchillo.³³

En mi lectura, me parece que no hay una posición intermedia entre la salvación del pueblo y el sacrificio paterno de su hija; lo que habría que cuestionar es la obstinación de la divinidad encolerizada, satisfecha únicamente por el sacrificio de una inocente. Se trata de una razón de Estado que unas antiguas palabras parecen expresar: “Conviene que un solo hombre muera por el pueblo y no que perezca la nación entera”,³⁴ no comprendo una lectura acerca del sumo sacerdote que profetizó que Jesús iba a morir no sólo por la nación sino por la humanidad entera.³⁵ En este relato hay una mediación entre el plan divino y la muerte de Jesús como un mal menor o el medio para evitar la destrucción, al menos, de la nación judía; la prueba o el sacrificio tiene un sentido a favor de una causa general, pero en el caso de Abraham no hay ninguna causa, ni demostrar que Dios proveerá,³⁶ como sostiene la lectura estructuralista.³⁷ Solamente la prueba singular, paradoja absurda, sirve para fundar la individualidad única delante del único que puede justificar la suspensión teleológica de la ética, precisamente por esta falta de toda razón o motivación comprensible.

33. *Ibidem*, pp. 114-115.

34. Jn 11, 50.

35. *Ibidem*, 51-52.

36. Gen 22, 8.

37. Cfr. Carlo Mongardi. “Temor y temblor: una lectura desde cerca” en *Xipe totek*. Guadalajara: Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Vol. XXIII-2, No. 90, 30 de junio de 2014, pp.126-166.

El segundo héroe trágico es Jefté,³⁸ “el valeroso juez que salvó a Israel en la hora de la necesidad, toma rápidamente una decisión y vincula a Dios y se vincula a él con una misma promesa, cuando heroicamente muda el dolor el júbilo de la muchacha, la alegría de la hija bien-amada, Israel se afligirá con ella por su virginal juventud, pero todo hombre bien nacido comprenderá a Jefté [...] pues ¿para qué le serviría a Jefté vencer gracias a la promesa si luego no la cumplía? ¿No se le arrebataría la victoria a su pueblo?”³⁹ Aquí estamos en el ámbito ético y no en la suspensión teleológica de lo ético. En efecto, el fin es la victoria o la vida y libertad del pueblo. Y esto da un cuadro de mal menor en el sacrificio de un individuo inocente para salvar a toda la nación. Entonces el proceso de mediación en las historias del héroe trágico se desenvuelve entre una originaria intervención divina para castigar, como en el caso de Agamenón, o para evitar un castigo, como en el caso de Jefté. Mediaciones son las personas y acciones entre los dos extremos del inicio y del resultado: el héroe trágico, sea Agamenón sea Jefté, la heroína todavía más trágica, por ser totalmente inocente, luego la tormenta evitada o la batalla que se va a ganar.

El tercer héroe trágico fue el antiguo Lucio Junio Bruto, que tumbó la monarquía de los Tarquinos e instituyó la república. Sus hijos participaron en una conjuración para restablecer a los reyes en su trono. Las leyes del Estado exigían que el padre ajusticiara a sus hijos, así “[cuando se recuerden] las leyes de Roma, se recordará que, si bien muchos las interpretaron más sabiamente que Bruto, ninguno lo hizo más gloriosamente”.⁴⁰

Si Agamenón hubiera evitado el sacrificio de su hija Ifigenia, cuando ya el viento propicio empujaba la flota, habría negado a los dioses su víc-

38. Jue 11, 30-40.

39. Søren Aabye Kierkegaard, TT, p. 115.

40. *Idem*.

tima propiciatoria. Si Jefté hubiera sacrificado a su hija, sin estar sujeto a un voto del que dependiera el destino de su pueblo, hubiera sido un acto sacrílego. Si Bruto hubiera tenido a hijos honestos y los hubiera condenado, no sería posible justificarlo. “¿Quién podría comprenderlos si al preguntarles por el motivo de sus respectivas acciones, estos tres hombres hubieran respondido: hemos sido sometidos a una prueba [...] lo creemos en virtud del absurdo”.⁴¹ Todos podrían comprender que lo que sucedía era absurdo, pero nadie podría comprender que se habría de creer a raíz del absurdo. Por eso,

Es muy clara la diferencia que existe entre el héroe trágico y Abraham: el héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético [...]. El caso de Abraham es muy diferente. A causa de su acto rebasa la esfera de lo ético: su *telos*, más alto, deja en suspenso lo ético [...]. Abraham no pretendía salvar a su pueblo, ni sostener la idea del Estado, ni trataba tampoco de reconciliarse con los enojados dioses.⁴²

Pero “Entonces, ¿por qué lo hace Abraham? Lo hace por amor a Dios y, por lo tanto, del mismo modo por amor a sí mismo. Por Dios porque éste le exige esta prueba de su fe, y por sí mismo porque quiere dar esa prueba”.⁴³

Es incomprensible la facilidad con la que Kierkegaard se desentiende del mandato ético más importante que conoce Abraham: “Amará el padre a su hijo”. Este menoscabo del amor al prójimo (prójimo) en la dinámica de la fe, no se justifica con una devaluación de lo general a toda ventaja de lo particular. Tampoco entiendo la ambigüedad de la palabra *prueba-tentación* que busca aclarar en el contraste entre el significado de impedimento a la ética general y el significado opuesto

41. *Ibidem*, p. 116.

42. *Ibidem*, pp. 116-117.

43. *Ibidem*, p. 117.

de la fidelidad a la ética como obstáculo al cumplir la particular voluntad de Dios.

3. ABRAHAM ES LA PARADOJA DE LA FE

“Aquí se hace manifiesta la necesidad de recurrir a una nueva categoría, si queremos entender a Abraham. Y nos encontramos ante una forma de relación con la divinidad que no conoció el paganismo. El héroe trágico no establece una relación privada con la divinidad, sino que para él lo ético es lo divino; por eso lo paradójico se disuelve en la mediación de lo universal”.⁴⁴ Resuenan aquí enseñanzas kantianas: la religión es tomar los mandamientos divinos como deberes humanos y la moral es tomar los deberes humanos como mandatos divinos. La religión auténtica es la religión moral, esto es, la religión de la buena conducta de la vida.⁴⁵ La idea de Kierkegaard de que la relación con la divinidad sea privada y no pública se opone al pensamiento de Kant: “entre todas las religiones públicas que ha habido sólo la cristiana es religión moral”.⁴⁶ Recuerdo los tres sentidos asociados a la palabra ‘público’ y que oponen a) lo común y general frente a lo individual y particular; b) lo visible frente a lo invisible o lo manifiesto frente a lo oculto y secreto; y c) lo abierto frente a lo cerrado. Privilegiar lo inmediato, privado, inefable como lo religioso encima de la mediación, y lo público y la comunicación como lo ético, no me convence completamente.

Para Abraham no puede haber mediación, ni siquiera palabra, ya que hablar es expresar lo general, pero el callar es imposibilidad de entender. Si intenta expresarse en lo general, Abraham se encuentra en el estadio de *Anfaegtelse* o la tentación, ya que no conoce ninguna expresión de lo general encima de lo general que él ha transgredido. “Quien se niega a sí mismo y se sacrifica por su deber renuncia a lo finito para

44. *Ibidem*, p. 118.

45. Cfr. Immanuel Kant. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza: Madrid, 1991, p. 60.

46. *Ibidem*, p. 61.

aferrarse a lo infinito y se siente seguro”.⁴⁷ Pero si el individuo se engañara y si fuera posible que se tratara de una tentación, entonces no habría salvación para él. “Sufre todo el dolor del héroe trágico anonadando su alegría terrena, renuncia a todo y es posible que en el mismo momento se cierre a sí mismo la posibilidad de alcanzar la querida alegría que él quisiera comprar a cualquier precio”.⁴⁸ El observador no lo podrá comprender ni mirar tranquilamente. ¿Esto sería lo que pretende el creyente?, ¿hacer algo imposible de realizar e impensable?

El héroe trágico suscita las lágrimas y enjuga las lágrimas, calma el desasosiego y, sumido en el dolor, hace olvidar los propios sufrimientos viendo el suyo. “Pero por Abraham no se pueden verter lágrimas. Nos acercamos a él con un *horror religiosus* como el pueblo de Israel al monte Sinaí”.⁴⁹ Miramos con escalofríos de angustia, veneración y terror, a un hombre solitario que camina sobre el abismo como un sonámbulo. Y ¿si hubiera sido víctima de un delirio de su mente y estuviera equivocado? Ni el gran Shakespeare jamás describió este tormento. “El poeta adquiere el poder de las palabras para expresar los más profundos secretos de los demás a cambio de un pequeño secreto inexpresable”.⁵⁰

Kierkegaard busca explicar este momento imposible, impensable, incommunicable de la suspensión teleológica de lo ético. “¿De qué modo existe el individuo en quien se produce la suspensión? Él existe como el particular que se opone a lo general. ¿Abraham peca entonces?”⁵¹ En la perspectiva ética, Abraham comete pecado y, comparándolo con un niño que no peca porque le falta la conciencia de su existencia como tal, entonces su existencia, vista desde la ética es pecado. “Pero Abraham

47. Søren Aabye Kierkegaard, TT, p. 118.

48. *Idem*.

