

XIPE TOTEK

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES, ITESO



Síntesis de una empatía: Bergson y Manzano La universidad y los jesuitas

DIRECTORIO GENERAL

Rector: Dr. Luis Arriaga Valenzuela, SJ
Presidente de ITESO AC: Mtro. Guillermo Martínez Conte
Directora General Académica: Dra. Catalina Morfín López
Director del Departamento de Filosofía y Humanidades: Mtro. Rubén Corona Cadena, SJ

EQUIPO EDITORIAL

Director: Dr. Arturo Reynoso Bolaños, SJ
Director fundador: Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ (+)
Coordinación: Mtro. Carlos Sánchez Romero
Diseño de portada: Mtra. Andrea Fellner Grassmann
Diagramación: Rocío Calderón Prado
Cuidado de la edición: Oficina de Publicaciones del ITESO
Traductor: William Quinn
Asistente: Lic. Saraí Salazar Rivera

CONSEJO ASESOR

Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México
Mtro. Jaime Federico Porras Fernández, SJ, Buena Prensa, Cd. de México, México
Dr. Martín Torres Sauchett, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México
Dr. Alfonso Alfaro Barreto, Artes de México/El Colegio de México/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Luis Arriaga Valenzuela, SJ, Fordham University, Nueva York, E.U.
Mtro. Teódulo Guzmán Anell, SJ, Universidad Iberoamericana, Puebla, México
Dr. Miguel Fernández y Membrive, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Luis García Orso, SJ, SIGNIS de México y Consejo Editorial Jesuitas de México
Dr. Alexander Paul Zatyryka Pacheco, SJ, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Diego Martínez Martínez, SJ, Centro Cultural Loyola, Monterrey, México
Dr. Juan Carlos Henríquez Mendoza, SJ, Universidad Iberoamericana, Cd. de México, México

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Arturo Reynoso Bolaños, SJ, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dra. Cristina Cárdenas Castillo, Universidad de Guadalajara/ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtra. Marta Petersen Farah, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Dr. Demetrio Zavala Scherer, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México
Mtro. Carlos Sánchez Romero, ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Xipe totek. Revista trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Año 27, No. 108, octubre-diciembre 2018 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 www.xipetotek.iteso.mx. Editor responsable: Dr. Arturo Reynoso Bolaños, SJ. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04 2010 05251340 4700-102, ISSN: 1870-2694. Licitud de Título No. 16031, Licitud de Contenido No. 16031. Permiso SEPOMEX PPI4-0009. Impresa en los talleres de Imprejal, SA de CV, Nicolás Romero 518, Colonia Villaseñor, Guadalajara, Jalisco, México, CP 44290. Este número se terminó de imprimir el 31 de diciembre de 2018 con un tiraje de 1,000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Síntesis de una empatía: Bergson y Manzano La universidad y los jesuitas

- PRESENTACIÓN 388

- IN MEMORIAM JORGE MANZANO
CAPÍTULO DÉCIMO TERCERO. RECAPITULACIÓN 390
Jorge Manzano Vargas, SJ (†)

- ACERCAMIENTOS FILOSÓFICOS 417
SINTOMATOLOGÍA DE LA ANGUSTIA
(HEGEL, KIERKEGAARD, HEIDEGGER)
Irving Josaphat Montes Espinoza

- SOBRE LA UNIVERSIDAD 425
LA UNIVERSIDAD EN LA MISIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS
(MESA DE DIÁLOGO)
*Michael Garanzini, SJ, Roberto Jaramillo Bernal, SJ,
María Luisa Aspe Armella y Héctor Garza Saldívar, SJ*

- CINE 460
SOBRE UNA PASTELERÍA EN TOKIO
Luis García Orso, SJ

- DERECHOS HUMANOS 462
RECONSTRUCCIÓN DE UN LARGO CAMINO:
DEL EZLN AL CNI. PRIMERA PARTE
*Karina de Santiago Ávalos, Ana María Villalobos Ibarra
y Elías Iván García Ríos*

Presentación

En este cuarto número del año 2018, publicamos el capítulo décimo tercero de la tesis doctoral del padre Jorge Manzano, SJ, el fundador de esta revista, sobre la filosofía de Henri Bergson, en la que focalizó, muy particularmente, la crítica de este autor a la idea de la nada, nicho de innumerables polémicas a lo largo de la historia de la filosofía y blanco de numerosas incomprendiones por parte de sus contemporáneos. Este último capítulo está dedicado a recapitular los hallazgos y las principales reflexiones derivadas de este exhaustivo trabajo que logró, plenamente, su propósito inicial: dejar abierto el campo a la discusión en una perspectiva justa, una discusión sobre el auténtico bergsonismo, no sobre una falsificación.

Por otra parte, desde un abordaje de la experiencia de la angustia en Hegel, Kierkegaard y Heidegger, Irving Josaphat Montes observa que a la “contemplación de la libertad absoluta le es inherente la contemplación de la nada absoluta”. Tocaré al lector sopesar las aportaciones de los filósofos estudiados y enriquecer su propia reflexión sobre la libertad, la duración, la angustia, la nada y la vida misma.

Continuamos, además, con la publicación de las conferencias sobre la universidad del *VI Encuentro del Humanismo y las Humanidades*. En esta ocasión presentamos las aportaciones que Michael Garanzini, SJ, Roberto Jaramillo, SJ, María Aspe y Héctor Garza, SJ, compartieron en torno al quehacer formativo en la educación superior a cargo de la Compañía de Jesús. Si bien la Orden creada por Ignacio de Loyola no contempló en sus inicios el ministerio educativo, muy pronto el mismo fundador lo integró en la gran misión de la Compañía, y lo hizo con un

fuerte y definitivo acento en “letras de humanidad”, base de una formación encaminada a “crear y diseminar conocimiento, pero también a reflexionar sobre las necesidades de la gente y promover una sociedad más justa”, como señala Garanzini.

En nuestra sección de cine, Luis García Orso, SJ, presenta su comentario sobre *Una pastelería en Tokio*, película dirigida por la japonesa Naomi Kawase, en la que se transmite cómo “las cosas más simples de la vida están ahí para nosotros. Las personas llegan y se van, pero hay algunas que nos tocan el corazón y nos enseñan a vivir en libertad y con sentido”.

Cerramos nuestra edición con la primera parte de la investigación de Karina de Santiago, Ana María Villalobos y Elías Iván García, que reconstruye el largo camino recorrido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el campo de las luchas indígenas desde 1994 hasta las actividades recientes del Congreso Nacional Indígena.

Al término de este año agradecemos mucho a nuestros lectores su interés y apoyo a la revista *Xipe totek*, y esperamos que el 2019 sea un año en el que se refuerce la esperanza de una vida justa y digna para todos. ✕

Capítulo décimo tercero. Recapitulación

Jorge Manzano Vargas, SJ (†)



Recepción: 14 de diciembre de 2015
Aprobación: 8 de enero de 2016

Abstract. Manzano Vargas, Jorge. *Chapter Thirteen. Recapitulation.* In his thesis, Jorge Manzano set out to understand Bergson on Bergson's own terms. He mined insights by carefully studying the philosopher's works while also listening respectfully to the harsh critiques of his adversaries. He finally succeeded in demonstrating exactly what Bergson asserted and the reasons underlying his theses by unifying the first look—original, understanding—and the Bergsonian critiques of the idea of nothingness. Manzano contends that both paths, the first positive and the second negative, complement one another and get to the heart of the French thinker's whole philosophy. With this he attained his initial purpose, which was to set the stage for a fair discussion about the authentic Bergsonism, not the counterfeit version.

Key words: idea of nothingness, first look, Bergson, Bergsonism.

Resumen. Manzano Vargas, Jorge. *Capítulo décimo tercero. Recapitulación.* En su tesis, Jorge Manzano se propuso entender a Bergson desde Bergson mismo. Fue conquistando la comprensión profunda al entrelazar el estudio cuidadoso de sus obras con la escucha atenta de las severas críticas de sus antagonistas. Llegó a mostrar qué afirmó Bergson y las razones que subyacían en sus tesis unificando la primera mirada —originaria, comprensiva— y la crítica bergsoniana de la idea de la nada. Manzano sostiene que ambas vías, la primera positiva y la segunda negativa, se complementan y penetran toda la filosofía de este pensador francés. Con ello logró plenamente su propósito inicial, dejar abierto el campo a la discusión, pero en una perspectiva justa: una discusión sobre el auténtico bergsonismo, no sobre una falsificación.

Palabras clave: idea de la nada, primera mirada, Bergson, bergsonismo.

Duración, movimiento sustancial, libertad y creación

La *duración* interior hay que verla en su espesor temporal y no descomponerla en instantes puntuales, en estados netos separados por un abismo (instantáneo también, es verdad, pero equivalente a un cero, a una pequeñísima nada parcial); hay que atender al tiempo auténtico de la vida interior, a la fluida continuidad, a la mutua interacción de la multiplicidad cualitativa. El *fieri*¹ se evoca por un elástico que súbitamente se distiende. distiende; la *riqueza interior*, por una conciencia que atravesara un espectro de colores y la *unidad del movimiento*, por un hilo que se enrolla, o por un rollo que se desenrolla, o por una melodía.

El pasado se engloba en el presente, como bola de nieve que comienza va a devorar el futuro. Todos los estados y el yo están en continua transformación, cada uno da su matiz, cada uno contribuye —y no se sabe dónde comienza uno ni cuándo acaba otro—, y así se va produciendo una *maduración* que culmina en un fruto: el acto libre.

Todas estas metáforas son del mismo tipo: todas dan un sentido comprensivo, todas nos insinúan una realidad llena, móvil, viva; es verdad que cada una tiene sus deficiencias, pues tratan de explicarnos una realidad que es de orden psicológico, de orden espiritual, pero unas con otras, como en equipo, van supliendo sus propias deficiencias. Aquí no hay sitio para la nada-vacío, para la nada ausencia-pura-y-absoluta, para esa nada traviesa que en la filosofía griega fue a perturbar el Olimpo de las Ideas: todos los espacios están colmados, todos los tiempos se viven. Pero sí hay lugar para la finitud, para lo que otras filosofías llaman privación, y nada parcial y ser limitado. Porque nuestra duración interior no es infinita, sino que tiene un cierto grado de tensión, al modo que un color corresponde a un cierto número de vibraciones por unidad de tiempo; y aunque no sabemos dónde acaba un estado

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

ni dónde comienza otro, acaban y comienzan; la bola de nieve crece al avanzar y recoge la nieve que encuentra en su camino, pero no recoge *toda* la nieve; el movimiento es simple, pero tiene también un término: Aquiles alcanzará a la tortuga con pasos sucesivos, cada paso será indivisible, pero hay *varios* pasos y eso quiere decir que cada paso —que cada movimiento— es finito.

También *hay* ausencias; pero no ausencias–vacío, sino ausencias sustitución. El bergsonismo no exige pasaporte a las presencias, se lo pide a las ausencias: el recuerdo tiene consistencia propia, lo que hay que explicar es el olvido. Hay comas en la *frase ininterrumpida* que es nuestra vida, pero no hay puntos; hay vaivenes y ritmos, pero no inmovilidad absoluta, ni ausencia absoluta de movimientos. Esto no quiere decir que el movimiento se baste a sí mismo, como si fuera un ser absolutamente necesario, simplemente quiere decir que el movimiento en cuanto tal es indivisible, que se vive un tiempo psicológico, no un cero matemático, no un instante que fuera una nada de tiempo. Hay golpes estridentes del tímalo, pero en el *fondo continuo de la sinfonía*. Los momentos importantes no producen un vacío en torno, pero sí suponen movimientos menos importantes. Hay finitud por todos lados, pero no hay ninguna nada.

Bergson no revive a Heráclito.² Afirma que la realidad es un *flujo*, pero todo el pasado se conserva en el flujo: *el cambio es sustancial*. Así se disuelve una antinomia que se creía insoluble en el bergsonismo. De una parte, el movimiento no necesita ningún móvil, y no hay cosas, sino acciones; así parecía desvanecerse todo. De otra parte, sin embargo, todo se conserva. El sentido comprensivo de Bergson tomará la realidad por el asa (movimiento), pero se lleva consigo todo el jarro (sustancia y su operación). Todo sustrato inerte, todo hilo que artificialmente une las perlas para formar el collar, todo receptáculo inmóvil

2. Henri Bergson, "Introduction à la Métaphysique" en Henri Bergson, *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, p. 1420, nota I. En adelante, esta obra se cita como OC.

en que se acomoden los actos para “triunfar” de la nada no tiene aquí ningún sitio. La sustancia, purificada así del polvo de los siglos, aparece en su inquieta juventud como un devenir sustancial, expresión muy próxima a la del antiguo efato *omnis substantia propter operationem*;³ sólo que ésta cargará el acento en el acto primo, mientras que aquélla acentúa el acto segundo.

El movimiento, la actividad, la vida, avanzan hacia el futuro; el germen, la esperanza, darán su fruto; un día despertará la crisálida;⁴ un día el árbol viejo hará saltar la vieja corteza al ímpetu de la savianueva⁵ y lo hará en forma sorprendente, imprevisible: con el *acto libre* hay aparición de novedad, hay creación. La verdadera duración es plenitud, libertad, creación. La *creación* se concibe como novedad, crecimiento, poder espiritual, ascensión. El sentido comprensivo bergsoniano considera la *emoción* en toda la riqueza imaginaria: está grávida de idea y de impulso, engendrará ideas, provocará movimientos, nos incitará a la creación y culminará —si hay éxito— en el gozo.

Los procesos de creación literaria y el de maduración ilustran la idea bergsoniana de creación. Lo que se descubre ahí ante todo es la relación viva entre los diversos elementos, su compenetración mutua, la simplicidad de su movimiento. El acto libre, que es creador, no nace de un cero, no viene *ex nihilo*: en la creación literaria hay un fuego anterior que impulsa; en la maduración hay toda una historia anterior de preparación. No hay cortes arbitrarios entre un estado y otro, ni vacíos ni ausencias de realidad, sino flujo continuo. La emoción se continúa en creación; la vida interior, en acto libre; en acto libre porque no hay que caer en la ingenuidad de transponer al orden psicológico la necesidad que pudiera haber en una metáfora en que intervienen las

3. Toda sustancia está causada por operación.

4. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en *OC*, p. 648. Henri Bergson, “Matière et mémoire” en *OC*, p. 339. Henri Bergson, “Introductions à la pensée et le mouvant” en *OC*, p. 1259.

5. Henri Bergson, “Les deux sources de la morale et de la religion” en *OC*, pp. 1200–1201.

fuerzas físico-químicas, como es el caso de la maduración. Y el mismo Bergson corregía sus metáforas. De modo que estas imágenes de la creación también son de tipo lleno, continuo, móvil, correspondientes a su modo de ver la realidad; no hay sitio para la nada, pero hay sitio para el ser limitado porque nuestras creaciones, nuestros actos libres, son contingentes y porque a lo más seremos creadores de forma, pero no de todo el ser.

Necesidades vitales, inteligencia e intuición

Después del *Essai* y antes de *Matière et mémoire* se creyó que la *filosofía nueva* estaba condenada al solipsismo. Bergson aclararía que este mal pensamiento tenía su origen en que no se había comprendido la dinámica de la duración. Es verdad, pero me tomo la licencia de señalar otro origen: no se había comprendido la primera mirada bergsoniana. Porque se vio en el tema del *Essai* una cristalización del pensamiento de Bergson, pero no se atendió al impulso de donde venía, ni tampoco se vio el porqué de tal impulso. La mirada bergsoniana no se detendrá a contemplar la continuidad y complejidad de la duración interior en su multiplicidad cualitativa, indistinta; es mucho más vasta y verá también así el conjunto del yo y del universo: yo soy solidario del universo. Y hasta cierto punto yo y *universo* no serán sino aspectos o vistas parciales de la inteligencia. Supongamos que no tenemos sensaciones táctiles, que somos inmóviles, pero que tenemos todavía las sensaciones visuales, entonces un objeto lejano me parecerá formar parte de mí mismo, yo mismo pareceré ser una parte simplemente del universo. Pero el tacto —que obedece a una necesidad vital— me da conciencia de la distinción. Parece, sin embargo, que percibimos mucho más de lo que percibimos conscientemente; quizá percibimos, de derecho, cuanto acontece en el universo, al menos de alguna manera.

Esto es, la percepción consciente es una selección. Los recuerdos actuales son, también, otra selección de la inmensidad de recuerdos,

de todo mi pasado y, así, el olvido se explica no por una ausencia de recuerdos, sino por una presencia: por la presencia del recuerdo útil. Y aparecen así las necesidades vitales, que se comparan a unos haces luminosos que se concentran sobre la continuidad de las cualidades sensibles y dibujan en ella cuerpos distintos; o que se concentran sobre la viva complejidad de nuestro pasado e iluminan recuerdos precisos. Las necesidades vitales son selectoras: nos harán ver distinción, nos harán recortar y solidificar, nos harán fabricar discontinuidades. No sólo la *percepción* y la *memoria* son selectoras, también lo es la *inteligencia*, ordenada a la práctica de la vida, atenta a lo discontinuo, a lo distinto, a lo sólido, a la materia. La inteligencia es la mirada del espíritu sobre una materia que quiere dominar. Pero entonces la inteligencia es algo del espíritu. Y el espíritu desborda la inteligencia.

Se ha pensado que Bergson es un anti-intelectualista y probablemente así quedará para siempre en la historia de la filosofía. Sólo que este término es muy impreciso (un término standard, no hecho “a la medida” de Bergson), y algunos aceptan sin más esa imprecisión y dicen que Bergson es enemigo de la inteligencia y del espíritu. Quieren que la inteligencia le diga a Bergson: quien no recoge conmigo, desparrama. Pero si la inteligencia hablara, diría que Bergson no quiso sino su bien. La paradoja es aparente. Todo queda diáfano si se ven las cosas en la mirada bergsoniana, que es mirada de plenitud; entonces se comprenderá por qué en el bergsonismo el espíritu desborda la inteligencia; se comprenderá que la oposición entre inteligencia e intuición es una oposición entre las facultades de una sola y misma realidad que es el espíritu y que bajo el espíritu quedan comprendidas todas las cualidades y aptitudes del pensamiento. No se desprecian los conceptos (ni los racionios), ni siquiera los conceptos meramente útiles, tampoco se les diviniza; simplemente se les da el papel que les corresponde en el terreno de las necesidades vitales. Se condena el abuso de los conceptos meramente útiles, ante todo el querer dejarles la exclusiva de la especulación, cuando están ordenados originariamente a la práctica.

Su trabajo de distinción, de solidificación, de estabilización es muy útil no sólo para la vida sino también para la educación y para que el misticismo se pueda comunicar en forma de doctrina. Pero habrá que esforzarse por llegar a conceptos fluidos, vivientes, sobre medida, que provengan fielmente de la experiencia, no que se le impongan a ella brutalmente. Por eso el *método* de Bergson será *empírico*, rigurosamente empírico. El empirismo de Bergson es consecuente con su mirada comprensiva; no se contentará con una reducción, o simplificación, o vuelo de conjunto, o punto de vista exterior, sino que quiere seguir las más insignificantes sinuosidades de lo real; quiere sentir y tocar la más débil palpitación de la vida. Y así, el ideal será el contacto total, posible en el caso de la duración interior, límite inalcanzable en el caso de la duración de la materia; límite presentido —y en cierto modo vivido por los místicos— en el caso de Dios.

La *intuición* se caracterizará por el desinterés, el desprendimiento, la imparcialidad y el esfuerzo como actitud del filósofo; por el empirismo y la interioridad, en cuanto método; por llegar a una precisión muy alta y por tocar un absoluto, como resultado, y por contacto, coincidencia, conciencia, simpatía e impulso, en cuanto a su realidad misma. Estos últimos términos parecen disparados, en concreto contacto e impulso, pero no lo son, pues en el bergsonismo todo está comunicado, todo se ve en su interrelación; los elementos no se desgajan unos de otros, ni se abre un abismo infranqueable o un abismo de nada entre ellos. Por eso la intuición será contacto y será impulso; quizá no se sepa dónde termina el contacto, ni cuándo comienza el impulso, como en el caso de la composición literaria. Será, contacto e impulso una vez que la hayamos analizado, pero en su realidad virgen es contacto e impulso y otras muchas cosas. Y no es que se acepte la oscuridad y la vaguedad, sino que hay otra clase de claridad y de precisión. La precisión de un traje sobre medida; más difícil de obtener, pero más luminosa y más exacta, pues ya en el punto de partida se toma en cuenta la complejidad y riqueza de lo real.

No hace falta hacer notar que todas las descripciones de la intuición son de tipo lleno-móvil: contacto, coincidencia, simpatía, impulso, conciencia; quizá no una por una, pero sí en conjunto; tal es el método bergsoniano de descripción, con diferentes imágenes. Ese conjunto no tolera ninguna nada-vacío, no desprecia lo más mínimo.

Así, atendiendo al sentido comprensivo de Bergson, se puede comprender la complejidad y simplicidad de la intuición y, al mismo tiempo, su relación con la inteligencia. En efecto, inteligencia e intuición no son ajenas una a la otra: originariamente estaban unidas; y aun ahora, en este momento de la evolución, no se encuentran del todo en estado puro: donde está una está la otra, al menos rudimentariamente (recuérdese el sentido fundamental de la “inteligencia”, que es una facultad selectora y fabricadora). Donde hay inteligencia, que es el caso que nos ocupa, el caso del hombre, hay una franja, una nebulosidad vaga de intuición, un farol casi extinguido, una crisálida que duerme. Estas imágenes evocan en cierto modo inacción, muerte, pasividad, pero no definitivas; todas evocan en su conjunto más bien la última, la de somnolencia o sonambulismo; por eso la inteligencia tiene que despertar a la crisálida, y ella podrá reavivar ese farol que parece apagarse y hacer que esa vaga nebulosidad descubra los secretos de la vida.

Porque la inteligencia es la mirada del espíritu hacia el exterior, pero la intuición es la interioridad de la vida. Gracias a la inteligencia la conciencia se libera; gracias a la inteligencia que busca, la intuición encuentra. Intuición e inteligencia son diversas, pero están juntas, íntimamente correlacionadas. Si alguien deja escapar este punto, si pretende distinguirlas absolutamente, y sobre todo cortarles las comunicaciones, habrá salido del bergsonismo; y no verá en la teoría bergsoniana de la inteligencia sino un antihumanismo que reniega de lo más elevado del hombre; y no verá en la intuición sino un sentimiento irracional, o una vaga adivinación, porque las estará pensando en otra acepción. Tal procedimiento de afilar conceptos para dejar entre ellos abismos

netos podrá ser útil y loable en ciertos casos, pero del todo inepto y contraproducente para comprender el bergsonismo, en el que todo se relaciona, en el que no hay espacios ni tiempos vacíos, ni abismos de “nada parcial” a modo de huecos entre la realidad o entre los conceptos, pues Bergson quiso llegar a conceptos representativos de lo real. Olvidando esto, se topará uno con “contradicciones internas” al bergsonismo; contradicciones e inconsecuencias que no le son inherentes, sino que se han introducido desde fuera en el momento en que se han inmovilizado y falsificado los fluidos elementos de “la filosofía nueva”.

No hay sitio aquí para la nada–ausencia, para la nada–vacío, para la nada–hueco, ni absoluta ni parcial, pero sí hay sitio para el ser limitado; todo es aquí limitado; todo es aquí nada parcial, pero no hay contradicción alguna, pues esta nada parcial no es aquella nada parcial que evoca una oquedad. La inteligencia busca y actúa, pero es limitada, no lo puede todo; no tiene los secretos de la vida; la intuición los tiene, pero ha de ser sacudida por la inteligencia para salir de su hipnotismo; también es limitada, fugaz, huidiza; supone un esfuerzo doloroso, y si inteligencia e intuición se separaron fue debido a su finitud: la fuerza originaria en la que estaban del todo compenetradas es finita y se agota rápidamente cuando se manifiesta.

Vida, materia y evolución

Porque “en el origen” era la *vida*, la corriente vital. Y así como el dato inmediato de la conciencia es una multiplicidad indistinta, también así, para una mirada comprensiva y de plenitud, el dato originario de la evolución es igualmente multiplicidad indistinta: inteligencia, intuición y otras muchas virtualidades estaban del todo unidas en la corriente vital; la *evolución* tuvo que realizarse en gavillas divergentes; así como nosotros analizamos, descomponemos, separamos, recortamos, distinguimos, también la naturaleza tuvo que hacerlo, y separó la intuición de la inteligencia. ¿Por qué? Fue debido a los obstáculos. Pero

hablar de obstáculos es hablar de resistencia, de movimiento inverso, es hablar de la *materia*. Y la vida se unirá a la materia para seguir buscando, y abrirá un túnel a través de ella para poder concentrarse. Sí, pero ese obstáculo es, después de todo, exterior a la vida, exterior al *élan*; ¿no hay algo en el *élan* mismo que le permitiera triunfar de golpe sobre la materia? ¿No es tan poderoso para lograr victoria fulminante? No. La vida tiene que hacer transacciones; comenzará por humillarse, por hacerse pequeñita.⁶ Y es que es una fuerza limitada.

La contingencia de lo finito es indispensable en el bergsonismo; es uno de los protagonistas en la evolución de la vida. Se tiene una intuición del ser limitado, se coincide con él; pero si hay coincidencia, se coincide con él y no con más, y se afirmará el ser limitado, pero como limitado, no como algo más; en ninguna parte otorga el bergsonismo al ser limitado los atributos de un ser trascendente. Entonces se coincide con él, y no con más, pero se coincide con todo él, y no con menos; él es continuo, lleno, móvil, complejo, y así se le afirmará; se afirma la plenitud de este todo que es el ser limitado, pero esta plenitud no es la misma plenitud divina. Los fracasos y las tentativas de la vida expresan su limitación, pero no señalan ninguna interrupción, ruptura o volatilización ontológica de lo real que fuera un cero de realidad, una nada parcial. La mente humana puede sustituir este ser limitado por otro, pero no lo puede aniquilar, y si lo intenta producirá los insolubles problemas de la filosofía.

De modo que hay continuidad no sólo en la duración interna, sino en todo el universo: todo es solidario de todo; aun la vibración más débil de una sub-partícula integra e influye en esta *solidaridad universal*; todo se compenetra, todo llena el mundo entero y, sin embargo, hay distinción e individualidad: entre dos pequeñas yerbas verdes —que

6. Henri Bergson, "L'évolution créatrice" en OC, p. 578. Henri Bergson, "La conscience et la vie" en OC, p. 824.

cualquiera diría son iguales— hay la diferencia de un Rembrandt a un Rafael.⁷

No se pierde todo en un caos mental, sino que todo se ve en su complejidad real. La misma materia se ve integrada, ya no como un cero o nada aristotélica, ni como una materia pecadora maniqueísta, ni como la materia desordenada del kantismo, sino que es simplemente otro orden que tiene también su realidad y su bondad, así se trate de movimiento inverso o de fatiga. No hay *desorden*, sino dos órdenes, y tanto el orden vital como el orden automático se deben ver en la simplicidad de su movimiento. Al tratar de explicar la evolución, Spencer se fijó únicamente en el estadio final, lo descompuso en partes, dispersó los fragmentos y luego se dedicó a encajar unas partes en otras, como un juego de rompecabezas en el que ya está dado todo. Pero olvidó el *fieri*, el movimiento, la evolución misma.⁸ Su error es paralelo al de los asociacionistas, en el caso de la duración interior. Y ya sabemos cómo se relaciona el olvido del tiempo auténtico y el movimiento con la mirada comprensiva y con la crítica de la idea de la nada. Si olvidamos el movimiento crearemos que una pintura se hizo juntando pequeños mosaicos, y si vemos las limaduras de hierro agrupadas como el molde de un brazo, crearemos que alguien las tuvo que ir acomodando una por una. Pero es más sencillo y más real ver el movimiento simple original, el movimiento creador. Esto quiere decir que no habrá que ver la vida simplemente traducida en las especies de un momento histórico, sino en el impulso mismo que la constituye, en el impulso vital.

Impulso o *élan vital* es una metáfora, pues la vida es de orden psicológico. Esta metáfora del impulso es importante, pues describe el entusiasmo y la impaciencia de la vida. Hay otras metáforas. La vida se describe igualmente como fluido bienhechor y como océano, metáforas que expresan la solidaridad universal. El fluido es bienhechor, y nos

7. Henri Bergson, "Le possible et le réel" en OC, pp. 1342-1343.

8. Henri Bergson, "L'évolution créatrice", pp. 802-803.

baña y reconforta cuando estamos fatigados por el peso del arado, la resistencia del surco y el agobiante calor; y a pesar de estos trabajos, la existencia es deseable: los vivientes beben con avidez *la copa de la vida*. El océano es también una imagen de plenitud que indica nuestra inserción en el todo, nuestro origen común, la continuidad de la vida. Y sí, hay gavillas divergentes, pero provienen de un solo y mismo *haz*. La metáfora del haz indica la compenetración mutua originaria; indica también que hay individualidades, o mejor, multiplicidad, pero dentro de una solidaridad más íntima en el origen. Todas estas metáforas son metáforas de plenitud.