49. *Ibidem*, p. 119.

50. *Idem*.

51. *Ibidem*, p. 120.

creyó, y ésta es la paradoja que lo eleva a la mayor altura [...]. Abraham como particular, se coloca en una relación absoluta con lo absoluto [...] su justificación no será en virtud de su integración en lo general, sino en virtud de su cualidad de particular”.⁵²

Toda la existencia se mide de acuerdo con la idea del Estado o de la sociedad o también se juzga conforme al resultado. Un héroe podría decir: el resultado demostrará que estaba justificado mi modo de obrar. Pero

[...] quienes así se expresan forman parte de una numerosa especie humana que yo designo con el nombre genérico de *pedantes doctorales*. Viven en esta vida, instalados en sus pensamientos, gozan de una situación sólida y de opiniones seguras en un Estado bien organizado; han puesto de por medio un siglo, por no decir milenio, entre ellos y las tremendas sacudidas de la existencia.⁵³

Kierkegaard analiza detalladamente y critica profundamente la lectura de la historia y de la vida desde el éxito final para superar las lecturas de este tipo. El episodio de Abraham no es descifrable desde el final feliz, como muchos podrían suponer. Lo increíble es que

[...] en este mundo corresponde a los pedantes doctorales la misión de juzgar a los grandes hombres de acuerdo con los resultados que hayan obtenido. Semejante comportamiento frente a lo grandioso delata una extraña mezcla de soberbia y miseria; soberbia por sentirse llamados a juzgar, y miseria porque no se sienten mínimamente emparentadas sus existencias con las de los grandes hombres.⁵⁴

52. *Idem*. Ver nota 21 en este mismo artículo.

53. *Ibidem*, p. 121.

54. *Idem*.

Ciertamente “desde que el mundo fue creado, ha sido siempre regla común que el resultado venga al final, y si se quiere aprender algo de los actos grandiosos, hay que prestar atención al modo en que se iniciaron. Si quien va a obrar pretende juzgarse antes a sí mismo por el resultado, no comienza nunca”.⁵⁵

Este planteamiento del discurso sobre el comienzo, me parece muy cercano a Hegel. El resultado es algo que no se sabe de antemano, y no será esto lo que convertirá a alguien en héroe, sino el haber sido capaz de empezar. El comienzo es decisivo para todo el proceso y para el resultado, lo cual es aplicable al análisis de la historia de Abraham. “El resultado, como respuesta del mundo finito a la infinitud, es, en su dialéctica, incompatible con la existencia del héroe”;⁵⁶ y tampoco puede justificar el comportamiento de Abraham, como el particular, el hecho de haber recuperado a Isaac gracias a un milagro. “Y si hubiera llegado a sacrificar a su hijo, ¿habría estado por ello menos justificado?”⁵⁷ Pienso que hubiera sido condenable sin las telarañas justificativas del autor.

Pienso importante subrayar la paradoja del discurso de Kierkegaard. Presenta el hecho de Abraham como único, impensable, incomunicable e indescriptible ya que sólo lo general se puede entender y comunicar y el caso de Abraham es estrictamente individual, para el cual sólo tiene sentido el lenguaje de la paradoja, que no es sólo la opinión de la minoría en contra de la opinión común, sino el reflejo de algo indescribible e incomprensible, indemostrable, aunque sí mostrable. Por eso, se podría intentar una lectura fenomenológica de la fe de Abraham, no para captar una esencia ideal, sino para participar en una experiencia existencial o, mejor dicho, para entrar en el corazón de la propia existencia, libertad, sin sentido.

55. *Ibidem*, pp. 121-122.

56. *Ibidem*, p. 122.

57. *Idem*.

4. EJEMPLOS DE GRANDEZA

Kierkegaard reconoce que “se siente curiosidad por saber el resultado, como si se tratase el final de una novela, pero no se quiere saber nada de la angustia, de la miseria, de la paradoja”;⁵⁸ se juega con frivolidad estética con el resultado, con la misma facilidad que un premio de la lotería. Uno se identifica en el momento que sabe el resultado. Sin embargo nada hay más despreciable que quien hace negocio con la grandeza, ni un sacrílego ratero de iglesias, “ni el mismo Judas que vendió a su maestro por treinta monedas de plata”.⁵⁹ Pero, ¿qué es la grandeza?, ¿cuál es su origen y su sentido? “No me permite mi sensibilidad hablar sin humanidad de la grandeza [...] es decir, presentar lo grande de la grandeza sin dejar entrever lo humano que contiene, pues cuando falta lo humano lo grande deja de serlo; no me hace grande lo que me sucede, sino lo que yo hago”.⁶⁰ Para explicar esta humanidad presenta una analogía con un pobre que no sólo debe soñar un palacio del rey e imaginárselo en lontananza, sino que debe entrar en él aceptando las reglas del protocolo con un entusiasmo que le comunica mayor espontaneidad. “Yo le pido a todo ser humano que no sustente una opinión tan pobre de sí mismo que le quite el atrevimiento de entrar en esos palacios donde no sólo mora el recuerdo de los elegidos, sino ellos mismos en persona”.⁶¹ La grandeza es atrevimiento y humildad, respeto y familiaridad, reconocimiento del otro y confianza. La grandeza vista desde lejos o soñada e imaginada parece grande, pero la verdadera grandeza se descubre en la cercanía, en el encuentro y no en las palabras vacías, que no pueden ocultar la apariencia o la nada. Se siente alegría en inclinarse delante de las grandes personas, cuando se descubre en ellas “esa angustia y miseria que probó a los

58. *Idem.*

59. *Idem.*

60. *Idem.*

61. *Ibidem*, p. 123.

grandes hombres, pues de lo contrario, sólo podrán estos despertar su natural envidia”.⁶²

A este punto Kierkegaard presenta un ejemplo interesante e inesperado de una persona grande y humilde, María de Nazaret. “¿Quién más grande en este mundo que esa bendita mujer, madre de Dios, la Virgen María? [...] ¿No alcanzó la grandeza porque fue bendita entre todas las mujeres? [...] Cualquier muchacha podría preguntarse a sí misma: ¿y por qué no he sido yo también bendita?”⁶³ Esta pregunta no es tan tonta como podría parecer. En abstracto, todos tienen el mismo derecho a recibir una gracia. Pero “se olvidan la miseria, la angustia y la paradoja”.⁶⁴ Es cierto que María tuvo al niño de modo milagroso, pero lo alumbró del mismo modo que las demás mujeres, en tiempo de la angustia, la miseria y la paradoja. Además, “No hay duda de que el ángel era un espíritu amable pero no tan complaciente como para dedicarse a visitar una por una a todas las doncellas de Israel para exhortarlas así: ‘No piensen mal de María, pues en ella está sucediendo lo extraordinario’”.⁶⁵ Nadie podría comprenderla y ninguna mujer ha sido más vilipendiada que ella. Kierkegaard explica en su *Diario*:

Extraordinario es quien en humilde sumisión a Dios, pensando cómo Su gracia y Su amor lo superan, no acaba de agradecerlo y cuando se dirige a los hombres ve que precisamente por eso es burlado y escarnecido: por esto se debe de alguna manera dar gracias a Dios por las burlas y vilipendios. Lo extraordinario es, para tomar uno de los ejemplos más grandes, la Virgen María. Nunca pudo alcanzar a satisfacer el deseo de su corazón de agradecer a Dios la gracia concedida... y luego ser apartada por las demás muchachas, juzgada por una mujer ligera, sospechosa por su mismo esposo. Para muchas

62. *Idem*.

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

64. *Idem*.

65. *Idem*.

jóvenes bastó una sola de estas cosas para llevarlas a la locura o al suicidio. Lo más fenomenal es que María siente no poder jamás agradecer a Dios suficientemente.⁶⁶

Y “Cuando María dice: ‘Todas las generaciones me llamarán beata’, se sentía sacrificada: no era feliz, ya que la profecía también decía que una espada le atravesaría el corazón”.⁶⁷ Efectivamente, “¿No resulta evidente que cuando Dios bendice a alguien lo maldice también al mismo tiempo?”⁶⁸ Sin embargo no es evidente lo contrario.