A través de las aventuras, los éxitos y fracasos, el *élan* vital va realizándose, va creándose a sí mismo en cada momento, pues la creación es un crecimiento, una maduración. La vida es libre, no es un automatismo; la vida *busca... y abre un túnel, y cruza un camino...* Sólo que este camino no está trazado, predeterminado de antemano, como si no le quedara a la vida que recorrer tristemente la vía de su propia fatalidad: en el horizonte del futuro no hay *posibles* que la acechen, simplemente están abiertas las puertas del porvenir. Las especies vivientes luchan entre sí, se hacen la guerra, fracasan, desaparecen, mueren. Y la muerte parece ser querida por la vida, todo es contingente, limitado. Pero hay un optimismo que proviene de la identidad del impulso: somos solidarios y no vamos solos; la vida es una *armada impetuosa que galopa* hacia adelante, que quiere arrasar todos los obstáculos, y que aun logrará, tal vez, superar el obstáculo decisivo de la muerte. Entonces hay individualidad y solidaridad; no se trata de imponer arbitrariamente sólo uno de los términos. ¿Por qué se trata de imponer al bergsonismo un “*aut, aut*”? El bergsonismo es del tipo “*et, et*”. Hay compenetración y continuidad en la historia de la vida.

La corriente vital se lanzó sobre la materia hace muchos siglos y conserva siempre todo su pasado; vive, sin embargo, una renaciente y lozana juventud. Nada se ha perdido, nada se ha aniquilado. Las metáforas

del abrir un túnel, del seguir un camino, de la armada galopante, señalan el movimiento de la evolución, movimiento que es una búsqueda, un intento, una esperanza, una impaciencia, un entusiasmo.

Duración divina y crítica de la idea de la nada

Hay muchas preguntas: de dónde viene el *élan*, a dónde va, cómo se originó, qué busca; de dónde viene y a dónde va la vida. La filosofía tendrá que responder a estas preguntas, de lo contrario no valdría la pena, siguiendo una palabra de Pascal, dedicarle una hora de trabajo.⁹ Y Bergson meditará profundamente “una hora”; una hora que ocupó muchos años de esta nuestra duración humana. Primera meditación, la del espectro de colores. Segunda meditación, la del centro de mundos. Tercera meditación, la crítica de la idea de la nada. Meditaciones que se verían coronadas por el descubrimiento de la intuición mística.

El hombre tiene una duración de una cierta tensión, pero entonces se concibe que haya *otros* grados de tensión: mayores y menores. Hay que sentirse una conciencia a base de color para seguir las vibraciones diferentes del *espectro*. Yendo hacia abajo, la tensión es menor, la duración menos intensa y en el límite se encuentra una *duración mínima* que será, quizá, la pura repetición, en la que ya no hay cualidad; duración mínima, y *no duración nula*: es la materialidad. Yendo en el otro sentido, se presienten duraciones más y más tensas: en el límite habría una *duración máxima, infinita, no simplemente indefinidamente más grande*. Se trataría de *diversas* duraciones a tensión diferente, no de una sola duración *explayada* a diferentes tensiones. No se ha querido ver que también en el bergsonismo hay un camino del ser finito hacia el ser infinito, sólo porque es un camino diverso. ¿Por qué se presiente en el espectro la eternidad de vida? Se presiente porque se había descubierto una duración finita; se presiente a través de una duración finita, de una

9. Henri Bergson, “L'énergie spirituelle” en OC, pp. 858-859.

vida limitada. El agnosticismo queda conjurado, pues hay continuidad entre cielo y tierra. Pero esta continuidad es dada en una metáfora; y no hay que detenerse en la metáfora espectral, ella quiere sugerirnos que si en nosotros la realidad importante es la actividad y la vida, también esa es la realidad del ser “eterno” que tiene una eternidad de vida, no una eternidad de inercia.

La imagen del espectro evocaba la riqueza de los actos de conciencia en la duración interior y también la variedad de duraciones, pero hay que corregirla con otras imágenes: por una imagen que evoque el *fieri*, pues un espectro de colores está ya dado del todo, y por una imagen que indique la diferencia de naturaleza, no sólo de grado. En cuanto a lo primero, ya vimos las metáforas correspondientes al explicar la duración interior. En cuanto a lo segundo, Bergson usó la metáfora del *salto*, del *trampolín* desde el cual hay que saltar para alcanzar una meta, en este caso la diferencia de naturaleza entre animal y hombre. Pero en el punto que nos ocupa, Bergson no indicó imagen correctora; ni siquiera el salto, ni siquiera el trampolín; quizá eran todavía insuficientes para realizar la corrección, pues entre hombre y “eternidad” de vida es más crítica la diferencia de naturaleza; pero eso no quiere decir que Bergson limite esa diferencia a una diferencia gradual, puesto que esa diferencia es más profunda. Pero a falta de imagen correctora —se supone, por lo demás, “que tenemos entendimiento”— usó Bergson expresiones claras y fuertes, como vimos en su lugar. Así que hay continuidad, pero no en todos los órdenes; hay una cierta continuidad, pero no panteísmo. Hablar aquí de panteísmo es exagerar la figura del espectro, que es una imagen espacial y material. Nos movemos en el orden del espíritu.

Si el Ser trascendente “no durara”, ¿qué querría decir esto? Que el racionalismo tenía razón; que no había otro Dios sino aquel Dios frío, de esencia lógica, matemática, intemporal, a que había llegado el racionalismo; no el Dios de las religiones, no el Dios con quien el hombre quiere conversar. Había que demostrar que el Ser trascendente no es

ajeno a la duración, pero esta prueba había que hacerla en el campo del adversario, pues ahí es donde hace falta. Bergson irá a este campo y ahí hará la crítica de la idea de la nada, al arma secreta u oculto resorte del adversario y hará ver que esa idea de la nada, en la que pretendía apoyarse, era absurda y no hacía sino provocar pseudo-problemas.

L'évolution créatrice presenta a Dios creador. Dios dura, Dios vive, es vida incesante, acción, libertad. La duración verdadera es libertad. La libertad es aparición de novedad. La creación divina se ve así como un acto libre, como un acto espiritual. Bergson no hace referencia a la nada, pseudo-idea que vendría a provocar pseudo-problemas y, sin embargo, aquí aparece aquello que otras filosofías llaman “nada parcial”, y que Bergson simplemente califica de “limitado”, “finito”: los chorros de vapor *se condensan* en gotas, y encuentran *resistencia*; los cohetes se extinguen; el brazo que se levanta también *se fatiga*; y la resistencia y la extinción y la fatiga son eventos de un ser finito, de un ser creado. Pero los mundos que salen de un inmenso depósito de vida nos muestran un primer origen pleno.

Metáforas engañosas para quienes no quieren entrar al bergsonismo. En el inmenso depósito de vida se fijaron sólo en el depósito y no en la inmensidad, ni en la vida, y vieron ahí sólo un proceso material; en la imagen de los escapes de vapor se fijaron sólo en la necesidad física y en la emanación, y entendieron continuidad de naturaleza y emanación necesaria, cuando el acento principal era ahí el movimiento inverso; y en el brazo que se fatiga atendieron a la fatiga, pero confundieron la creación divina (la acción divina) con el *élan* vital, y creyeron que así se describía un Dios limitado, cuando esa imagen quiere evocar la libertad, por una parte y, por otra, el movimiento de la vida que atraviesa la resistencia de la materia. No se trataba de adivinar y de fallar siempre contra todo cálculo de probabilidades; bastaba atender a la corrección que hacía el mismo Bergson, en esos mismos pasajes, de todas estas metáforas.

Más amplias perspectivas se abren a la primera mirada bergsoniana con el testimonio místico. La primera mirada es más vasta que nunca: Dios crea por amor, Dios crea creadores. El hombre y Dios duran, son libres, crean; pero hay distinción: ni el hombre ni la evolución son Dios, el *élan* es finito. Hay, sin embargo, comunicación y participación, en la línea de creación amorosa. Todo es solidario de todo. La ambiciosa aspiración de seguir todas las sinuosidades de lo real, toda la gama de lo real, la realizan, insospechada e inmerecidamente, los místicos; cuya unión con el Principio de la vida es tan íntima que se identifican la libertad del hombre y la actividad divina. Dios comunica la *emoción creadora* para que el hombre participe en la creación de un orden más elevado y el místico participará, con la ayuda divina. Los místicos atestiguan que Dios nos creó por amor, que tiene necesidad de nosotros como nosotros de Él. Hay amenazas para la cohesión social, hay peligros para la solidaridad humana, pero el fuego del amor divino lo reintegra, lo re-instaura todo. El hombre ama con el amor de Dios.

Primera mirada, imagen mediatrix y crítica de la nada

Sostenía Bergson que a un filósofo no se le puede comprender si únicamente se consideran sus “tesis” a modo de un agregado de influencias recibidas más algún rasgo original; que más bien habría que ver esas tesis —él hablaba de Berkeley y de Spinoza en concreto— como un organismo vivo, en el que todos los elementos se influyen y colorean mutuamente; pero que aun esto no bastaba, sino que era necesario “instalarse en”, “simpatizar con” el pensamiento mismo del autor, para poder captar el movimiento que había sido su intuición propia. Y como tal empresa —la de gozar de esta misma intuición— era imposible aun quizá para el autor mismo, habría que tratar al menos de descubrir la imagen mediatrix, aquella huidiza imagen que bebiendo de la intuición venía a vivificar el pensamiento del autor.

¿Cuál es esta imagen mediatriz en Bergson? ¿Es una, muchas o ninguna? Tal era una de las preguntas de nuestro primer capítulo. Para tratar de descubrirla seguimos la indicación dada por Bergson, de “instalarmos” en el bergsonismo, de “simpatizar” con él, de ver sus diferentes “tesis” en movimiento, en su vida misma, en sus comunicaciones vitales. No abordamos todos los problemas, pero sí los problemas fundamentales; hay algunos importantes, pero que no están en la línea de problema fundamental; y hay otros que hubieran sido importantes, pero que Bergson no trató, honesta omisión del que no habla sino cuando tiene algo que decir, de quien no quiere incurrir en los pecados del *homo loquax*. Así, hubiera sido muy interesante que Bergson hubiera escrito algo sobre la presciencia divina y sobre el mal, por ejemplo; fueron problemas en los que pensó, pero que consideró no haber llegado a resolver; quizás no haber llegado a plantear, pues él consideraba que resolver un problema consistía en plantearlo bien.¹⁰ Así, reavivó el interés de diferentes problemas que se habían agitado en torno a una sola alternativa, haciendo ver que había otras posibilidades, esto es, proponiendo otro planteamiento. Él pensaba que todos los problemas en torno al mal físico y moral nacían de un planteamiento falso, pero sólo insinuó que probablemente no se resolverían sino con una mirada de simplicidad.

Pero, a lo largo de este recorrido, ¿se descubrió una imagen mediatriz? Es verdad que, en ocasiones, al presentar las diversas imágenes bergsonianas, había la tentación de querer identificar una de ellas con la imagen mediatriz; sin embargo, hemos de recordar que las metáforas que leemos en las obras de Bergson tienen otra función: exteriorizar el pensamiento; mientras que la función de la imagen mediatriz cuestiona al filósofo mismo, su mediación no va del pensamiento a la expresión, sino de la intuición original a su pensamiento.

10. Henri Bergson, “Introductions à La pensée et le mouvant” en *OC*, p. 1292.

Hay metáforas muy importantes en el bergsonismo; por ejemplo, para la duración tenemos la imagen del espectro de colores, que en ciertos momentos parecía ser la misma imagen mediatrix; no sólo ilustra la duración interior, también hace entrever la posibilidad de una duración inferior, que sería la materia y la de una duración trascendente, que sería la duración divina. Si fuera esa tendríamos un caso en que el mismo filósofo nos había expresado su propia imagen mediatrix. Pero hay otras metáforas importantes, por ejemplo, para el asunto de la creación teníamos aquel centro de mundos, a modo de un recipiente lleno de vapor a presión muy elevada, y por cuyas fisuras se escapan los chorros de vapor; tenemos también la figura de los fuegos de artificio y del brazo que se levanta; es más, ahí se ilustra no sólo la creación, sino también el movimiento inverso de la materia, representado por la resistencia de las gotas, el relajarse del brazo y los cohetes extinguidos que se precipitan; y también el movimiento mismo de la corriente vital, pues el vapor que quiere subir a través de la resistencia de las gotas representa un impulso retardado, pero no vencido; el brazo quisiera todavía levantarse venciendo su fatiga o relajación y el último cohete se eleva, gallardo, por entre los cohetes ya extinguidos que recaen.

También aparece frecuentemente la imagen de la gavilla.¹¹ Y más en concreto, la divergencia de las gavillas.¹² Se ha visto¹³ una imagen mediatrix en la poética evocación del mito de Narciso que Bergson¹⁴ lee en Plotino: un alma determinada se reconoce más en un cuerpo que en otro y queda fascinada por él, como si se mirara en un espejo; y así fascinada, se deja caer. Bergson usa este símil en diferentes ocasiones. Así, en la conferencia *Le rêve* compara los recuerdos a las almas, y las

11. Como lo hace notar Vladimir Jankelevitch, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1947, p. 38.

12. Para Madeleine Barthélemy-Maudale, la gavilla sería una imagen mediatrix. Contraponen la evolución divergente de Bergson a la evolución convergente de Teilhard. Madeleine Barthélemy-Maudale, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963, p. 193.

13. Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Presses Universitaires de France, París, 1959, pp. 6-7.

14. Henri Bergson, "L'énergie spirituelle" en *OC*, pp. 886-888.

sensaciones nocturnas a los cuerpos.¹⁵ Y el esfuerzo de la vida queda como hipnotizado delante de la forma que va a tomar, como ante un espejo.¹⁶

Esto es, no parece que pueda señalarse una metáfora privilegiada. Además, hay que tener en cuenta que Bergson no se contentaba con una sola, sino que usaba diferentes metáforas que por convergencia y corrección mutua expresaban más exactamente su pensamiento. Todo esto parece indicar, consiguientemente, que no había una sola imagen mediatrix. Los hechos que acabamos de aducir sugieren más bien que había muchas imágenes mediatrices. No sólo por la fantasía tan rica de Bergson, sino por la multiplicidad de sus metáforas y por su método de convergencia. Bergson decía que habría que “buscar” e intentar atrapar la imagen mediatrix; y supuesta su fidelidad a la intuición original es indudable que debió haber buscado mucho, y encontrado, quizá; pero nunca se contentaría sólo con una, pues él quería contacto directo, él quería coincidencia y, para ello, es probable que buscara varias imágenes que convergieran hacia la intuición de fondo.

Podríamos tener alguna idea de lo que fueron estas imágenes mediatrices si atendemos a las metáforas empleadas, pues probablemente fueron del mismo tipo. Bergson elaboró muy bien sus metáforas, y era cuidadoso en seguir todos los pormenores de lo real. Y aún puede ser que sus metáforas fueran las mismas imágenes mediatrices. Esta hipótesis parece todavía más probable si se tiene en cuenta que en este terreno Bergson, propiamente hablando, no “elaboraba”, no “fabricaba”, como si se tratara de reunir materiales dispersos, sino que más bien “captaba” el movimiento en su simplicidad: el rasgo de una pintura no se hizo agregando mosaico a mosaico, sino de una simple pincelada. Eso pudo pasar con las imágenes mediatrices, que no habrían sido

15. *Idem.*

16. Henri Bergson, “L'évolution créatrice” en OC, pp. 602-603, 631 y 656. Cfr. Henri Bergson, “Matière et mémoire” en OC, pp. 292-294.

construidas, sino captadas, vistas en su rica simplicidad. Y entonces podríamos creer que sus imágenes mediatrices fueron las mismas metáforas que empleó.¹⁷

Pero, la imagen mediatriz ¿es algo que proviene sólo de la intuición? ¿Es algo que crea el filósofo, una vez recibido el impulso de la intuición? ¿O proviene de ambos? Esta era otra pregunta que nos habíamos hecho: ¿de dónde proviene la imagen mediatriz? Más exactamente: ¿por qué viene esta imagen mediatriz concreta? Bergson parece suponer que proviene, desde luego, de la intuición.¹⁸ Pero esto querrá decir que si dos filósofos entran en contacto con el mismo punto de la realidad, ¿tendrán la misma imagen mediatriz? Si otros tuvieran la misma intuición de Berkeley, ¿verían la materia también ellos como una película tenue y transparente entre el hombre y Dios?

Si así fuera, y si así fuera siempre, parece que se impondría el acuerdo entre los filósofos; que se hubiera ya impuesto hace mucho tiempo, al menos en algunos puntos. Bergson suponía que los grandes maestros habían tenido una intuición, tanto que, si hubieran podido dialogar entre ellos, no entrarían jamás en esas discusiones inacabables entre escuelas.

Pero esa es una hipótesis; el hecho es que hay desacuerdo ambiental en la filosofía. Bergson explicaría el desacuerdo porque la intuición es fugaz y huidiza; pero, aun así, si se lograra atrapar la imagen mediatriz, ¿estamos seguros de que sería la misma para todos los filósofos? Bergson no se propuso explícitamente este problema. Y seguramente diría

17. Rose-Marie Mossé-Bastide hace un recuento de las imágenes usadas por Plotino y por Bergson (recuento no exhaustivo). En Plotino encuentra 52 imágenes que representan acciones humanas y 92 imágenes de tipo contemplativo. En Bergson, 216 y 191, respectivamente, lo que indicaría una actitud más contemplativa en Plotino y más activa en Bergson; bien que en Bergson acción y contemplación quedarían equilibradas. Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, pp. 133-134.

18. Y en efecto, Bergson decía que el filósofo no escoge la imagen mediatriz, sino que ésta se le impone. Cfr. "Carta a Ploris Delattre" en Henri Bergson *Ecrits et paroles III*, Presses Universitaires de France, París, 1959, p. 603.

que no, si se trata de intuiciones diferentes, esto es, de contactos con diferentes puntos; y esto se comprende, pero ¿si se llegase al mismo punto? En el caso de una respuesta afirmativa se podría pensar que “hay” una imagen mediatrix para cada problema. Pero lo más probable es que no, que no hay una determinada imagen mediatrix para cada problema, porque Bergson supone la posibilidad de que se den muchas, o ninguna. Y si hay muchas, y hay que buscarlas, parece que un filósofo encontrará alguna, o algunas y otro, otras. ¿Cuáles encontrará un filósofo determinado?

Respondíamos a esta pregunta con nuestra hipótesis de la “primera mirada”, o “contacto originario”, y decíamos que vendrán al filósofo aquellas imágenes que de alguna manera haya visto o tocado; que se formarán imágenes según la manera en la que se haya visto o tocado la realidad. Nos referíamos a una mirada original, previa a las reflexiones filosóficas sin prejuicios todavía, natural, espontánea; mirada, eso sí, adulta, con toda una vida y un pasado y una serie de vivencias; mirada que hará siempre original toda filosofía, como original es todo hombre, como original es un Rembrandt o un Rafael o una yerba verde. Y poníamos ilustraciones triviales del orden sensible: dos hombres que tocan la misma roca o ven el mismo crepúsculo o que atraviesan las mismas calles y pisan la misma nieve: roca, crepúsculo y nieve comunicarán algo de sí, pero muy distinto cada vez porque ninguno de los hombres había tocado, ni visto de la misma manera y, sin embargo, los dos tocarían roca, verían crepúsculo y sentirían levantarse un torbellino interior al contacto silencioso e insinuante de la nieve.

Decíamos que esta mirada primera, natural, espontánea, era en Bergson de tipo comprensivo; y que ella era la clave de su filosofía. Con ella podríamos explicarnos sus doctrinas, una a una y en su relación mutua; explicarnos también las metáforas que usa, e incluso las imágenes mediatrices en el caso de haberlas descubierto. Es más, había una probabilidad, aunque menor, de que en realidad no hubiera ninguna imagen

mediatriz, sino que el filósofo hubiera ido a beber directamente de su intuición. Aun en esta hipótesis todo quedaba también explicado, pues la mirada de que hablamos es realmente primera, esto es, anterior a la formación de imágenes mediatrices, anterior a la intuición misma, pues se trata de la mirada con que alguien se acerca a filosofar.

Notemos que con esta mirada comprensiva se disipa una sospecha en torno a la imagen mediatriz. El conocimiento a través de los conceptos es muy parcial, pues el concepto, en la perspectiva bergsoniana, es sólo un aspecto de lo real. ¿No pasaría algo semejante en la intuición, es decir, que también la imagen mediatriz verificara una abstracción *sui generis*? La respuesta parece que tendría que ser afirmativa. Digamos, de paso, que ésta es una de las razones que nos inclinan a creer que Bergson debió haber buscado muchas imágenes mediatrices, para suplir con su interpenetración las deficiencias de una sola, pero lo que aquí es importante es que la mirada originaria de Bergson tiene la incomparable ventaja de ser totalizante, plena, vastamente comprensiva, y así pretenderá superar la enorme deficiencia del concepto; porque la deficiencia del concepto no radica tanto en que provenga de una abstracción, sino en que provenga de una abstracción anulante del tiempo, inmovilizante, de una abstracción que ante todo hace evaporarse al devenir. Entonces, la imagen mediatriz en el bergsonismo podrá ser parcial; podrá ser también parcial la intuición, como parcial es un paso de Aquiles en comparación de toda su carrera; pero siendo parciales, serán plenas y serán móviles, fluidas y no desatienden la intercomunicación de sus cualidades múltiples.

Así describíamos la primera mirada de Bergson, de tipo comprensivo; compenetrado, lleno, sin fisuras, al natural; todo se ve en la simplicidad de su movimiento, todo se intercomunica; todos los elementos se influyen, como si fueran seres vivientes. Si esta mirada es de tipo comprensivo se explican muy bien las metáforas y las imágenes utilizadas: todas expresan la plenitud y el movimiento; y no sólo las metáforas,

sino ante todo las teorías mismas, porque se explican y las dificultades desaparecen. Entonces las imágenes mediatrices serán también seguramente de este tipo; quizá sean las mismas metáforas que leemos en las obras de Bergson y si no son tal cual esas metáforas, quizás sean esas metáforas, “en otro idioma”, pero son también de tipo comprensivo; expresan, igualmente, lo lleno y lo móvil, lo continuo y lo vivo. Ni en la mirada, ni en la imagen mediatrix, ni en el pensamiento interior, ni en las metáforas, ni en la doctrina se pueden señalar rupturas, ni solución de continuidad, ni huecos de nada, ni una “nada–ausencia”.

En este sentido la crítica de la idea de la nada es un testimonio de lealtad a la primera mirada: el pensamiento interior se fragua en abrazo totalizante, como totalizante fue la mirada. Y la doctrina expresada será, consecuentemente, también de tipo comprensivo.

Y se delata una ilusión: es ilusión querer explicar el *fieri* a base de inmovilidades, lo lleno a partir de lo vacío, el ser a partir de la nada. ¿Hasta dónde nos empujaba esa ilusión? Nos empujaba a señalar “estados” bien distintos unos de otros; y en la naturaleza, “cosas” bien distintas unas de otras; estados y cosas “separados” pues no se atiende más al devenir; esto es, que se rompe, se agujera la realidad con huecos de nada. Y en el bergsonismo no hay esos agujeros o huecos, o ausencias de realidad; la nada parcial así entendida no juega aquí ningún papel, ni mucho menos la nada absoluta. La mirada comprensiva siempre tiene que ver algo.

Esta mirada primera llena los abismos de nada que otros habían abierto entre diferentes alternativas; restablece las comunicaciones suspendidas entre diversas realidades, que un racionalismo sumamente previsivo había interrumpido, “redescubre” el tiempo auténtico; devuelve el movimiento interior a un “yo” que otros habían inmovilizado. Ésta es una manera de hablar; en realidad esa mirada no realiza esas operaciones de devolver y restablecer, sino que simplemente ve la reali-

dad y nos convida a verla así, en su naturalidad. Bachelard afirmaba que creer en la continuidad de las cosas equivale a abrir siempre los ojos en la misma fase de su ritmo;¹⁹ ¿no sería más bien que equivale a tenerlos siempre abiertos? ¿O a no creer que por cerrarlos ya no hay nada? Fuimos notando en su lugar, en cada capítulo, cómo las diversas concepciones bergsonianas correspondían a su mirada original, y no dejaban lugar alguno para la nada parcial, así descrita como nada-ausencia, como nada-vacío. Corroboramos que la crítica de la idea de la nada descansaba, fundamentalmente, en una mirada de plenitud.

Pero sí hay una “nada parcial” importante y esencial en el bergsonismo, sólo que Bergson no la llamó con el engañoso nombre de “la nada”, y es el ser limitado y finito. Tan importante, que no pocos críticos creyeron que el bergsonismo era una filosofía sólo del ser finito. Pero no hay ninguna contradicción entre esta nada parcial tan importante y aquella nada parcial que se considera absurda. En el bergsonismo hay seres finitos, lo que se niega es que los podamos aniquilar mentalmente si no los sustituimos.

La crítica de la idea de la nada tiene su máximo alcance en el caso de la duración divina. Se trata de una especie de argumento *ad hominem*: yo no uso esta idea de la nada, tú sí, y la consideras como primordial en filosofía, un considerar quizá no consciente, pero en todo caso la idea de la nada es el secreto resorte de tu pensamiento. ¿Por qué la usas? Porque crees que te hace falta para llegar al Ser. Lo crees debido a una ilusión: que tienes que ir de lo vacío a lo lleno; que el movimiento es una debilidad, una degradación de lo Inmóvil. No te das cuenta de que por este camino llegarías sólo a un Dios inmóvil, a un Dios que no hace nada, a un Dios inerte, pues le habrías negado el movimiento (la actividad). Pero tranquilízate. Dios vive. Dios dura. La duración

19. Cfr. Jorge Manzano “Capítulo décimo segundo: objeciones a la crítica de la idea de la nada” en *Xipe totek*, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO, Tlaquepaque, Jal., No. 107, julio-septiembre, 2018, pp. 276-283. Ver especialmente el apartado “Objeciones de Gaston Bachelard”.

divina, que es vida incesante, acción, libertad, se basta a sí misma; es un movimiento sustancial. Y para que te convenzas de que no necesitamos la idea de la nada, pasarás por un rito de purificación en el que verás claramente que la idea de la nada no sólo es inútil, sino también absurda, tan absurda como un círculo cuadrado.

En este sentido de iniciación o purificación, la crítica de la idea de la nada es la “clave” del bergsonismo, por su orientación hacia la duración finita y hacia la duración trascendente. Pero recordemos que toda negación no es sino la mitad de un acto intelectual. El “no” dicho a la idea de la nada suponía un “sí”, muchos otros “sí”; por eso era menester no sólo hablar de la crítica de la idea de la nada, sino ante todo de su contraparte positiva, que es el contacto o la mirada originarios, de tipo comprensivo. Fue lo que hicimos al estudiar los temas fundamentales del bergsonismo en su compenetración mutua, dentro de su presentación a base de metáforas e imágenes, en concreto las relativas a la duración y a los orígenes. De paso vimos disiparse algunos malentendidos, todavía no desarraigados del todo; así, hubo que precisar con cierto detalle la función de la inteligencia y de la intuición; el sentido del movimiento sustancial, etc., pero ante todo hubo que precisar el significado concreto de la crítica de la idea de la nada, y hacer ver que no se trataba de hacer necesario al contingente, ni de negar la creación, ni de negar a Dios.

La crítica de la idea de la nada, tal como la propuso Bergson, no ha sido aún refutada. Hay una serie de objeciones que, desde fuera, juzgan que tal crítica es falsa. En concreto: hay contingentes; la crítica bergsoniana da la necesidad a los contingentes, por lo tanto, viene a decir que no hay contingentes. O bien: hay creación y la crítica bergsoniana hace imposible y absurda la creación. En nuestro capítulo once dijimos un “sea” a todas esas premisas mayores, pero hicimos ver que las premisas menores eran falsas. Tales dificultades fueron propuestas por filósofos de valer, pero que no entraron al bergsonismo ni captaron el problema

de fondo que se agitaba. Con la crítica de la idea de la nada pretendía Bergson hacer una reflexión sobre la duración divina y quería concluir, como concluyó, que esa duración se basta a sí misma, que no necesita de un triunfo sobre la nada. Y llega así el bergsonismo a un Dios que dura, esto es, a un Dios vivo.

Hay otro tipo de objeciones, las verdaderas objeciones y no simples malentendidos, que critican de algún modo o de otro los argumentos de Bergson, pero hay un momento decisivo en el que pierden pie, como tuvimos ocasión de ver. No pretendo haber propuesto todas las objeciones que se han presentado, pero sí las más representativas.