Ella no es [...] una señora perpetuamente sentada y desocupada que juega con un niño-dios. Accede a la grandeza en el mismo instante que dice: ‘he aquí la esclava del Señor’ [...]. María no necesita la admiración del mundo, del mismo modo que Abraham no necesitó de las lágrimas, pues ni ella fue una heroína, ni él un héroe; si llegaron a ser más grandes que los héroes no fue porque se libraron de la miseria, el tormento y la paradoja, sino porque alcanzaron la grandeza precisamente por medio de ellos.⁶⁹

Los héroes también lloran, aunque busquen hacerlo en secreto y los grandes poetas lloran por ellos y se atreven a someter a prueba a cada hombre para saber si es digno de llorar por el héroe. “Pero más grande aún es que el caballero de la fe se atreva a decirle a la persona generosa que quiere llorar por él: “No llores por mí, llora por ti mismo”.⁷⁰

Cuando la conmoción, la nostalgia y

[...] un suave anhelo nos empuja hacia la meta de nuestras ansias: poder ver a Cristo caminando por la tierra prometida. Pero se olvidan

66. Søren Aabye Kierkegaard. *Diario*. Morcelliana: Brescia, 1962, tomo I, IX, A12, p. 672.

67. *Ibidem*, tomo II, X, A60, p. 96.

68. Søren Aabye Kierkegaard, TT, p. 124.

69. *Idem*.

70. *Ibidem*, p. 125.

la angustia, la miseria y la paradoja [...]. ¿No resulta tremendo que aquel hombre que convivió con los demás fuera Dios?, ¿no resulta asombroso haberse sentado a la misma mesa con Él?, ¿de modo que era tan sencillo ser apóstol?⁷¹

Si Cristo ha tenido la grandeza de Dios, la cristiandad no ha alcanzado la grandeza de la contemporaneidad con Cristo, ha sido más bien un terrible engaño que lleva a engañar a los demás y a sí mismos. Tampoco Kierkegaard ha tenido “el valor requerido para ser contemporáneo de tales acontecimientos, pero precisamente por eso no quiere juzgar con severidad a quienes se equivocaron, ni regatear méritos a quienes supieron ver”.⁷²

Quizás toda esta paradoja sea expresada más claramente en el *Diario*:

La venida de Cristo es y será siempre una paradoja. Para sus contemporáneos, la paradoja consistía en el hecho de que este Hombre, esta figura determinada, con la apariencia externa idéntica a los otros hombres, con su lengua, usos y costumbres, fuera el Hijo de Dios. En las épocas posteriores la paradoja es otra, porque no viendo a Cristo con los ojos de la carne, ellas puedan más fácilmente representarlo como el Hijo de Dios. Mas entontes surge otro obstáculo: el hecho de que Él se haya expresado en la lengua de una época precisa de la historia. Sin embargo, si no lo hubiera hecho, habría cumplido una enorme injusticia con sus contemporáneos, que hubieran sido los únicos en escandalizarse de la paradoja. Mi opinión es que a ellos les tocó la paradoja más dura; porque aquella añoranza sentimental de no haber sido contemporáneos de Cristo no tiene mucha importancia: lo que importa es ser testigos de una semejante paradoja.⁷³

71. *Idem.*

72. *Idem.*

73. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario*, op. cit., tomo I, IV, A47, p. 370.

Volviendo a Abraham, éste antes del resultado “fue un asesino, o bien nos encontramos ante una paradoja por encima de cualquier mediación”.⁷⁴ Éste es el planteamiento, varias veces repetido por Kierkegaard casi con las mismas palabras. El núcleo de su discurso es que “en la historia de Abraham hay una suspensión teleológica de lo ético. Él es como el individuo colocado por encima de lo general, ésta es la paradoja que no admite mediación”.⁷⁵ Ya ha explicado por qué la paradoja no admite mediación: porque la mediación es propia de lo general y la paradoja sólo pertenece al particular y lo coloca encima de lo general y su mediación.

En una definición juvenil, en 1838, Kierkegaard escribe: “La paradoja es la verdadera pasión de la vida intelectual. Y como sólo las grandes almas son pasionales, así sólo los grandes pensadores están expuestos a aquello que yo llamo paradojas, que son grandiosos pensamientos incumplidos”.⁷⁶ En la madurez, paradoja es el término más frecuente para indicar el objeto de la fe: el absurdo, que es una categoría ontológica. Epistemológicamente,

[...] la paradoja es una categoría. Hasta ahora siempre se ha hablado así: “decir que no se puede entender ésta o aquella cosa, no satisface la ciencia que quiere entender”. Pero se debe decir exactamente lo contrario: la ciencia humana debe reconocer que hay algo que ella no puede entender o, aún más, algo del que puede entender que no puede entender. Es, pues, una tarea del conocimiento humano entender que hay y cuáles son las cosas que ella no puede entender. El conocimiento humano si quiere entenderse a sí mismo debe sencillamente establecer la paradoja. La paradoja no es una concesión,

74. Søren Aabye Kierkegaard, TT, p. 125.

75. *Idem*.

76. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario*, op. cit., tomo I, II, A755, p. 317.

sino una categoría: una determinación ontológica que expresa la relación entre un espíritu existente, cognoscente, y la verdad eterna⁷⁷.

Dentro de la tradición filosófica occidental no se puede olvidar el socrático “sé que no sé nada” también en referencia a Dios, y la teología negativa, según el pensamiento de san Agustín de que de Dios sólo sabemos que no lo conocemos y por qué no lo conocemos.⁷⁸ También conocidas son las posturas de Kant: “La metafísica es la ciencia de los límites de la razón”⁷⁹ y de Hegel: “Saberse sacrificar es saber los propios límites”.⁸⁰

Paradoja es sobre todo la situación de que la salvación eterna se decide en el tiempo. Escribe en el mismo *Diario*: “una bienaventuranza y una infelicidad eterna se decide en el tiempo mediante una relación con algo histórico”.⁸¹ Es el problema que Kierkegaard llama el problema de Lessing, ampliamente desarrollado en la *Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas*.⁸² Para quien no tiene fe, la paradoja se torna el absurdo; mientras para el creyente la paradoja es el criterio de la verdad divina;⁸³ pero, “La fe es un milagro del que, sin embargo, nadie está excluido, pues toda existencia humana encuentra su unidad en la pasión; y la fe es una pasión”⁸⁴ y “[...] la más alta pasión del hombre”.⁸⁵

77. *Ibidem*, tomo II, VII, A11, p. 545.

78. “Hablamos de Dios: ¿qué tiene de extraño que no lo comprendas? Si lo comprendes, no es Dios... Tocar a Dios con la mente, aunque sea poquito, es una gran dicha; comprenderlo es absolutamente imposible”. San Agustín, *Serm* 117, 3, citado en Erich Przywara. *San Agustín: perfil humano y religioso*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1984, p. 167.

79. Immanuel Kant. *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la metafísica*. Editorial Leviatán: Buenos Aires 2004, p. 140.

80. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del espíritu*. FCE: México, 2000, p. 472.

81. Søren Aabye Kierkegaard, *Diario*, op. cit., tomo II, X, A406, p.28.

82. Søren Aabye Kierkegaard. *Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas*. Universidad Iberoamericana: México, 2008, pp. 94-95.

83. Me parece que lo común y la diferencia entre la paradoja y la, fe es que ambas son “una pasión”, pero la paradoja es “la verdadera pasión de la vida intelectual”, mientras que la “la fe es la unidad de toda existencia humana”.

84. Søren Aabye Kierkegaard, TT, p. 126.

85. *Ibidem*, p. 194.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San. *Obras de San Agustín. Las Confesiones*. Editorial Católica: Madrid, 1991.
- Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1986.
- Chiereghin, Franco. *Introduzione a Hegel. Scritti sulla religione*. Verifiche: Trento, 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Solar/Hachette: Buenos Aires, 1986.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza: Madrid, 1997.
- *Fenomenología del espíritu*. FCE: México, 2000.
- *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Editorial Claridad: Buenos Aires, 1968.
- *Lecciones sobre la estética*. Akal: Madrid, 2007.
- Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza: Madrid, 1991.
- *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la metafísica*. Editorial Leviatán: Buenos Aires, 2004.
- Kierkegaard, Søren Aabye. *Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas*. Universidad Iberoamericana: México, 2008.
- *Apostillas a las migajas filosóficas. Parte II*. Universidad Iberoamericana: México, 2008.
- *Diario*. Morcelliana: Brescia, 1962.
- *Temor y temblor*. Alianza: Madrid, 2005.
- Mongardi, Carlo. “Temor y temblor: una lectura desde cerca” en *Xipe totek*. Guadalajara: Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Vol. XXIII-2, No. 90, 30 de junio de 2014, pp.126-166.
- Przywara, Erich. *San Agustín: perfil humano y religioso*. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1984.