El intento y las conclusiones de este trabajo son modestos. No se pretendía dar razón al bergsonismo contra otras posiciones, ni al revés; pero sí se pretende haber contribuido a una mejor inteligencia del bergsonismo. Las conclusiones se han expuesto ya a lo largo de este capítulo, pero a modo de gran resumen podríamos decir:

1. Entre las metáforas usadas por Bergson no aparece ninguna absolutamente privilegiada que nos permita señalarla como imagen mediatriz. Probablemente hay muchas imágenes mediatrices, innumerables, por las razones que dijimos. Tampoco queda excluido el caso, poco probable, de que no hubiera ninguna.
2. En cualquier hipótesis, la filosofía bergsoniana se comprende, positivamente, con la primera mirada o contacto de tipo comprensivo y, negativamente, con la crítica de la idea de la nada, siendo aquélla la contraparte positiva de ésta.
3. La crítica de la idea de la nada tal como la propuso Bergson no ha sido aún refutada. No afirmo por ello que sea en sí misma refutable, ni irrefutable. ✕

Bibliografía

- Barthélemy-Maudale, Madeleine, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, París, 1963.
- Bergson, Henri, *Ecrits et paroles III*, Presses Universitaires de France, París, 1959.
- ____ *Oeuvres complètes*, Presses Universitaires de France, París, 1963, 2a. edición. En esta colección se encuentran los siguientes escritos:
- ____ “Introduction à la Métaphysique”, pp. 1392-1432
- ____ “Introductions à La pensée et le mouvant”, pp. 1249-1482.
- ____ “L'évolution créatrice”, pp. 487-809.
- ____ “Matière et mémoire”, pp. 160-379.
- ____ “L'énergie spirituelle”, pp. 811-977.
- ____ “Le possible et le réel”, pp. 1331-1345.
- ____ “Les deux sources de la morale et de la religion”, pp. 979-1247.
- Jankelevitch, Vladimir, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, París, 1947.
- Manzano, Jorge, “Capítulo décimo segundo: objeciones a la crítica de la idea de la nada” en *Xipe totек, Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades*, ITESO, Tlaquepaque, Jal., No. 107, julio-septiembre, 2018, pp. 271-311.
- Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, Presses Universitaires de France, París, 1959.

Sintomatología de la angustia (Hegel, Kierkegaard, Heidegger)

Irving Josaphat Montes Espinoza*



Recepción: 24 de febrero de 2018
Aprobación: 2 de abril de 2018

Abstract. Montes Espinoza, Irving Josaphat. *Symptomology of Anxiety (Hegel, Kierkegaard, Heidegger)*. If the term “nihilism” appeals to a kind of intellectual shipwreck where Western man suddenly finds himself, the term “anxiety” evokes the existential facet of that shipwreck. Whatever the word “anxiety” meant before the Romantic period makes little difference now. What is being examined here is a particular way of living and thinking anxiety, an approach that gives the concept a new meaning and role as a concept that intervenes—it might be more precise to say that it barges right in—to the practice of philosophical thinking.

Key words: anxiety, Hegel, Kierkegaard, Heidegger.

Resumen. Montes Espinoza, Irving Josaphat. *Sintomatología de la angustia (Hegel, Kierkegaard, Heidegger)*. Si decir “nihilismo” es apelar a una especie de naufragio intelectual en el que de repente el hombre occidental se descubre, decir “angustia” es apelar a esa faceta existencial del naufragio. Sea lo que sea que haya significado la palabra “angustia” antes del periodo romántico, es algo que aquí poco importa. Lo que aquí está puesto en cuestión tiene que ver con una manera específica de vivir la angustia y de pensarla, una manera en donde este concepto se resignifica y es tratado como un concepto que interviene —o quizá irrumpe de manera violenta— en el proceder del pensamiento filosófico.

Palabras clave: angustia, Hegel, Kierkegaard, Heidegger.

* Estudiante de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, ITESO. irvingjosaphat13@gmail.com

*Como el que intenta desandar la vida
y llega al callejón ciego
que lo obliga a aceptar lo presente.*

HUGO GUTIÉRREZ VEGA¹

*El señor se dio por satisfecho, se despidió con un paternal Hasta
luego, y se fue a su vida. Entonces, por primera vez Adán le dijo a
Eva, Vámonos a la cama.*

JOSÉ SARAMAGO²

El pensamiento parte de la angustia y retorna a ella. Es el hombre angustiado, ávido de sentido, aquel que se pregunta, aquel que emprende el andar urgente en espera de un encuentro nunca prometido. Para Hegel, la angustia se hace presente a manera de desesperación; para Kierkegaard, ésta llega al hombre junto con la conciencia de su condición humana; en cambio, para Heidegger la angustia se da en el caer en cuenta del sentir no-estar-en-casa. En todos ellos el sentimiento de angustia representa el preludio de una libertad por asumir, de una apropiación de la existencia.

En Hegel el sentimiento de la angustia se anticipa al escepticismo. Sólo quien pretende el saber real y lo piensa como necesario está condenado a ser defraudado. La conciencia natural defiende la certeza de su saber; lo que no es todavía capaz de prever es que el camino hacia el saber absoluto será un camino negativo, un camino de continuas pérdidas, de encuentros y desencuentros. Apenas se aferra a un saber, éste se ha ido; todo saber está sentenciado al fracaso, toda determinación, tarde que temprano, encontrará su propia negación. La conciencia natural, ante el continuo arrebato de cada saber logrado, de cada hallazgo realizado, comienza a sospechar; la sospecha ya

1. Hugo Gutiérrez Vega, "Poemas para el perro de la carnicería" en *Peregrinaciones. Poesía 1965-2001*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 220.
2. José Saramago, *Caín*, Punto de Lectura, Madrid, 2013, p. 12.

pronostica la pérdida de lo recién adquirido. Y es en esta sospecha donde comienza a brotar la desesperación; las pérdidas anteriores profetizan la inevitabilidad de la pérdida siguiente. La conciencia natural desespera ante un saber que, aun teniéndolo, se ve perdido, como todos los demás. En el cumplimiento de la profecía la duda toma fuerza, toma un carácter escéptico, se puede estar casi seguro de que la contingencia subyace a toda determinación, se puede apostar a que todo haber que comparece en el mundo es un auténtico condenado a muerte. Para Hegel, es aquí donde la conciencia natural reconoce la nada que tiene frente a sí, pero no una nada en tanto que nada, sino una nada de eso que se niega y que es la condición de aquello que está por realizarse; se trata de una nada determinada. He ahí el fondo del mundo: un ineludible transitar de cosas que devienen en nada, la nada que funciona como mediación entre lo que acaba y lo que comienza, entre lo realizado y lo que está por realizarse. El hombre desesperado es aquel que, a través de la experiencia y la inferencia, anticipa no sólo el fin de cada cosa, sino, también, su propio fin, su inevitable acabamiento. Es el hombre escéptico que reniega de su propio escepticismo y al que le embarga la angustia como ese sentimiento que se da cuando se asiste al fin del mundo y se pretende retornar a su principio, como ese empeñado aferrarse a una determinada forma de estar a sabiendas de su inminente destino. La angustia asalta al hombre de manera violenta, un constante y agresivo arrebató que lo posee. En tal estado, la conciencia natural se siente amenazada, la realidad se le termina imponiendo a manera de despojo. Sin embargo, permanecer en la angustia no es más que permanecer en el miedo a la verdad; quien posee el sentimiento de la angustia ha reconocido ya la verdad pero le cuesta asumirla. La verdad consiste, precisamente, en ese devenir; una vez que se ha hecho abstracción de la negatividad, sólo queda el reconocimiento de la nada que determina al haber, al haber de mundo. La angustia de la conciencia natural es el paso previo a la quietud de la conciencia filosófica, aquella que ha asumido el devenir dialéctico, el acontecer absoluto.

Esta metamorfosis de la conciencia natural en conciencia filosófica corresponde, en Kierkegaard, al acto de asumir la propia condición humana. Para Kierkegaard, el principio de la angustia es también el principio de la historia. La angustia inaugura la especie humana, Adán es el padre, nosotros sus hijos. El pecado original de Adán es, en el fondo, eso: origen; origen que origina la humanidad. Pero la culpa del pecado que Adán comete no sucede al acto de pecar, lo antecede. Adán se sabe primero culpable porque la culpabilidad no es consecuencia de ningún acto, lo que Kierkegaard pretende es mostrar que el pecado tiene que ver más con un proceso de la conciencia que con un mero acto espontáneo. La culpabilidad que Adán siente nada tiene que ver con un sentimiento lascivo, de desbordamiento sexual, antes bien, al sentimiento de culpabilidad subyace un conocimiento o, mejor dicho, un *re-conocimiento* de una distancia insalvable entre padre e hijo, entre creador y creatura. Lo que Adán reconoce ante la prohibición de Dios de no comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal es la prohibición misma; Adán se ha dado cuenta de que lo que demanda la prohibición es un deber y que lo que constituye a un deber es su posibilidad de desobedecerlo. Es aquí, en la posibilidad, donde a Adán le invade la angustia; de repente se ha concebido como hombre libre, es decir, como *hombre*, así, a secas. La propia desnudez en la que Adán repara es el descubrimiento del yo, en tanto que yo volitivo. La separación creador-creatura ahora tiene completo sentido, porque el creador ya no es idéntico a su creación, su creación ha tomado vida propia, es decir existencia, en el momento en que se ha asumido como un ser independiente. El saber que angustia a Adán no es el saber del bien y del mal, sino el *saber-se* libre, el ser testigo de aquella fractura padre-hijo que ha tenido lugar en el Edén.

Ahora bien, al igual que en Hegel, la libertad sólo se puede dar teniendo como condición la nada. A la contemplación de la libertad absoluta le es inherente la contemplación de la nada absoluta. Sólo puede haber una total libertad ahí donde hay un total sinsentido. Lo

que angustia propiamente a Adán es, claro está, que sabe de su pérdida de la inocencia, que se ha roto el vínculo con su creador, que en el descubrimiento de la culpa está simultáneamente el descubrimiento de la libertad, pero también que se piensa obligado a actuar ahora que es él quien tiene que hacerse cargo de su propia existencia. Aquí se da la caída, es el comienzo de la historia de la humanidad porque Adán se ha hecho humano. Es la expulsión, el obligado exilio, lo que le exige a Adán elegir, es decir, existir: asumirse en una u otra posibilidad sin conocer bien la posibilidad en la que ha decidido asumirse. Así, la existencia humana se inaugura como una existencia torpe, a tientas, en persistente ensayo y en persistente error. Lo que sigue es inevitable: sólo reconociendo la propia desnudez es posible atenuar la angustia; sólo emprendiendo el éxodo es posible llegar a alguna parte.

En la filosofía de Heidegger se da también una caída, es la caída del *Dasein* en el Uno. La manera en la que el *Dasein* está en el mundo es en su condición de eyecto, de arrojado. Pero estar arrojado al mundo implica estar arrojado también a una estructura de significado que amortigua el arrojado. El *Dasein* está en el Uno, lo que quiere decir que está envuelto en un mundo ya construido, ya edificado, ya dado por el vulgo, por la masa, por lo que Nietzsche llamó, previamente, *el último hombre*. En este abrigo en el que el Uno envuelve al *Dasein*, no puede decirse que éste es dueño de sí, al contrario, el Uno le ha despojado de su existencia, el *Dasein* no se pertenece a sí mismo. Sin embargo, esto no quita que el *Dasein* siga estando en posesión de su disposición afectiva. Si existe una manera en la que el *Dasein* pueda llegar a conocerse e ir tras la existencia que le pertenece, ésta se ha de dar en la apertura, se ha de dar transgrediendo el mundo que el Uno le ofrece en la inmediatez.

Así como Adán se angustia en el reconocimiento de la prohibición, así también se puede decir que algo ha angustiado al *Dasein* cuando éste reconoce su mundo como un mundo que, de repente, se le presenta

distante y distinto. Y es por esta disposición afectiva que le es constitutiva por lo que el *Dasein* ha previsto algo que le es angustiante. Pero esta formulación es, de entrada, equívoca; para Heidegger la angustia no se puede dar ante una determinación, ante un mero algo intramundano, *la angustia ante la que el hombre se angustia* tiene que ver con aquello que rebasa a cualquier ente. Si lo que experimenta el *Dasein* fuera temor, se diría entonces que, efectivamente, hay algo que atemoriza al *Dasein*, pero el sentimiento del *Dasein*, en este caso, no es de temor, es de angustia; lo que el *Dasein*, de repente, ha divisado no es algo temible, sino un no-algo angustiante. Ante tal visión el *Dasein* emprende la estampida, la huida hacia el Uno, ahí donde se siente seguro, cómodo, como-en-casa.

Eso ante lo que el *Dasein* ha huido no puede ser, pues, algo porque es, precisamente, la nada misma. “El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal”,³ es decir, saberse en el mundo, pero no en el mundo del Uno, ahí donde todo, o casi todo, tiene sentido; el mundo ante el cual el *Dasein* se angustia es el *mundo en cuanto tal*, el mundo en tanto desprovisto de toda significatividad. Es ese mundo en el que la conciencia natural de Hegel desespera, ese mundo en el que Adán tiene que emprender el éxodo, ese mundo donde el *Dasein* se vuelve a sí mismo y se descubre en la misma desnudez que el primer hombre, es decir, se descubre como pura posibilidad.

A partir de aquí la consecuencia es anunciada: si el mundo como tal carece de todo significado que pretenda determinarlo, la angustia no es sólo *angustia ante*, es también *angustia por*; angustia por sí mismo puesto que ha comprendido que si el mundo no significa nada, entonces su sí-mismo no podrá ser comprendido a partir del mundo. El *Dasein*, en tanto que estar-en-el-mundo, está, en el fondo, suspendido en la nada: en esto consiste su libertad.

3. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2014, p. 204.

Cualquier gesto del *Dasein* ante la libertad puede entenderse como una reacción ante el sentimiento de la angustia. El *Dasein* que ha asumido la libertad condicionada por la nada se ha apropiado de su existencia, de la misma forma en que la conciencia natural de Hegel deviene conciencia filosófica o la manera en que Adán se hace hombre. En todos los casos, la libertad como posibilidad es consecuencia de una nada que se deja entrever como resultado de esa duda que va hacia el saber y, en lugar de éste, se encuentra de nuevo consigo misma. Pero la libertad, que es necesaria para la apropiación de la existencia, no se da así sin más, sin ninguna exaltación; a la libertad antecede siempre un sentimiento ineludible de orfandad, de una soledad apenas soportable: para la conciencia natural, este sentimiento consiste en el constante arrebató de lo conseguido, para Adán, en el abandono de Dios, para el *Dasein*, en el desapego del Uno. Cualquiera que sea el modo en el que esto se represente, se trata de la pérdida del sentido como condición de la autoapropiación; es la escena de Edipo asesinando a su padre, para luego ser condenado al destierro, arrepentido, ciego; con la misma ceguera con la que el hombre libre enfrenta al mundo. Es, también, el suicidio de Príamo y Tisbe; los Adán y Eva adolescentes que no supieron soportar la angustia de la pérdida del otro al que la bestia amenaza. Es la historia de todos los pueblos presurosos de fundar un sentido, de moldear esculturas y erigir templos. Es la odisea del pensamiento filosófico que parte de la angustia para retornar a ella. ✕

Fuentes bibliográficas

- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990.
- Gutiérrez Vega, Hugo, *Peregrinaciones. Poesía 1965–2001*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Hegel, Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2014.
- Kierkegaard, Søren, *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, México, 1989.
- Saramago, José, *Caín*, Punto de lectura, Madrid, 2013.

La universidad en la misión de la Compañía de Jesús (mesa de diálogo)*

Michael Garanzini, SJ,
Roberto Jaramillo Bernal, SJ,
María Luisa Aspe Armella
y Héctor Garza Saldívar, SJ



Recepción: 25 de octubre de 2017
Aprobación: 22 de enero de 2018

Michael Garanzini, sj¹

En primer término, quiero agradecer a los organizadores por la invitación y quiero felicitar a la universidad por su aniversario, es realmente un hito haber avanzado tanto en un periodo tan relativamente corto. Esta institución no es sólo un campus muy bonito, sino un lugar muy importante para Guadalajara, para México y dentro de la constelación de las universidades jesuitas en el mundo. El ITESO es una de las 180 universidades jesuitas que ofrecen educación superior en el mundo, algunas instituciones son más pequeñas que ustedes, quizás consisten en un solo colegio, por ejemplo: Colegio de Filosofía, pero otras uni-

* Ponencias presentadas en el VI Encuentro El Humanismo y las Humanidades en la Tradición Educativa de la Compañía de Jesús. Tercera mesa: La universidad en la misión de la Compañía de Jesús, realizada en el ITESO, Tlaquepaque, Jalisco, 25 de octubre de 2017.

1. Secretario para la Educación Universitaria de la Compañía de Jesús en el plano internacional; de 2001 a 2015 fue presidente de la Loyola University.

versidades son más complejas, incluso, mucho más que el ITESO. Tenemos toda una gama de instituciones jesuitas, pero cada campo de las humanidades y cada campo de la ciencia queda cubierto en más de alguna universidad jesuita en el mundo. Hay universidades jesuitas en cada continente, entonces la pregunta siempre es: ¿cómo utilizamos esta herramienta para impulsar la misión de la Compañía de Jesús? Mi trabajo como secretario de Educación Universitaria para la Compañía de Jesús es promover este tipo de actividades para alentar una unión entre las diferentes instituciones y reforzarlas para mejorar.

A partir de 1970, la Compañía de Jesús se ha enfocado en clarificar cuáles temas quiere promover en todo nuestro servicio a nivel de universidades, secundarias, parroquias, centros de retiro. El tema primordial ha sido la justicia: ¿cómo construir una sociedad con base en la justicia?, y no queremos olvidar que ésta únicamente es posible si somos hombres o mujeres de fe. La justicia se vuelve extremadamente difícil y, a veces, imposible, si no se basa en los cimientos de creencias compartidas en una divinidad que dota a cada individuo de dignidad.

Si vamos a promover la justicia, podemos distraernos si no nos enfocamos en que cada individuo está dotado por el Creador con la dignidad que él o ella merece y, por ende, amerita nuestro respeto y nosotros debemos promover su individualidad y su dignidad como ser humano.

Así, nos enfocamos en el tema de la justicia y de la fe; la fe que hace justicia, la justicia que hace la fe. Y en todo el mundo, el profesorado y los estudiantes han sido atraídos a las instituciones educativas jesuitas a causa de esta misión. Como universidades, nosotros tenemos una misión que va más allá de la creación y diseminación de conocimiento; nuestra obligación es crear y diseminar conocimiento, pero también reflexionar sobre las necesidades de la gente y promover una sociedad más justa.

Algunas de las universidades están enfocadas al conocimiento profundo de la política, pero en el entendido de que ese conocimiento debe llevar a la acción, a hacer cosas, a corregir lo que no está bien en el mundo. Las últimas dos *Congregaciones Generales*² (una Congregación General es el órgano máximo de gobierno de la Orden y su único órgano legislativo) que dentro de esta sociedad global representan a los jesuitas, marcan una nueva visión de nuestro servicio sobre la que ahora se llama la atención: la reconciliación. Esto representa un reto para nosotros en las universidades, y me parece que no nos hemos enfocado lo suficiente para entender cómo nos impacta esta nueva perspectiva, ¿cómo reconciliar a las personas que tienen posturas opuestas para que se den cuenta de que hay problemas en torno a la justicia que han causado separación?

Quizás muchos de ustedes se interesen por el cambio climático, el tema de la degradación del medio ambiente. La justicia ambiental requiere que estudiemos, que investiguemos, que promovamos y que diseminemos información acerca del cambio climático y la agresión al medio ambiente, pero también requiere que movamos a la acción, y cuando hagamos este llamado a la acción, desde luego confrontaremos a diferentes personas. Cada vez que promovemos la justicia, hay personas que se sienten confrontadas. Una vez que nosotros logramos cierta conciencia de justicia, que alcanzamos cierto grado de entendimiento acerca de la necesidad de cambio ante una injusticia que debe ser corregida, una vez que se llega a ese tercer nivel (que ha de ser corregida), se requiere más esfuerzo y el trabajo que sigue es conjuntar a las partes para que avancen de manera unida; por ejemplo: ¿cómo abordamos el tema del cambio climático cuando está implicado el tema de los combustibles y cuando hay muchas personas que se ganan la vida en la industria de los combustibles provenientes de fósiles? En

2. Nota del editor. Se refiere a la XXXV Congregación General de la Compañía de Jesús realizada del 7 de enero al 6 de marzo de 2008 y a la XXXVI Congregación General realizada del 2 de octubre al 12 de noviembre de 2016.

este punto, las universidades tienen que ofrecer alternativas al uso de combustibles a base de fósiles y sabemos que eso va a causar tensiones, problemas, porque hay muchos intereses asociados a esa fuente.

Conforme promovemos la justicia y mejores soluciones al problema de las energías renovables, hay que estar conscientes de que vamos a tener que ayudar a todos los interesados impactados por este tema a que trabajen de manera coordinada para resolverlo. Así, de la tarea de promover la justicia viene la necesidad de la corrección y esto viene de la mano con el trabajo de reconciliar las diferencias. No puedo pensar en un tema o en una industria en la que no se requiera un cambio por parte de los interesados, por parte de aquellos que permiten que la injusticia continúe; hay que llevarlos a que perciban la realidad desde nuestra perspectiva de buscar el bien común, que viene emparejada con la promoción de la justicia.

En los últimos años, en la Compañía de Jesús estamos reflexionando sobre cuáles son los grandes temas que deben caracterizar la investigación, el currículo y las actividades de docencia dentro de nuestras instituciones educativas. Hemos elegido seis temas, seis áreas de interés que buscamos promover en las 180 universidades que forman parte de la Compañía de Jesús.

Un primer eje consiste en entrenar a los líderes de nuestro profesorado y de nuestros administradores para que entiendan con mayor profundidad la misión de la Compañía de Jesús, y uno de los documentos que hemos seleccionado para tal efecto es el documento de la reconciliación como parte de la misión de la Compañía de Jesús, el cual desarrolla qué significa la reconciliación desde la perspectiva de la Compañía de Jesús.

El segundo eje que consideramos universal y que tenemos que abordar es el de la justicia económica y ambiental. Consideramos que en todos

los departamentos y escuelas de nuestras universidades, sea facultad de negocios, de arquitectura, de ingeniería, de filosofía, de teología, de historia, ha de estar presente la perspectiva de la justicia económica y la justicia ambiental porque tienen que ver con ellas. Han de ser el sello de las instituciones de la Compañía de Jesús.

El tercer eje tiene que ver con la paz y la reconciliación. En casi todas las regiones, en todas las áreas del globo en las que nosotros tenemos una presencia institucional, sabemos que hay profundas divisiones, sabemos que hay tensiones y problemas históricos que deben ser abordados. Esto implica re-unir a los individuos que se han mantenido como extraños el uno para el otro.

El cuarto eje es el diálogo fe-cultura. Si damos un vistazo al mundo veremos que, en cada localidad donde reside una institución de la Compañía de Jesús, hay graves problemas para el entendimiento entre los distintos tipos de creencias; más aún, sabemos que fe y religión son los motores que impulsan la motivación de las personas. Frente a esta situación, las universidades jesuitas procuran y promueven la incorporación de individuos de cualquier creencia o cultura.

El quinto eje es la educación de las personas en situación vulnerable. Con el fin de incorporarlas a las universidades, el Sistema Universitario Jesuita ha creado centros educativos dirigidos especialmente a ellas.

El sexto y último eje tiene que ver con la formación de la clase política. Las instituciones de la Compañía de Jesús alrededor del mundo son conscientes de que hoy en día los niveles de discurso político y la fe en la democracia liberal tienden a la baja, mientras que las prácticas populistas cobran cada vez mayor fuerza. En consecuencia, creemos que la universidad jesuita tiene la obligación de forjar una nueva clase política concebida en un ambiente de respeto, tolerancia y entendimiento con miras al bienestar de los demás.

Roberto Jaramillo Bernal, sj³

En un mundo donde *la universalidad del saber* está amenazada diariamente (porque se universaliza lo banal y se banaliza lo que tendría o tiene valor universal) la universidad debe ser uno de los lugares propios y eminentes de la *humanitas* (lato y *strictu sensu*: modo de estar y ser en el mundo).

Este (complejo) “cambio de época” en el que andamos (difícil todavía de definir) ha traído consigo o supone la fragmentación de los saberes/ dispersión de las informaciones, además de otras cosas como la fragmentación de las identidades y sus juegos, o de los partidos políticos (casi disolución), o la explosión y reformulación de la familia, o el resurgimiento de las agencias étnicas —otrora olvidadas o negadas— y la revelación de nuevas relaciones de género, etcétera.

Esa fragmentación es causa y fruto a la vez (como en la pregunta del huevo y la gallina) de un interesado juego de estrategias políticas, mediáticas, económicas, financieras, etc., bien articuladas y pretendidamente anónimas que utilizan a su servicio la universalización/ promoción/visibilidad de la banalidad (desde las “marcas”, y con ellas los monopolios, las tendencias más variadas que definen gustos/preferencias/consumo, los gadgets y la imagen, hasta llegar a los lenguajes con “emoticones”, ¡qué desgracia!) y que promueven, al mismo tiempo, la atomización/fragmentación y el descrédito de las cosas difíciles o mejor, “de las cosas costosas”: el esfuerzo, la disciplina, la perseverancia, la austeridad, las rutinas, la argumentación, la escritura, la lectura, etcétera.

3. Presidente de la Conferencia de Provinciales en América Latina y el Caribe (CPAL); anteriormente fue delegado del Sector Social de la CPAL y es fundador de distintas instituciones como el Centro de Derechos Humanos en Manaos, Brasil.

Así, por ejemplo, es pasmoso constatar la extraordinaria extensión del acceso al uso del teléfono celular (convertido hoy en casi todo menos en un teléfono), siendo que en la práctica lo que se ha estimulado a través de esa universalización no es tanto la *comunicación* cuanto la *virtualidad/liquidez* de las relaciones (Facebook, Instagram, Messenger). O podemos evocar la casi ausencia de la lectura (menos de tres libros al año por persona en América Latina, datos de Cerlalc)⁴ o la relegación del esfuerzo que supone la escritura correcta con frases lógicas y completas, con verbos, comas, puntos, párrafos, etc., mientras que la gente se acostumbra a leer y a escribir en “el muro”, o se contenta con las frases introductorias en los boletines electrónicos, o dice comunicarse con siglas y nuevos micro-lenguajes como corazones, manos, pulgares para arriba o para abajo, etcétera.

¡Y ni qué hablar del mundo de las artes! Se volverían a morir —esta vez de tristeza— pintores, músicos y danzarines; imagínense que la canción más escuchada de la historia (4.6 mil millones de visitas; superando piezas como la *Quinta Sinfonía*) se llama *Despacito*, y miren las burradas que dice: “Si te pido un beso, ven dámelo/ Yo sé que estás pensándolo/ Llevo tiempo intentándolo/ Mami esto es dando y dándolo/ Sabes que tu corazón conmigo te hace bom bom/ Sabes que esa beba está buscando de mi bom bom/ Ven, prueba de mi boca para ver cómo te sabe/ Quiero, quiero, quiero ver cuánto amor a ti te cabe/ Yo no tengo prisa, yo me quiero dar el viaje/ Empecemos lento, después salvaje/ pasito a pasito, suave suavecito...”. ¿No es como para ponerse a llorar? O la otra “famosa” en la que un cantante de moda en Colombia, un tal Maluma, dice que “Y si con otro pasas el rato/ vamos a ser feliz, vamos a ser feliz/ felices los cuatro/ Te agrandamos el cuarto”.

Pero no por el hecho de estar aquí en una universidad estamos al resguardo de lo que pasa en el ámbito fundamental de la vida cotidiana

4. Centro Regional para al Fomento del Libro en América Latina y el Caribe, bajo los auspicios de la UNESCO.

(donde todos vivimos, y que, no por acaso, formatea/configura nuestra vida); eso sucede también en el ámbito de las ciencias. El pulular de institutos “de educación superior y de facultades” nos demuestra que la enseñanza/aprendizaje también se ha convertido/degradado en una mercancía, y que se compra y se vende como si fuese un bien de uso común sin valor agregado: en función de su capacidad de producción/utilización, reutilización y transformación posterior. Esta realidad que pareciera responder a la necesidad y el derecho humano fundamental de educación de calidad para todos, ha llevado —de hecho— a que la dinámica natural de la demanda/oferta educativa y también de la investigación científica, sea guiada y se convierta en una pulverización de especializaciones que van haciendo crecer constantemente la inmediatez de los campos particulares, olvidando la importancia de visiones anteriores/visiones posibles más amplias; aunque ellas mismas hayan sido en su momento, o puedan ser, fruto de la especialización.

Esta dinámica, en la que la sociedad entera se ve hoy inmersa, pone a la universidad delante de sus orígenes y de su vocación fundamental: la *universidad* debe ser el *lugar de diálogo y discusión de campos del saber, y de creación y afirmación de saberes mayores y más profundos, adjetivados como universales* no por la *acumulación* de informaciones, sino por la capacidad de hacer síntesis (en plural: múltiples, acumulativas, exploratorias, cada vez más profundas, etc.), de hacer amarres, de crear visiones, de proponer sentidos y direcciones de acción. Ella está llamada a hacer dialogar los *multiversos* que la constituyen, bajo el principio de la unión —compleja pero fundamental— del conocimiento que de la realidad podemos tener los seres humanos.