El campo de los derechos humanos en México, 8ª parte: Alianza estratégica entre periodistas, defensores/as y expertos/as

DR. DAVID VELASCO YÁÑEZ, SJ*

Abstract. Velasco, David. The Field of Human Rights in Mexico, Part 8: Strategic Alliance between Journalists, Defenders and Experts. The article continues the analysis of the field of human rights defenders in Mexico. This time, the issues revolving around the vulnerability of human rights defenders and journalists are discussed. Sample cases are examined to give an account of the situation, and the trajectories of certain activists and experts are analyzed. Finally, points of contact between the two groups of agents are presented, with an eye to the creation of a strategic alliance to protect defenders' and journalists' human rights.



Resumen. Velasco, David. El campo de los derechos humanos en México, 8ª Parte: Alianza estratégica entre periodistas, defensores/as y expertos/as. El artículo continúa el análisis del campo de las y los defensores de derechos humanos en México. En esta ocasión, se describe la problemática que gira en torno a la vulnerabilidad de las y los defensores de derechos humanos y periodistas. Se toman botones de muestra para dar cuenta de la situación y se analizan las trayectorias de algunos/as activistas y expertos/as. Finalmente, se dan a conocer los puntos de encuentro entre ambos agentes, que llevan a crear una alianza estratégica que tiene como objetivo la protección de los derechos humanos de defensores/as y periodistas.

* Profesor de ITESO. Email: dvelasco@iteso.mx Trabajo elaborado con Laura Celeste Ortiz Ramos, Andrea Lisette Ramírez Rentería y Denisse Montiel Flores, alumnas de Relaciones Internacionales del ITESO.

INTRODUCCIÓN

La construcción analítica del campo de las y los defensores de los derechos humanos (DDH)¹ en México, para explicar de manera consistente por qué y cómo es que tales defensores son intimidados, amagados, amenazados, en algunos casos desaparecidos y en otros, francamente asesinados, supone analizar diversidad de situaciones en las que tales defensores establecen un conjunto de relaciones objetivas con otros agentes, no sólo víctimas de violaciones a derechos humanos (DH) fundamentales y sus familiares, sino también con agentes estatales, entre presuntos perpetradores de tales violaciones o responsables directos de la protección y garantía de los DH. Este abordaje, sobre la base de un programa de investigación, implicó establecer una ruta teórica y metodológica, al mismo tiempo que delimitábamos el campo, en términos del conjunto de prácticas que tienen relación con la defensa y protección de los DH. No es casualidad, como hemos mostrado, la proliferación de informes sobre la situación que enfrentan las y los DDH; la diversidad de estructuras patrimoniales que detentan el conjunto de agentes que participan en este campo y que hacen que algunos DDH vivan en condiciones de mayor vulnerabilidad que otros; o que las y los DDH hayan desarrollado importantes luchas por la plena vigencia de los DH, hasta alcanzar sentencias condenatorias al Estado mexicano por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CORIDH) que, por otra parte, quedan incumplidas en sus aspectos de mayor relevancia.

De este campo hemos analizado en otros trabajos otras tantas luchas materiales y simbólicas.² No sólo está en juego la visión legítima de

1. En la mayoría de nuestros textos, asumimos las y los en un esfuerzo de expresarnos en un lenguaje no sexista, por más que las reglas gramaticales asuman que el simple “los” se refiera a hombres y mujeres. Es explícita la opción y acorde al mandato del Relator de la ONU para defensores, como veremos más adelante.
2. Publicados en la revista *Xipe totek*, 85, 86, 87, 89, 90, 91 y en la revista *Espiral* 63.

cómo deba entenderse y poner en práctica el derecho internacional de los derechos humanos (DIDH), sino también a quién le corresponde, obligatoriamente y por ley, esa defensa y protección. De ahí que procedamos ahora al análisis de un conjunto de relaciones objetivas que se establecen entre periodistas y DDH, por un lado y, por el otro, entre periodistas y DDH con expertos en libertad de expresión y en protección a DDH. La situación gira en torno al ejercicio de dos derechos fundamentales, que en buena medida son base y condición de la defensa de todos los derechos: el derecho a la libertad de expresión y el derecho a defender los derechos humanos. El ejercicio pleno de la libertad de expresión o, por el contrario, su limitación y censura —que tiene en el asesinato de periodistas su mayor expresión, pero también se manifiesta en la cotidianidad, como en la reciente censura ejercida en contra de la periodista Carmen Aristegui, con el noticiero de mayor impacto a nivel nacional— es uno de los ejercicios que “Artículo 19” define en su más reciente informe como “Estado de censura”, en el que da cuenta de la vulneración de este derecho. En torno a la problemática común que enfrentan periodistas y DDH, analizamos las maneras como ellos y ellas establecen relaciones objetivas con expertos independientes de la ONU y OEA orientadas al pleno respeto de los derechos a la libertad de expresión y al derecho a defender los DH, para presionar al Estado mexicano a cumplir sus obligaciones en materia de DH. Este tercer agente también tiene sus expertos y activistas y supone un análisis específico por sus características propias de un agente estatal y lo que implica tener “la representación” del Estado ante cualquier organismo internacional.

En este artículo nos concentramos en el análisis de las disposiciones prácticas de activistas, expertos, periodistas y DDH unidos en torno a la problemática a la que se ven expuestos. Se trata de describir cómo interactúan material y simbólicamente para producir una presión política, pero sobre todo, de aportar una visión crítica de la situación que padecen mientras, en contraparte, el agente estatal trata de imponer

la visión de los grandes esfuerzos que realiza para respetar y proteger hasta promulgar una Ley de Protección a periodistas y defensores, con su Mecanismo de Protección³ auestas, cuyas deficiencias han sido denunciadas.

1. METODOLOGÍA

Para el análisis de este particular entramado de relaciones, con base en la propuesta teórico metodológica de Pierre Bourdieu, que es muy precisa al momento de proponer los pasos del análisis en términos de *campo*,⁴ revisamos las trayectorias de tres expertos: la anterior Relatora Especial de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CID), Catalina Botero Marino (dado que terminó su mandato recientemente, es interesante mirar la convocatoria para elegir a su sucesor, ya que dice mucho de las características que implica un mandato de esa naturaleza), el actual Relator, Edison Lanza, y la del Relator de la ONU, Frank La Rue (sobre todo por su reciente visita a México y el informe que presentó). En paralelo, analizamos a algunos activistas de la organización “Artículo 19” y “Artículo 19–México”, Thomas Hughes, actual Director Ejecutivo, y Darío Ramírez, Director para México y Centroamérica, respectivamente, porque se focalizan en la defensa de este derecho (de ahí su nombre) y agregamos algunos aspectos que consideramos relevantes de otros activistas, miembros de la Red de Organismos Civiles “Todos los Derechos para Todos y Todas” (RED TDT) que se han dedicado a la defensa de la libertad de expresión. Este ejercicio de contraste lo realizamos con el telón de fondo que representa el derecho a la libertad de expresión, consagrado en el Artículo 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH).

3. Instituto Mexicano de Derechos Humanos y Democracia. *Mecanismo de Protección para personas Defensoras de Derechos Humanos y Periodistas*. <http://imdh.org/MecanismoF/index.html>

4. Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo: México, 1995.

Para el caso de la protección de DDH, analizamos tanto a expertos del Sistema Interamericano (CIDH) como del Sistema Universal (ONU), José de Jesús Orozco Henríquez y Margaret Sakgya y Michel Forst, respectivamente. De parte de los activistas, analizamos a “Brigadas Internacionales de Paz” (verdaderos “escudos humanos” que acompañan el trabajo de DDH y que viven situaciones de amenaza e intimidación) y a Amnistía Internacional México.

En este microcosmos del campo DDH, donde concurren casi simultáneamente periodistas y DDH, trataremos de destacar algunos rasgos que nos permiten comprender el tamaño y la trascendencia de las luchas que desarrollan. Un aspecto que podemos subrayar tiene que ver con la *visión* que tienen de los derechos que defienden —la libertad de expresión y el derecho a defender los DH— y las disposiciones prácticas y prácticas específicas que desarrollan para obtener resultados concretos; de los diferentes tipos de informes que analizamos, boletines de prensa y otros comunicados, podemos rescatar los intereses y expectativas que tienen tanto las y los expertos independientes como las y los periodistas y DDH. En más de algún momento, en sus diferentes *narrativas*, encontramos expresiones que hacen ver las utopías y motivaciones más profundas que los llevan a realizar estas prácticas. Hay un aspecto fundamental que tiene que ver con el capital cultural del que disponen tanto expertos independientes como las y los periodistas y DDH, y son sus saberes y dominios del capital jurídico especial que se requiere para dominar tales derechos, de los que se han hecho expertos y activistas. Por eso se destaca dónde estudiaron, cómo se formaron y cuál fue el proceso de acumulación de capital cultural, específicamente de capital jurídico. En este mismo sentido, especificaremos cuáles son sus principales inversiones y apuestas.