Una institución es verdaderamente universitaria, entonces, no sólo porque promueve los diferentes saberes en el horizonte de la inter o de la transdisciplinariedad, sino porque genera conocimientos más amplios y comprensivos que colaboran en la generación de síntesis culturales que transforman realidades; no sólo porque realiza y pro-

mueve el espacio del diálogo, de la discrepancia y de la confrontación de posiciones, sino porque ella misma propone visiones y síntesis culturales mayores y más humanas; no sólo porque se abre al *multiverso* posible de nuestras sociedades y aspira a ser promotora de encuentro de las diferentes agencias en una realidad social determinada (sin huir de ningún camino de búsqueda a través de la ciencia y de la razón), sino porque proporciona a los campos del saber y los lenguajes específicos de la racionalidad (cada vez más especializados) lo que podríamos llamar “un marco de referencia” ético universal, crítico, que les aporta sentido y valor.

El saber universitario tiene que ser un “conocimiento honesto” con la realidad, es decir, no sólo riguroso sino crítico; un conocimiento que no se detiene en la labor analítica, sino que se articula y gana sentido en la labor sintética. Un conocimiento que integra y comprende, en lugar de dividir y atomizar. Un conocimiento en el que quien conoce se conoce conociendo; un tipo de conocimiento que admite y valora el hecho de que en el acto mismo de conocer hay subjetividad, política (interés) y afectividad, comprometiendo no sólo al sujeto, sino a la institución y a la ciencia misma, y abriendo las síntesis (sucesivas) alcanzadas o a alcanzar a una cuestión verdaderamente ética.

El crecimiento y multiplicación de las especializaciones debe encontrar pues en la institución universitaria el lugar, el espacio, los instrumentos, el interés y la decisión institucional necesarios para hallar *mínimos comunes múltiples* en términos teóricos, metodológicos, técnicos, pedagógicos, y también críticos, éticos: puntos de inflexión social y articulación política que permitan encontrar y proponer *máximos comunes denominadores* en términos de síntesis del conocimiento, y de visión antropológica y sociológica, es decir: nuevas posibilidades de uso, de realización humana, de convivencia, de entendimiento entre los diferentes, de proyecto político, de valores cívicos, de utilidad pública, etcétera.

Esta realidad convierte la tarea universitaria —no raramente— en un ejercicio de *resistencia contracultural*, que exige de la institución universitaria y de las personas que la encarnan un trabajo *consciente* (no sólo competente) que tiene *implicaciones políticas* no siempre fáciles de sortear.

Poner la universidad en sus funciones sustantivas al servicio de la *humanitas* (tanto lato como *stricto sensu*), en un contexto en el que nuestra idea del hombre/mujer se ensancha con la descentración del sujeto, y lo antropológico se llena de nuevos sentidos al reflexionar sobre sus mismas condiciones de reconocimiento y aproximación conceptual —particularmente después de las reflexiones del papa sobre la ecología integral—, es una labor, una tarea de resistencia contracultural poderosa.

Expresando una profunda convicción secular, la trigésimo cuarta Congregación General de la Compañía de Jesús afirmó que la “experiencia de los últimos decenios ha demostrado que el cambio social no consiste sólo en la transformación de las estructuras políticas y económicas, puesto que éstas tienen sus raíces en valores y actitudes socioculturales”.⁵ Por eso humanismo y ética, significación y sentido, justicia y bien común deberán ocupar un papel preponderante en la universidad; lo que constituye no pocas veces una dificultad en aquellas sociedades y grupos más tradicionales y reactivos en los que existe un acuerdo, aunque sea tácito (y muchas veces inconsciente o no verbalizado), de que los proyectos éticos y humanísticos están confinados al ámbito estrictamente privado.

Las instituciones educativas de la Compañía de Jesús, en nuestro caso las universidades, dadas las condiciones por todos conocidas (históricas, sociológicas, ideológicas), tal vez más que cualquier otra institución

5. XXXIV Congregación General de la Compañía de Jesús, decreto 3, No. 10. Nota del editor. El ponente envió el texto de su participación. Es la razón por la cual incluye referencias documentales.

social han de ser reflejamente conscientes de ello: “No nos hagamos ilusiones: el conocimiento no es neutro, porque implica siempre valores y una determinada concepción del ser humano. La docencia y la investigación no pueden dar la espalda a la sociedad que las rodea”, decía el P. Peter Hans Kolvenbach, antiguo Padre General de los jesuitas. Incluso cuando el conocimiento pretende presentarse como neutro, está basándose en una determinada concepción del hombre y de unos determinados valores, aunque sean los de un hombre cosificado, cerrado en sí mismo y desligado de toda relación trascendente. Y lo mismo pasa con las instituciones creadoras y transmisoras del saber: aunque pretendan ser y presentarse como neutras, en realidad no lo son ni pueden serlo.

Toda universidad es una institución de referencia en la sociedad en que se encuentra; ellas generan pensamiento, ofrecen un espacio de debate abierto sobre modelos de sociedad, sus egresados tienen una presencia e influjo en el tejido social, político y empresarial de la región o del país. Son generadoras de cultura y tradicionalmente se han considerado un instrumento de modernización; algunas han ejercido una influencia importante en el proceso de crecimiento de las naciones donde se ubican. Pero, tal como lo reconocía la Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina (AUSJAL) ya en 1995, todavía hoy

[...] puede haber una significativa divergencia entre estos objetivos superiores y los intereses reales de quienes optan por estudiar en ella; puede prevalecer entre sus miembros un sector social privilegiado y un afán de reductiva profesionalización para el éxito económico social individual puede amenazar permanentemente esta identidad. Las formas de financiamiento de estas obras tan costosas pueden establecer condicionamientos que no fomentan el clima propicio para desarrollar sus objetivos, o simplemente en nuestras universidades pueden encontrarse sin apoyo ni financiamiento aquellas tareas investigativas más orientadas a resolver problemas sociales y a promover cambios significativos [...] Esto quiere decir que la tarea de

las universidades de inspiración cristiana se desarrollará en medio de esas dificultades, sorteando la tentación entre la ingenuidad y la resignación, entre utopía proclamativa carente de medios y el realismo carente de toda inspiración elevadora.⁶

No faltarán ocasiones —deben abundar, creo yo— en las que la institución tenga que plantearse la necesidad de expresar abiertamente su opinión sobre algunas cuestiones públicas, teniendo “la valentía de expresar verdades incómodas [...] para salvaguardar el bien auténtico de la sociedad”.⁷ Como dice el número 116 de la *Promotio Iustitiae*:⁸

Si la Compañía ha hecho de la promoción de la justicia una de las dimensiones esenciales de su misión, las universidades en donde ella esté presente deben preguntarse en qué medida su investigación está realizada desde la perspectiva de los pobres y buscando la mejora de sus vidas, pues es en su sufrimiento donde se muestra de modo prominente la inhumanidad de las estructuras injustas: “nuestro punto de vista, por preferencia y por opción, es el de los pobres”.⁹

En una universidad jesuita eso se llama *coherencia* (la quinta “C”). Si el ideal de la pedagogía ignaciana es formar sujetos *conscientes*, *competentes*, *compasivos* y *comprometidos*, la universidad misma —en sus tareas sustantivas de enseñar, reflexionar y transformar (docencia, investigación y extensión), y en todas las dimensiones de sus funciones, (pedagógicas, administrativas o directivas)—, debe ser *consciente*,

6. *Desafíos de América Latina y Propuesta Educativa*, AUSJAL/Universidad Rafael Landívar, Bogotá, 1995, punto 93.

7. Peter-Hans Kolvenbach, “Discurso con motivo de la celebración del Primer Centenario de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 01 octubre 1991” en *Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach, 1991–2007*, Curia Provincial de España de la Compañía de Jesús, Madrid, 2008, pp. 260–271.

8. “Documento Especial. La Promoción de la Justicia en las Universidades de la Compañía” en *Promotio Iustitiae*, Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Curia General de la Compañía de Jesús, s/l, N° 116, año 2014 / 3, p. 29.

9. Peter-Hans Kolvenbach, “El servicio de la fe y la promoción de la justicia en la educación universitaria de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos, Universidad de Santa Clara, 6 octubre de 2000” en *Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach, 1991–2007*, Curia Provincial de España de la Compañía de Jesús, Madrid, 2008, pp. 294–310.

competente, compasiva y comprometida, y también: *coherente*. La tarea universitaria, así entendida, pone a la Compañía de Jesús en lugares que le son propios: las fronteras; allí donde se hace más visible y se fortalece la propia identidad en la medida en que se enfrenta con valentía y con inteligencia el conflicto con lo diferente.

Esto llevará a la universidad a integrar en su acción sustantiva (docencia, investigación y extensión) las problemáticas contemporáneas que más están perjudicando a los desfavorecidos y los graves problemas de la humanidad. Pero no sólo a hacer de ellas objeto de estudio, sino a plantearse su propio papel en la construcción de condiciones en las cuales se reproducen —en su interior y en su contexto social— las condiciones que se pretende superar.

Es obvio que la universidad, si quiere ser fiel a esa vocación, no puede convertirse en una francotiradora del saber y las destrezas acumuladas. Sin embargo, cabe hacerse honestamente la pregunta: ¿puede ella avanzar más allá de la episteme y las síntesis actuales sin subvertir las reglas (que como todos sabemos no son neutras en ninguno de los campos de acción político, económico/empresarial, religioso, comunicacional, cultural) que le trazan las comprensiones actuales? ¿No habrá que hacer también procesos de innovación, de renovación o de recreación institucional (financiera, organizacional, técnica, social-proxémica) si se quiere ir hasta allá? Eso sería una universidad verdaderamente “consciente”/autoconsciente/socio-consciente, y no sólo re-productora sino productora, creadora de nuevos sentidos.

¿Cómo ayudar, promover y asegurar la salida del “claustro” (no físico, sino mental)? Es decir, ¿cómo bajar del mundo de las ideas y de la reproducción teórica?, ¿cómo bajarse del mundo de las ideologías que *de facto* dominan en cada discurso/campo científico y sobre todo a través de su práctica, para actualizar su vocación y explorar mundos nuevos, problemas inéditos, posibilidades de síntesis diversas? ¿Cómo

abrirle lugar (¿y qué lugares abrirle?) a los saberes y la sabiduría secularmente periférica o excluida?

Una última cuestión abierta, más interesada: ¿qué conversión tiene que ocurrir para que podamos integrar en esa tarea de la universidad también a los que tienen preguntas (problemas, desafíos urgentes por resolver) y que están trabajando en otras muchas instituciones por fuera de los claustros (físicos y mentales), de manera que la colaboración y el trabajo *en-red-dados* pueda dar más y mejores frutos en el rescate de la *humanitas* y toda su realidad y valor?

María Luisa Aspe Armella¹⁰

Quiero comenzar, como decimos en México, “curándome en salud”, y ello por dos razones que prefiero explicitar. La primera, como historiadora del fenómeno religioso que tiene como objeto de estudio privilegiado a la Compañía de Jesús contemporánea en México y, al mismo tiempo, como directora en una de sus obras, me encuentro en una situación incómoda. Y la segunda tiene que ver con los que me antecedieron en el uso de la palabra, el secretario de la Compañía de Jesús para la Educación Universitaria y el presidente de la Conferencia de Provinciales en América Latina y el Caribe, lo que me hizo modificar mi texto y no creo que haya mejorado. Así, lo que hice fue obviar muchas cosas que estaba segura de que ellos tratarían y que lo harían mejor que yo. Comienzo poniendo en contexto, de manera muy rápida, lo que es la historia de la educación jesuita en México para poder entrar en materia; también, en mi intervención me iré alejando de una perspectiva estrictamente académica para poder compartir, como igna-

10. Directora y profesora del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Sus líneas de investigación se enfocan en la historia de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús a lo largo del siglo XX, en especial sus transformaciones ocurridas a partir del Concilio Vaticano II.

ciana, las preocupaciones y contradicciones que se viven actualmente en la universidad y que quisiera explicitar.

Una reiteración que se hace todo el tiempo cuando se habla de la Compañía de Jesús es su indisociabilidad de lo educativo, esta relación se ha transformado en un lugar común: cualquiera que habla de la Compañía de Jesús se refiere, con más o menos convicción, a lo educativo, y en la historiografía, ni qué decir, es una obviedad hablar de la educación ligada a la Compañía de Jesús.

La afición por el *magis* hizo que los jesuitas se decantaran por la búsqueda de respuesta en la ciencia de Dios, decían, y en la práctica espiritual. Pasado el tiempo, esta inclinación por la educación también se adaptó a las circunstancias (si alguien sabe de adaptación a las circunstancias es la Compañía de Jesús). La Compañía pasó de establecimientos de formación teológica y de catedráticos en teología o en sagradas escrituras a la fundación de colegios y universidades. Durante los primeros siglos en la Nueva España, los jesuitas destacan por sus estudios teológicos que, a la sazón, eran los más importantes. Tenemos el caso de Nicolás Segura que, según Francisco Sosa, es considerado uno de los intelectuales más prominentes de la Nueva España. Ya en el siglo XVIII, con el giro intelectual de la época Ilustrada, los jesuitas cultivaron también las artes y las ciencias, baste mencionar el nombre de Eusebio Kino.

En el país independiente nacieron añoranzas por los jesuitas. Había un vacío, a causa de su expulsión, que no se podía llenar. Posteriormente, tanto conservadores como liberales coincidieron, y de esto tenemos bibliografía abundante para probarlo, en que los jesuitas eran quienes habían dado identidad y ciencia a México. Ustedes ya saben que se recrea la figura de Francisco Xavier Clavigero como aquel que dio nombre a nuestra nación. Y, aunque esto sea difícil de creer, por lo menos exactamente como se plantea, fueron precisamente los liberales,

por paradójico que resulte, quienes sostuvieron esta idea: no se puede entender la primera identidad mexicana sin la Compañía de Jesús.

Los intelectuales mexicanos del siglo XIX (prácticamente todos habían estudiado leyes) se jactaron, con orgullo, de tener raíces educativas jesuitas. Agustín Rivera, alumno del Seminario Conciliar de Guadalajara, decía que esta institución tuvo su origen genealógico en el Colegio de San Juan Bautista, aquel que se cerró en 1767 por la expatriación de los jesuitas. Otro alumno destacado del mismo Seminario Conciliar fue el literato tapatío José López Portillo y Rojas.

Es muy conocida la predilección que Porfirio Díaz tuvo por los jesuitas para formar alumnos. Esto habla de una confianza en que la educación impartida por los jesuitas llenaría las expectativas, pues una de las prioridades de la política porfiriana fue la educación moderna para la formación de hábiles profesionistas, lo cual entronca con esta competencia o sello de ser competentes, de la que nos hablaba el padre Jaramillo.