Estos aspectos nos dan una idea de lo que el *habitus de activistas y expertos* les permite desarrollar, las diferentes luchas mediante las cuales confrontan al agente estatal y promueven un conjunto de reformas

legales, de medidas prácticas para la correcta puesta en marcha de los diversos instrumentos del DIDH, en particular, las críticas y reservas que hacen tanto a la legislación vigente como a la institución creada, supuestamente, para la “protección” de periodistas y defensores. Este *habitus* peculiar se distingue como disposición y sentido práctico, como una manera de entender ciertas prácticas y las luchas que implican, así como el proceso de acumulación de capital jurídico específico en torno a los dos derechos mencionados. El *habitus activista DDH y de periodistas* se caracteriza por la lucha por hacer efectivo el derecho a defender los derechos y el derecho a la libertad de expresión; mientras que el énfasis del *habitus del experto en esos derechos* radica en el capital jurídico específico de tales derechos y en las jurisprudencias acumuladas en los tribunales internacionales. En un primer momento, describimos los aspectos más relevantes de la problemática que enfrentan periodistas y DDH; en un segundo momento, se presenta el análisis de los perfiles y trayectorias de expertos independientes así como de periodistas y DDH; en un tercer momento, se hace referencia a los aspectos más relevantes del DIDH que los protege. Finalmente, en un cuarto momento se destacan las recomendaciones más importantes en las que coinciden expertos independientes y periodistas y DDH, así como los puntos de diferencia que, al parecer, tienen que ver con una visión crítica, tanto del DIDH como del Estado mismo.

2. ¿QUIÉNES SON LAS Y LOS EXPERTOS Y LAS Y LOS ACTIVISTAS?

Se usa el término “defensor o defensora de derechos humanos” para referirse a la persona que, individualmente o junto con otras, se esfuerza en promover o proteger los derechos humanos. Su actividad de defensa puede abarcar desde el nivel local hasta el internacional. Los nombres de algunos defensores son internacionalmente conocidos, pero la mayoría de ellos permanece en el anonimato, a veces incluso sin reconocerse.

“Las personas defensoras de derechos humanos son quienes en lo individual o colectivo actúan a favor de los derechos y libertades fundamentales de cualquier persona o comunidad. Promueven y defienden los derechos humanos a través de actividades de difusión, educación o defensa legal. Acompañan a víctimas de violaciones a derechos humanos, denuncian públicamente la injusticia social y la impunidad, entre otras actividades. Tienen la vocación de trabajar por el bien común de todas y todos, convirtiendo la dignidad y el coraje en acciones”.⁵

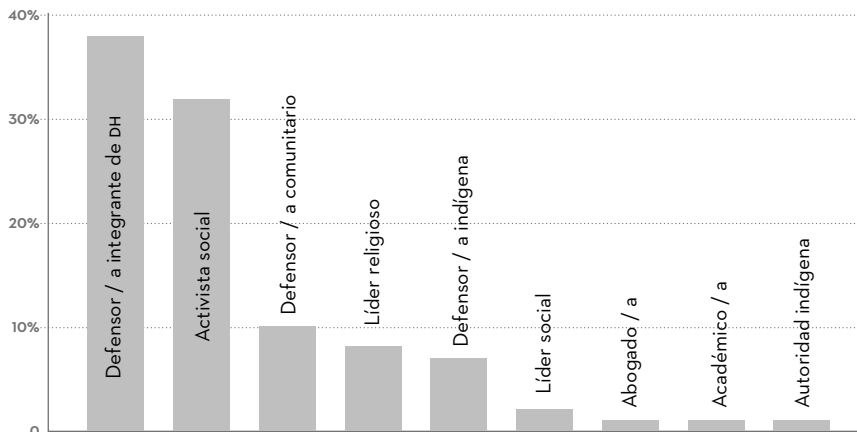
A través de un estudio realizado por la Red TDT titulado *El derecho a defender los Derechos Humanos en México. Informe sobre la situación de las personas defensoras. 2012-2013*, se observa que más de la mitad de las personas agredidas son defensores y defensoras que pertenecen a una organización o centro de DH o activistas sociales (véase la gráfica 1). Los recursos con los que cuentan facilita su denuncia cuando sufren una agresión, las acciones urgentes son una herramienta efectiva frente a los ataques que reciben.⁶

En los casos registrados, un porcentaje considerable (37%) de las personas o colectivos que defienden los DH y que han sido víctimas de agresiones, lleva a cabo acciones de denuncia pública. Las denuncias hacen que se dé visibilidad a las violaciones de DH y se identifique a sus perpetradores, así como la impunidad que las rodea. En la gráfica 2 se muestran las acciones principales realizadas por dichas personas y colectivos.

5. Red de Organismos Civiles “Todos los Derechos para Todos y Todas”. *Folleto Informativo de la Campaña Nacional “Defendamos la Esperanza”*. México, 2009. <http://defendamoslaesperanza.org.mx>. Consultado el 10 de febrero de 2015.

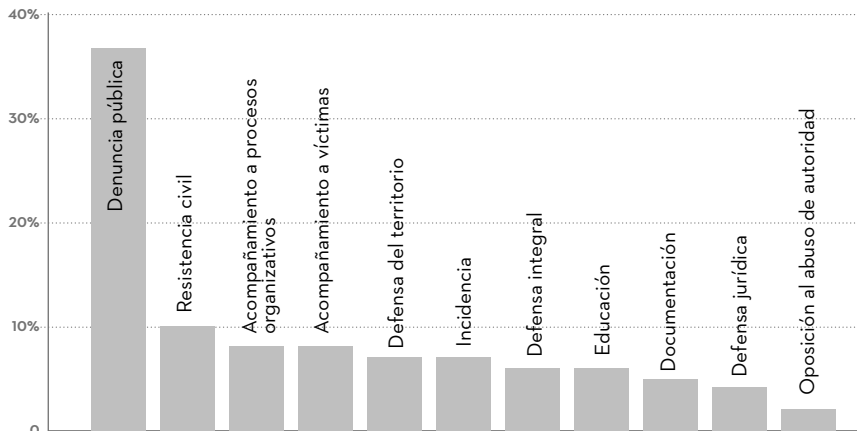
6. Red de Organismos Civiles “Todos los Derechos para Todos y Todas”. *El derecho a defender los Derechos Humanos en México. Informe sobre la situación de las personas defensoras. 2012-2013*. México, 2013. <http://redtdt.org.mx/2014/09/el-derecho-a-defender-los-derechos-humanos-en-mexico-informe-sobre-la-situacion-de-las-personas-defensoras-2011-2013/>. Consultado el 10 de febrero de 2015.

GRÁFICA 1. PERFILES DE PERSONAS Y COLECTIVOS AGREDIDOS



Fuente: Informe de la Red TDT. *El Derecho a defender los Derechos Humanos en México. Informe sobre la situación de las personas defensoras. 2012-2013.*

GRÁFICA 2. ACCIONES QUE REALIZAN LAS PERSONAS Y COLECTIVOS



Fuente: Informe de la Red TDT. *El Derecho a defender los Derechos Humanos en México. Informe sobre la situación de las personas defensoras. 2012-2013.*

Con el objetivo de proteger los DH se han creado diversos mecanismos universales y regionales, uno de estos mecanismos son los Relatores Especiales de la ONU, los cuales “son expertos independientes, que no forman parte del personal de las Naciones Unidas ni perciben un sueldo por el desempeño de su mandato, en el que lo principal es el examinar y vigilar la situación de los DH en países específicos o fenómenos importantes de violaciones de los DH a nivel mundial”.⁷

Este mecanismo de vigilancia de los DH tiene como meta “mejorar la eficacia de las normas internacionales de DH, entablando diálogos constructivos con los gobiernos y examinar situaciones, incidentes y casos concretos, con el fin de recomendar soluciones a la falta de respeto de los DH.”⁸

Los Relatores Especiales se rigen bajo un Código de Conducta, el cual establece que deben guiarse bajo los principios de la imparcialidad, discreción y transparencia, por lo cual no pueden aceptar favores u honores ni de agencias gubernamentales ni de miembros de organizaciones no gubernamentales. Además, se les recuerda que sólo deben ejercer las funciones que les corresponden, siendo la principal “...el promover el respeto universal por la protección de todos los DH y libertades fundamentales de todas las personas mediante el diálogo y la cooperación”. Por último, se establecen otras herramientas que pueden ser utilizadas por estos expertos, como son los llamamientos urgentes y los comunicados.

En el ámbito regional, la CIDH comenzó a crear Relatorías Temáticas en 1990 con el objeto de brindar atención a ciertos grupos, comunidades y pueblos que se encuentran especialmente expuestos a violaciones de

7. Consejo de Derechos Humanos de la ONU. *Código de Conducta para los titulares de mandatos de los procedimientos especiales del Consejo de Derechos Humanos*, 2007. http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/SP/CodeofConduct_SP.pdf

8. *Idem*.

DH por su situación de vulnerabilidad y por la discriminación histórica de la cual han sido objeto. Estas Relatorías son además una herramienta que ayuda a fortalecer, impulsar y sistematizar el trabajo de la propia CIDH en ese tema.⁹

Estos expertos regionales, al igual que los universales, deben cumplir ciertos requisitos para ocupar el cargo de Relator Especial. En la Convocatoria para ocupar el cargo de Relator Especial sobre la Libertad de Expresión se pueden identificar algunos de estos requisitos: “tener alta calidad moral e independencia, haber estudiado derecho o alguna ciencia social, haber realizado algún posgrado, ser especialistas en derecho internacional o derechos humanos, tener experiencia profesional en el ámbito nacional o internacional y habilidad de diálogo”.¹⁰

3. VASESINATO DE PERIODISTAS EN MÉXICO Y LAS LUCHAS DE EXPERTOS Y ACTIVISTAS EN SU DEFENSA

Una de las maneras más rápidas de acallar voces críticas es suprimirlas con violencia. Así, en torno a la limitación de la libertad de expresión, el asesinato a periodistas es su forma más cruda y extremista; práctica común en México. Expertos y activistas convergen en torno a los retos que el país enfrenta para proteger el ejercicio del periodismo y luchar por la defensa de la libertad de expresión, derecho que se encuentra seriamente limitado por la impunidad y falta de mecanismos eficaces que permitan contrarrestar el problema. De acuerdo con un estudio de Reporteros Sin Fronteras por la Libertad de Expresión (RFLE), México es uno de los países más peligrosos del mundo para los periodistas: las amenazas y los asesinatos a manos del crimen organizado —incluso

9. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Relatorías y Unidades Temáticas*. <http://www.oas.org/es/cidh/mandato/relatorias.asp>

10. *Idem*.

11. Reporteros Sin Fronteras para la Libertad de Expresión. *Informe Mundial México*. México, 2013. <https://es.rsfo.org/report-mexico,184.html>

de las autoridades corruptas— son cosa de todos los días y generan autocensura, perjudicial para la libertad de información.¹¹

No obstante, y a pesar de que tanto expertos como activistas reconocen la grave situación de impunidad y violación a este derecho, se manejan distintos discursos en torno a la problemática. En este sentido, el Informe Anual de la Relatoría Especial para la libertad de expresión de la CIDH 2013 señala que en México se han realizado importantes avances legales para proteger el ejercicio del periodismo y del derecho a la libertad de expresión, incluyendo la creación de mecanismos de protección a periodistas y la adopción de reformas legales con el objetivo de derogar la persecución penal de los delitos cometidos en razón del ejercicio de la libertad de expresión.¹² Activistas como “Artículo 19” denuncian que el Estado no ha hecho lo suficiente en el cumplimiento de la protección a este derecho; esta organización, una de las más críticas de la situación de violencia contra la prensa, señala que Veracruz es considerado el estado más peligroso para ejercer el periodismo; tiene documentado el asesinato de 16 periodistas del año 2000 a la fecha, todos en completa impunidad.¹³

Con respecto a los datos estadísticos, tanto expertos como activistas manejan números similares. Mientras que la Relatoría indica que en la última década han sido asesinados más de 80 periodistas y 17 han desaparecido, “Artículo 19” ha documentado el asesinato de 82 periodistas desde el año 2000; todos ellos posiblemente relacionados con su labor periodística y destaca que durante el gobierno del presidente Enrique Peña Nieto, han ocurrido 10 asesinatos, dos de ellos en Veracruz, gobernado por el también priista Javier Duarte.¹⁴

12. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Informe Anual de la Relatoría Especial para la libertad de expresión*. México, 2013. <http://www.oas.org/es/cidh/expresion/publicaciones/>

13. Artículo 19. *Programas y Gente*. 18 de febrero de 2015. <http://www.article19.org/pages/es/programmes-people.htm>

14. Animal Político. *Artículo 19 gana premio por la defensa a la libertad de expresión*. México, 2015. <http://www.animalpolitico.com/2015/02/articulo-19-gana-premio-por-la-defensa-la-libertad-de-expresion/>

Entre el 9 y el 24 de agosto de 2010, una delegación de la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión de la CIDH, encabezada por la Relatora Catalina Botero, desarrolló una visita *in loco* al país por invitación del gobierno. En ésta se destacó —no sin reconocer, una vez más, el esfuerzo que ha hecho el Gobierno por luchar por la protección y defensa de la libertad de expresión (discurso que vemos como patrón constante por parte de la Relatoría)— que México enfrenta graves y diversos obstáculos, entre los cuales destacan los asesinatos de periodistas y otros gravísimos actos de violencia contra quienes difunden información, ideas y opiniones; la impunidad generalizada en estos casos, entre otros motivos, por la alta concentración de la propiedad de los medios de comunicación a los que se les ha asignado frecuencias de radio y televisión, y la ausencia de un marco jurídico claro, certero y equitativo en materia de asignación de dichas frecuencias.¹⁵

A principios de febrero de 2015, activistas de “Artículo 19” afirmaron que por la situación de violencia en el país se complicaban las condiciones para el ejercicio periodístico, señalaron que los ataques a la prensa en México aumentaron 20% en 2012, año en que también se registró un total de 207 agresiones contra periodistas, trabajadores de la prensa e instalaciones de medios de comunicación en 25 diferentes estados del país.¹⁶

De tal manera, se da cuenta de que tanto expertos como activistas identifican la gravedad de la limitación a la libertad de expresión, manifestada no sólo a través del hostigamiento y amenazas, sino a través de su consecuencia más grave, el asesinato de periodistas. No obstante, los expertos manejan un discurso más diplomático, que agradece y reconoce siempre los esfuerzos del Estado mexicano, mientras que

15. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Informe de la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión 2010*. México, 2010. <http://www.oas.org/es/cidh/expresion/publicaciones/>

16. Artículo 19. *Programas y Gente*. 18 de febrero de 2015. <http://www.article19.org/pages/es/programmes-people.htm>

activistas acusan y reclaman de manera directa la resolución a la problemática con medidas tangibles que luchen contra la impunidad eficaz y eficientemente.

“Artículo 19” es una organización que considera que el derecho es un instrumento clave para poner en práctica la libertad de expresión. En este sentido, trabaja para promover los estándares más altos en la materia, tanto a escala internacional como dentro de los países. Para ellos, si bien la libertad de expresión no es un derecho absoluto, incluso las leyes y los reglamentos bienintencionados pueden socavarla. Sus acciones se enfocan en ofrecer evaluaciones jurídicas del estado del derecho internacional, recopilar informes sobre las mejores prácticas y abogar para que éstas sean implementadas en cada nivel, asegurar que las leyes alcancen los estándares del derecho internacional, hacer recomendaciones para el mejoramiento de los proyectos de ley y las normas existentes, litigar en casos que sienten precedente ante el CDH —ONU, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos y los tribunales nacionales— y abogar para que los mecanismos internacionales de control de los DH sienten normas internacionales.

Por su parte, Thomas Hughes se unió a “Artículo 19” como Director Ejecutivo el 1 de octubre de 2013 y llegó a sustituir a Agnes Callamard.¹⁷ Es fundador y exdirector de la empresa con objeto social “Media Frontiers” que lucha por la búsqueda de la diversidad, así como de la red internacional de publicidad de medios de comunicación en línea de DH de los países reprimidos. Durante los últimos 15 años ha trabajado el tema de la libertad de expresión en prensa y el desarrollo de medios y temas de DH. Fungió también como Director Adjunto de la Organización de Libertad de Prensa con sede en Copenhague, International Media Support (IMS) entre 2005 y 2010, así como de la Comisión Europea y la OSCE.

17. Article 19. “New Executive Director for ARTICLE 19”. 18 de julio de 2013. <http://www.article19.org/resources.php/resource/37170/en/new-executive-director-for-article-19>

Darío Ramírez, quien funge desde 2006 como Director para México y Centroamérica de “Artículo 19”, es Licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad Iberoamericana y Maestro en Derecho Público Internacional por la Universidad de Ámsterdam, así como profesor de las materias de Periodismo Internacional y Análisis de la Información Internacional en la Universidad Iberoamericana y autor de numerosos artículos en materia de libertad de expresión, acceso a la información, medios de comunicación y derechos humanos; es columnista en *SinEmbargo.mx*, y en *El Universal*. Antes de unirse a “Artículo 19” fue Director General Adjunto de la Unidad de Promoción y Defensa de los Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación, no obstante, antes de esto realizó trabajo humanitario en la Oficina del Alto Comisionado para Refugiados de las Naciones Unidas (ACNUR), en El Salvador, Honduras, Cuba, Belice, República Democrática del Congo y Angola.¹⁸ Darío ha sido víctima de diversos ataques debido a su labor en defensa de la libertad de expresión. El 16 de marzo de 2014 su casa fue allanada y le robaron documentos de trabajo, su computadora y otras pertenencias; el acto delictivo se dio en el marco de su presentación del informe anual de la agrupación, precisamente sobre la violencia que enfrentan los periodistas en México. En abril de 2013 recibió una amenaza de muerte en la oficina de la organización, la cual denuncia que hasta hoy “ninguno de estos incidentes ha sido investigado para dar con el paradero de los responsables. La impunidad es un mensaje de permisividad y por lo tanto pone en mayor riesgo a quienes defendemos los derechos humanos”.¹⁹

Análisis de expertos en libertad de expresión. Iniciamos con la trayectoria de Edison Lanza, periodista y abogado uruguayo que asumió el cargo de Relator Especial para la Libertad de Expresión de la CIDH en julio de 2014. Antes de asumir el cargo, trabajó como periodista

18. Periodismo.org. “Premio Nacional del Periodismo 2013”. 13 de marzo de 2013. Periodismo.org.

19. Animal Político. *Artículo 19 gana premio por la defensa a la libertad de expresión*. México, 2015. <http://www.animalpolitico.com/2015/02/articulo-19-gana-premio-por-la-defensa-la-libertad-de-expresion/>

en diversos medios de comunicación, como consultor de organismos internacionales en temas de libertad de expresión y derecho a la información, como abogado del sindicato de periodistas del Uruguay, y como docente universitario. Ha presentado varios casos emblemáticos relacionados con el derecho a la libertad de expresión ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH), así como integrado, dirigido y fundado varias ONG de defensa del derecho a la libertad de expresión y diversas instancias nacionales de supervisión del cumplimiento de normas relacionadas con la libertad de expresión y el acceso a la información pública. Se graduó como abogado y cursó estudios de posgrado sobre libertad de expresión y ley penal en la Universidad de la República de Uruguay; actualmente realiza un doctorado relacionado con los procesos de regulación de medios audiovisuales en la región en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Fue miembro del Grupo de Trabajo sobre SIDH y OEA, de la Alianza IFEX-ALC de defensa de la libertad de expresión y ha realizado consultorías para diversas organizaciones, incluyendo la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión de Naciones Unidas, el Banco Mundial y la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Fue contratado por la Asamblea Legislativa de El Salvador para el desarrollo de un proyecto de ley que garantice el ejercicio del derecho de rectificación y respuesta e integró el grupo de trabajo que elaboró una iniciativa para modificar los delitos de desacato y calumnias de la legislación uruguaya, aprobada en 2008. Así se muestra la experiencia y preparación que Lanza ha tenido sobre el tema principalmente desde una postura jurídica.

Emblemático del *habitus* experto en libertad de expresión es el de la doctora Catalina Botero Marino, dado que fungió como Relatora desde julio de 2008 hasta julio de 2014. Es importante señalar la destacada trayectoria profesional de la doctora Botero en el terreno académico, como Magistrada, en la Defensoría del Pueblo de Colombia y como Magistrada Auxiliar de la Corte Constitucional de Colombia desde 2005.

Como Directora Nacional de la Dirección de Promoción y Divulgación de los Derechos Humanos en la Defensoría del Pueblo de Colombia y asesora del Despacho del Procurador General de la Nación, destaca su visión jurista y legalista de los DH. También se ha desempeñado como profesora e investigadora de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes. Se recibió de abogada en 1988 en la Universidad de los Andes y realizó estudios de posgrado en esa universidad, así como también en la Universidad Complutense, en el Centro de Estudios Constitucionales y en la Universidad Carlos III, las tres de Madrid.

El último experto a analizar es Frank La Rue, abogado especialista en derecho laboral y de los DH en Guatemala que se desempeñó como Relator Especial de la ONU, sobre la promoción y protección del derecho a la Libertad de Opinión y de Expresión, entre agosto de 2008 y agosto de 2014. Fue fundador del Centro para la Acción Legal para los Derechos humanos (CALDH) y ha participado en la promoción de los DH durante más de 25 años. Fue nominado para el Premio Nobel de la Paz Mairead Corrigan 2004 y fue laureado como activista por la paz de Irlanda del Norte en 1976.²⁰

Nació legalmente ciego, es decir, en su acta de nacimiento se hace esa constatación, sin embargo, se matriculó y graduó de la Universidad de San Carlos de Guatemala con el título de abogado, lo que moldeó significativamente su *habitus* de experto en DH. La Rue se desempeñó como asesor jurídico de la Central General de Trabajadores de Guatemala, como abogado y analista político de numerosos exiliados políticos guatemaltecos, entre los que sobresale Rigoberta Menchú (Premio Nobel de la Paz 1992). Obtuvo un título de posgrado en política exterior de Estados Unidos en la Universidad Johns Hopkins en 1985. Se

20. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. *Special Rapporteur on the promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression*, 2014. <http://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomOpinion/Pages/Annual.aspx>

desempeñó como Comisionado Presidencial para los DH en Guatemala para el presidente Óscar Berger (2004-2008); como Asesor de DH en el Ministerio de Relaciones Exteriores de Guatemala y como consultor de la Oficina del Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos (OACNUDH). En su cargo como relator, monitoreó y ejerció su influencia en las controversias de notables libertades civiles. También se basó en su experiencia personal para proponer, en noviembre de 2011, la promulgación de un Tratado Internacional para Ciegos.

Una vez analizado el *habitus* tanto de activistas como de expertos en la libertad de expresión, es fundamental conocer con cuáles instrumentos cuentan para llevar a cabo la defensa de dicho derecho. Así, a pesar de no contar con una convención como tal que proteja este derecho, la libertad de expresión y de información está garantizada por el DIDH, pero es importante señalar que puede ser restringida, como se explicará más adelante.

La Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) garantizan el derecho a la libertad de expresión, ambos en su Artículo 19. En este sentido, la libertad de expresión no sólo es importante en sí misma, sino que también es esencial para que otros DH puedan ser realizados. Ambos instrumentos señalan que todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión, incluyendo el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.²¹ No obstante, dentro del PIDCP, se señala que este derecho puede estar sujeto a ciertas restricciones, que deberán, sin embargo, estar expresamente fijadas por la ley y ser capaces de asegurar:

21. Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. *Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948*. http://www.un.org/es/documents/udhr/index_print.shtml

- a) El respeto a los derechos o a la reputación de los demás;
- b) La protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas.²²

En términos semejantes se expresará la “Convención Americana sobre Derechos Humanos” o “Pacto de San José de Costa Rica” de 1969, que en su Artículo 13 señala que el ejercicio de este derecho no puede estar sujeto a previa censura, sino a responsabilidades ulteriores, las que deben estar expresamente fijadas por la ley. Además, es importante señalar que prohíbe por ley toda propaganda en favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituyan incitaciones a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas.

Es pertinente señalar aquellas recomendaciones en que tanto expertos como activistas convergen y se distinguen. Así, las principales recomendaciones que la Relatoría Especial de la CIDH hace al Estado mexicano son las siguientes: Un llamado urgente al Estado mexicano a fortalecer la Fiscalía Especial para la Atención de Delitos Cometidos contra la Libertad de Expresión (FEADLE), dotándola de mayor autonomía y presupuesto propio, y adoptando las reformas necesarias para permitir el ejercicio de la jurisdicción federal sobre los delitos contra la libertad de expresión; resolver la ambigüedad que existe con respecto a la competencia sobre los crímenes contra la libertad de expresión; adoptar mecanismos de prevención adecuados y medidas necesarias para garantizar la seguridad de quienes se encuentran sometidos a un riesgo especial por el ejercicio de su derecho a la libertad de expresión y remover obstáculos para la investigación, adoptando medidas

22. Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Resolución 2200 A (XXI) de 16 de diciembre de 1966. <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>

eficaces para promover la denuncia de la violencia contra mujeres periodistas y para luchar contra la impunidad.²³

Por su parte, “Artículo 19” plantea en el Examen Periódico Universal (EPU) de 2013 que las reformas a la Constitución son “inocuas” mientras no se modifique la legislación secundaria, mientras que los cambios y el marco institucional tanto en la FEADLE, el programa de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) como en los mecanismos de protección y prevención contra la violencia no han derivado en resultados contundentes que favorezcan el ejercicio de la libertad de expresión en México, y alude al Informe del Grupo de Trabajo del Examen Periódico Universal-México: “La política estatal de protección no ha cumplido su objetivo. La mayoría de agresiones contra periodistas provinieron de agentes del Estado, por lo que debería de adoptar protocolos y medidas al respecto para evitar y disminuir las agresiones. Además, la mayor cantidad de agresiones siguen sin recibir castigo, evidenciando la omisión del Estado en sus deberes de prevención, investigación y sanción.”²⁴

Podemos observar que las recomendaciones realizadas por activistas denuncian de manera directa la falta de efectividad en las acciones del Estado en tanto los expertos utilizan la diplomacia para señalarlas, siempre reconociendo el “esfuerzo realizado por el Estado mexicano”.

23. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Relatoría sobre Defensoras y Defensores de Derechos Humanos*. <http://www.oas.org/es/cidh/defensores/default.asp>

24. Consejo de Derechos Humanos de la ONU. *Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal. Decimoséptima reunión, Ginebra, octubre 22 a noviembre 1 de 2013. Informe preliminar del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal México*. http://cmdpdh.org/wp-content/uploads/2013/12/A_HRC_WG-6_17_L-5_Mexicoss-1.pdf.

BIBLIOGRAFÍA

- Animal Político. *Artículo 19 gana premio por la defensa a la libertad de expresión*. México, 2015. <http://www.animalpolitico.com/2015/02/articulo-19-gana-premio-por-la-defensa-la-libertad-de-expresion/>
- Article 19. “New Executive Director for ARTICLE 19”. 18 de julio de 2013. <http://www.article19.org/resources.php/resource/37170/en/new-executive-director-for-article-19>
- Artículo 19. *Programas y Gente*. 18 de febrero de 2015. <http://www.article19.org/pages/es/programmes-people.htm>
- Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. *Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948*. http://www.un.org/es/documents/udhr/index_print.shtml
- Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas. *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. Resolución 2200 A (XXI) de 16 de diciembre de 1966. <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>
- Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo: México, 1995.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Informe Anual de la Relatoría Especial para la libertad de expresión*. México, 2013. <http://www.oas.org/es/cidh/expresion/publicaciones/>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Informe de la Relatoría Especial para la Libertad de Expresión 2010*. México, 2010. <http://www.oas.org/es/cidh/expresion/publicaciones/>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Relatoría sobre Defensoras y Defensores de Derechos Humanos*. <http://www.oas.org/es/cidh/defensores/default.asp>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Relatorías y Unidades Temáticas*. <http://www.oas.org/es/cidh/mandato/relatorias.asp>
- Consejo de Derechos Humanos de la ONU. *Código de Conducta para los titulares de mandatos de los procedimientos especiales del Consejo*

- de Derechos Humanos*, 2007. http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/SP/CodeofConduct_SP.pdf
- Consejo de Derechos Humanos de la ONU. *Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal. Decimoséptima reunión, Ginebra, octubre 22 a noviembre 1 de 2013. Informe preliminar del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal México*. http://cmdpdh.org/wp-content/uploads/2013/12/A_HRC_WG-6_17_L-5_Mexicoss-1.pdf
- Instituto Mexicano de Derechos Humanos y Democracia. *Mecanismo de Protección para personas Defensoras de Derechos Humanos y Periodistas*. <http://imdhd.org/MecanismoF/index.html>
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. *Special Rapporteur on the promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression*, 2014. <http://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomOpinion/Pages/Annual.aspx>
- Periodismo.org. “Premio Nacional del Periodismo 2013”. 13 de marzo de 2013. Periodismo.org.
- Red de Organismos Civiles “Todos los Derechos para Todos y Todas”. *El derecho a defender los Derechos Humanos en México. Informe sobre la situación de las personas defensoras. 2012-2013*. México, 2013. <http://redtdt.org.mx/2014/09/el-derecho-a-defender-los-derechos-humanos-en-mexico-informe-sobre-la-situacion-de-las-personas-defensoras-2011-2013/>.
- Red de Organismos Civiles “Todos los Derechos para Todos y Todas”. *Folleto Informativo de la Campaña Nacional “Defendamos la Esperanza”*. México, 2009. <http://defendamoslaesperanza.org.mx>.
- Reporteros Sin Fronteras para la Libertad de Expresión. *Informe Mundial México*. México, 2013. <https://es.rs.org/report-mexico,184.html>
- Velasco, D. “¿Por qué matan a las y los defensores de los derechos humanos en México? 1ª Parte” en revista *Xipe tottek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII/ No. 1/31 de marzo de 2013, No. 85, pp. 83-104.

- “El estado del arte de los informes acerca de la situación de defensores y defensoras de los derechos humanos en México. 2ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII/No. 2/30 de junio de 2013, No. 86, pp. 175-200.
- “La lógica teórica del campo de los defensores de los derechos humanos en México. Delimitación del campo y su relación con el campo de poder. 3ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII/No. 3/30 de septiembre de 2013, No. 87, pp. 275-298.
- “El campo de las y los defensores de derechos humanos en México. La estructura de posiciones en el campo. 4ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXIII-1/31 de marzo de 2014, No. 89, pp. 61-87.
- “El campo de las y los defensores de derechos humanos en México. Sentencias Incumplidas. 5ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXIII-2 /30 de junio de 2014, No. 90, pp. 171-204.
- “El campo de las y los defensores de derechos humanos en México. La visión hegemónica de los derechos humanos. 6ª Parte” en revista *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXIII-3/30 de septiembre de 2014, No. 91, pp. 286-316.
- “El sistema ombudsman en México, el más caro e... ¿ineficiente? 7ª Parte” en revista *Espiral*. Universidad de Guadalajara, Guadalajara. No. 63, Volumen XXII, mayo-agosto 2015, pp. 185-220.



ITESO

Universidad Jesuita
de Guadalajara

**EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO**



Descubre algo desafiante

ITESO, libres para transformar

POSGRADOS ITESO

Estudia un posgrado innovador y comprométete a transformar tu entorno.

Conoce los 26 posgrados que tiene el ITESO en las áreas:

- **Ciencias Sociales y Humanidades**
- **Empresarial**
- **Estudios Sociopolíticos y Jurídicos**
- **Ingenierías y Ciencias Exactas**
- **Sustentabilidad**

ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara

Tels. 01 (33) 3669 3569 | 01 800 364 2900

posgrados@iteso.mx posgrados.iteso.mx iteso.mx educacionjesuita.mx



/ITESOPosgrados



@ITESO



UNIVERSIDAD DE
EXCELENCIA
ACADÉMICA

AUSJAL

• Nuestros representantes

Apizaco, Tlax.

Enrique Cacho
(241) 417-0193

Ciudad Juárez, Chih.

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

Ciudad Obregón, Son.

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

Estado de México

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

Guadalajara, Jal.

Carmen 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
(273) 734-0219

Jacona, Mich.

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

León, Gto.

Federico Zermeno
(477) 712-1827 fax 715-4262
fzp@acerocentro.com

Germán Estrada L.
Univ. Iberoamericana(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
(81) 8388.2096 / 8388.2217

José de Jesús Rodríguez
Col. Las Torres
(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.
(322) 224-6575

Querétaro, Qro.

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

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

Rosario, Sin.

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

San Luis Potosí, SLP.

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

Tampico, Tamps.

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

Tehuacán, Pue.

Ángel González López
Col. Jacarandas
(238) 382-0877
Torreón, Coah.

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

Extranjero

USA

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

CHILE

Sgo. de Chile, Chile
Carolina Tocornal 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

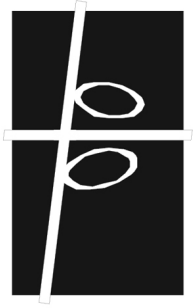
CONSTRUCCIÓN CIUDADANA DE LO PÚBLICO

- 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

BUENA PRENSA

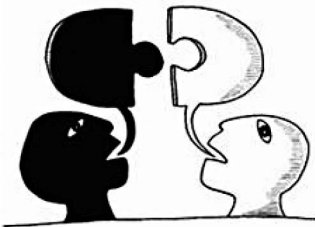


En la ciudad de Guadalajara
pone a su servicio la

Librería
San Ignacio

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

Instituto de Filosofía



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

Suscripción Anual \$270.00

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

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



Universidad Iberoamericana, A.C.
Ciudad de México

**Dirección de Servicios
para la Formación Integral**

Prolongación Paseo de la Reforma 880
Loma de Santa Fe, Deleg. Álvaro Obregón
México, D.F., C.P. 01210

Tel: 5950-4000 exts 4919 o 7600

Fax 5950-4331, didac@uia.mx

Acequías

REVISTA DE DIVULGACIÓN
ACADÉMICA Y CULTURAL



17 años de publicación ininterrumpida

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

• Precios 2015

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

Obtención directa y suscripciones:

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

Revista *Xipe totek*

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

Suscripciones nacionales:

Depositar directamente a la cuenta
de Héctor Garza Saldívar,
Guadalajara, Santander (Sucursal La Paz):
60-56168060-7
y enviarnos un email con fecha del depósito
y número de referencia
o llamarnos a nuestro teléfono.

Suscriptores de Guadalajara:

Atención personal en nuestra oficina y teléfonos del ITESO
Horario: lunes a viernes 9:00 a 14:00 horas.
Teléfono: Tel. (33) 3134-2974

“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: dezas@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

Vita nostra militia est
-nuestra vida es lucha-



ISSN 1870-2694

60 PESOS