Es así como la Compañía de Jesús también crece con el tiempo. Cuando la educación se convierte en un hervidero de aspiraciones, una posibilidad de movilidad social y políticamente, hay que decirlo, un lugar que da cabida a personas de toda procedencia, se atestigua el nacimiento de las universidades jesuitas. Hasta aquí este breve contexto histórico. Hablaré ahora de la inspiración cristiana de la universidad. Me voy a referir fundamentalmente a la Universidad Iberoamericana (aunque tengo algunos textos que hablan de la educación en general) porque quiero llegar a los dilemas que se plantean en la propia universidad. Además, la Ibero es el caso que mejor conozco. Rescataré algo la historia de la Ibero con la finalidad de ubicarnos en un tiempo determinado y señalar algunos puntos que son importantes.

La Universidad Iberoamericana nació en 1943, casi de la única manera imaginable, en un contexto de laicismo anticlerical y del monopolio público de la educación superior en México. Nace como universidad de inspiración cristiana y dependiente (como centro cultural universitario) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Formular la universidad en términos de inspiración cristiana la deslindaba de la confesionalidad, históricamente sospechosa a los ojos del Estado, y la deslindaba también de los intentos reiterados de la jerarquía católica por impregnar el campo universitario de catolicismo. Entonces la fórmula jesuita se separa de lo que luego será el documento *Ex Corde Ecclesiae* (al que, como camisa de fuerza, entran las universidades católicas); se libera, al mismo tiempo, de la jerarquía (no totalmente) y de la desconfianza del Estado, por lo menos en lo que a catolicidad se refería.

La Ibero inauguró así un espacio de autonomía inédito frente a la institución eclesiástica. Pero la novedad de la fórmula no terminó ahí: tanto los alumnos como los maestros de esta primera universidad reconocían en el mundo secular una realidad irrevocable, a diferencia de la jerarquía católica que albergaba, y sigue albergando, la esperanza de reconstruir la cristiandad mexicana.

Esta formulación, no obstante, comprometía a la naciente universidad con una realidad. Su caracterización de inspiración cristiana conlleva una serie de responsabilidades que la distinguen de otros centros de educación, y aquí tengo que citar a Ellacuría: “El cristianismo de una universidad no puede medirse ni por las doctrinas que propugne, ni por los sacramentos que imparte, ni por las prácticas piadosas que realice”. Desde el inicio, la Ibero tuvo muy claro esto, había poca ritualidad, poca ceremonialidad, pero había, por otro lado, continuos ejercicios de introspección y de proyección.

Hago aquí un paréntesis porque hoy en día hay un fenómeno que todavía no acabamos de calibrar: es el aumento creciente de ritualidad

en nuestra universidad, en una época claramente pos-religiosa, pos-secular.

Veinte años después de la formación de la Ibero que se fundó bajo este ideario, el jesuita Ernesto Meneses señalaba que la inspiración cristiana en una universidad le exige tener siempre presente el respeto a la persona humana, la justicia social, un clima de apertura, una especial sensibilidad para asuntos éticos, sociológicos y políticos, y la formación de una comunidad democrática, así como la existencia de un departamento académico de ciencias religiosas. Meneses recuerda que la inspiración cristiana le obliga a la universidad a adoptar un conjunto de valores: la libertad de conciencia, identidad cultural, justicia social, pluralismo, humanismo, la apertura, la democracia, la interdisciplinariedad y la excelencia académica.

Mientras pronuncio estas palabras, recuerdo que el Dr. José María García, un académico de la Ibero, acuñó el término de “iberoidad”; el término pasó a mejor vida, pero considero que el concepto es importante por lo que nos dice para aludir a la puesta en práctica de ese ideario. “Iberoidad” supone pertenencia, compromiso, participación y diálogo entre empleados y alumnos, es decir, la hoy difusa comunidad universitaria. Esto se traduce en que los alumnos, los empleados, no deben sentir que trabajan y estudian en ella, sino que trabajan y estudian para ella, en eso radica el éxito de la “iberoidad”.

También nos recuerda el Dr. Luis Vergara, quien es una institución dentro de la institución universitaria, que la calidad sin “iberoidad” es un contrasentido, una exaltación del medio sin llegar al fin. Pero “iberoidad” sin calidad puede ser algo aún peor, puede significar, en efecto, un desprestigio de los valores humanos que nos son tan queridos y, más importante aún, de la inspiración cristiana, que constituye, en última instancia, la razón de ser de la Ibero.

De ese modo, la inspiración cristiana no sólo le confería a la universidad la especial autonomía frente al Estado y frente a la jerarquía eclesiástica, sino que también la dotaba de una peculiaridad inequívoca con otras universidades del país. La Compañía de Jesús dejaba otra vez su huella en la educación en México.

La solidez que fue alcanzando la Ibero —y lo mismo se puede decir del ITESO, aunque con unos años menos— caminaba paralelamente con el cambio de rostro que experimentó la Compañía de Jesús en esa década de los sesenta. Se caracterizó por la innovación de su apostolado: el interés de incluir sectores y clases sociales que no estaban siendo tomadas en cuenta. En ese mismo sentido, logró crear canales de trabajo con instituciones oficiales; pensemos en el Centro de Estudios Educativos (CEE), que fue tan importante en la construcción de la política educativa de este país, de la cual, a mi juicio, no quedan ni los vestigios.

En esa circunstancia, la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús tuvo una influencia decisiva de inspiración más que programática del Concilio Vaticano II, la propuesta del “aggiornamento” de Juan XXIII, de apertura de la Iglesia al mundo moderno y la noción posterior de “iglesia de los pobres” retumbarían mucho tiempo en suelo mexicano.

El mundo no era el mismo después de ese Concilio, ya no era más el enemigo del alma, había que acercarse a él, comprenderlo, penetrar, servir, evangelizarlo. Una nueva concepción de la Iglesia como “pueblo de Dios” y del ministerio como servicio al pueblo hizo eco en los jesuitas de esta provincia, al parecer deseosos de ubicar la misión de la Compañía en el mundo contemporáneo.

Sin duda, este nuevo espíritu impactó en los acontecimientos mexicanos del 68, en los que la Ibero fue una de las primeras universidades, la única privada, en pronunciarse y participar. En opinión, de nuevo, de Luis Vergara, “ese año detonó numerosísimos cambios para la Ibe-

ro, hubo una serie de factores que transformarían a la universidad como institución autogestora, un nuevo sello que la separa de otras universidades, de tutelaje propio”. Y estos factores fueron: los procesos de concientización inducidos por las acciones contestatarias de universitarios en todo el mundo; la experiencia del Consejo Nacional de Huelga del movimiento estudiantil del 68; las actitudes de cambio en la política económica (puestas de manifiesto por el presidente Echeverría), las transformaciones que se operaban en el seno de la Compañía de Jesús y, por último, el proyecto universitario del padre Meneses. Signo de que se entraba en nueva etapa fue la transformación del consejo universitario, un cuerpo colegiado que gestionaba todo lo relativo a lo académico, y la creación del Sindicato de Trabajadores. La Iberoamericana es la única universidad privada en la Ciudad de México que cuenta con un sindicato.

Toda esta serie de cambios y este proceso culminaron cuando en 1979 el plantel de la Ibero resultó afectado por el sismo. Pasado algún tiempo se construyó el plantel de Santa Fe. El cambio llevó a nuevas facetas, nuevas exploraciones, al grado de cambiar hasta el perfil del alumno de la Ibero. De una universidad incluyente, de clase media baja, se convirtió en una universidad con sello de élite, donde primaba la actividad empresarial. Hubo un inmediato descenso en su calidad académica, es decir, mientras que se elitizaba socialmente, bajaba el nivel académico, que luego se ha ido recuperando. La universidad de inspiración cristiana enfrenta hoy nuevos desafíos.

La inspiración cristiana hoy

Sabemos que a la actualidad se le ha denominado como posmodernidad, con todos los “peros” que tenga el concepto, pero no voy a entrar en ello. Una de las características de esta época, según se ha calificado, es la de la pérdida de los metarrelatos. Y hay que decir que uno de estos principales metarrelatos es el cristianismo; la creencia no sólo ha

perdido su razón de ser tradicional, sino que la humanidad ha dejado, inclusive, de creer en el creer.

Por eso me gustaría abordar qué implicaciones tiene que trabajemos y estudiemos en una universidad en la posmodernidad, o si lo enunciamos de otra manera más conveniente a lo que hemos venido hablando, ¿qué implica una universidad cristiana en una sociedad poscristiana?

Según encuestas que hemos realizado, una amplia mayoría de estudiantes de la Ibero desconoce, o es totalmente indiferente, a su carácter de inspiración cristiana. Recuerdo el caso de una alumna de doctorado que me decía: “Me topé a un jesuita en la Ibero, no sé qué hacía aquí, pero es un fregón”.

Esta condición de la universidad puede provocar un efecto adverso al que se desearía, cuando el descrédito de la Iglesia identificada como jerarquía eclesiástica tiende a vincularse con la inspiración cristiana que la universidad defiende.

Una universidad de inspiración cristiana en una época poscristiana exige a sus miembros la implementación del diálogo fe-fe, esto es, el diálogo entre confesiones, pero no sólo eso, exige también el diálogo fe-cultura, pues es la cultura secular posmoderna la circunstancia histórica actual que acoge a la Universidad Iberoamericana. Ya no es posible, y qué bueno que no lo es, que el cristianismo se atribuya superioridad y diga ser la única verdad; el cristianismo ha de adecuarse a la exigencia de la integración de las diferencias.

Y es en esta tónica que la universidad no puede girar sobre su propio eje, sino que debe tener una apertura, como nos dice nuestro ideario, *a las otredades*; realizar un diálogo de respeto en el que no asuma un papel protagónico por considerarse la autoridad institucionalizada o la parte que representa a la mayoría; en suma, ya no puede pensarse

esta interrelación en términos de mayorías o minorías, todas las partes deben tomarse en igualdad de condiciones.

El diálogo fe-fe de la Ibero ha venido ejerciéndose con constancia y relativamente bien, lo que se ejemplifica con claridad en la relación que tiene con la comunidad judía, que es representativa —y no lo digo numéricamente— en nuestra universidad.

Un aspecto de la cultura actual es la omnipresencia del mercado y de sus dinámicas en todos los sectores de la vida, a lo que hizo referencia el doctor Jaramillo. ¿Cómo puede verse la universidad de inspiración cristiana y propugnar un diálogo con esta cultura de mercado?

Hace algunos años el entonces rector de la UNAM, Juan Ramón de la Fuente, alertaba a miles de estudiantes en un foro (organizado nada menos que por Televisa): “Qué bueno que se vinculen más los programas educativos al sector productivo y a los grandes empleadores que son los empresarios, pero, cuidado, porque un error común en el que se cae cuando se avala esta tesis sin reflexión, es que empecemos a sujetar a los estudiantes al mercado y se pierda así la autonomía e independencia como parte esencial de su proceso educativo”.

Esta referencia ilustra, a mi juicio, la ambigüedad, por no decir la distorsión, que el mercado introduce tanto en el discurso como en las prácticas universitarias. Ambigüedad de la cual pareciera que en esta universidad no somos plenamente conscientes, aunque me queda claro que el discurso de rectoría sí lo es.

Me refiero a un documento constitucional: el marco conceptual para la revisión del sistema educativo, que me parece un ejemplo palpable, ahora caído en desuso, de la disociación que a veces se experimenta en la universidad entre la fidelidad a un discurso que la vincula con su misión tradicional y los requerimientos y las exigencias del mercado.

El texto introduce las competencias genéricas en el lenguaje universitario: comunicación, liderazgo intelectual, organización de personas y tareas, innovación, cambio, perspectiva global humanista, manejo de sí; el texto nos presenta verdaderas dificultades cuando tratamos de explicárselo a los alumnos.

Por el contrario, y como tónica bastante generalizada, los académicos de la universidad no contemplan la orientación de las competencias genéricas en la formulación de los programas de sus cursos y, menos, en la impartición cotidiana de sus clases. Podemos leer en el mismo documento que la filosofía educativa, el ideario y otros documentos básicos de la universidad, expresan las opciones fundamentales de su modelo educativo y, un párrafo más adelante, que la calidad educativa en el sistema es entendida como formar hombres y mujeres capaces para los demás, procurando su formación teórica y técnica de profesionistas. Escuchar en un documento universitario esta conjunción, sorprende.

En una misma oración me parece que se enuncian, sin integrarse, divorciadas, la conciencia universitaria y las exigencias del mercado. No está de más recordar que el plan estratégico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, para esos años, advierte la necesidad de tomar distancia del modelo meramente profesionalizante porque no transforma la realidad, ya que en el corazón mismo de la educación está la formación de personas y no de profesionistas. Sí, de personas que ejerzan como profesionistas.

Así, el mercado introduce de manera irremediable una contradicción lógica en el discurso universitario, lo marca haciéndolo parecer como un discurso incondicionado e incondicional. El humanismo, la justicia, la formación integral se presentan como pre-condiciones al mismo tiempo que la lógica mercantil dicta las comunicaciones, impone sus

parámetros y el tipo de profesionales que el mercado está dispuesto a recibir.

No me parece que al interior de la comunidad universitaria hayamos pensado y comunicado suficientemente las condiciones reales de posibilidad del discurso de la universidad, de la forma de hacerlo efectivo, actual y pertinente frente a la lógica y práctica del mercado.

El compromiso social de la universidad

La Ibero ha manifestado la primacía que otorga a la justicia social en nuestra realidad, afirma que debe considerarse el indicador más claro de la calidad de la formación humana que la Ibero transmite. Y en seguida afirma que para la realización de la justicia social no bastan las acciones aisladas de los particulares, sino que es necesario estructurar las relaciones sociales entre los grupos que están en diversas condiciones, de modo que tengan la posibilidad real de desarrollarse como humanos dignos y de acceder a los bienes que para esto son necesarios.

Quisiera retomar algunas ideas que Ellacuría planteaba desde 1975 en una disertación sobre el sentido de la universidad. Asevera que “el sentido último de una universidad y lo que es en su realidad total deben mensurarse desde el criterio de su incidencia en la realidad histórica en la que se da, y a la que sirve”. Según entiendo esta idea, la universidad debe impactar a la realidad, pero, así como debe impactar, debe conocer bien la realidad. En otras palabras, la universidad que incide en la realidad debe estar bien situada, conocer de veras esa situación, debe entender qué posibilitó esa realidad a fin de proyectar una acción.

Ellacuría añade que “el ámbito propio de la actividad universitaria es la cultura y para el jesuita, añade, la universidad no puede cambiar este ámbito”. La razón de mantenerlo es precisamente la de subra-

yar la mismidad de la universidad y la de impedir que ésta desvirtúe su tarea política.

Pablo Latapí, gran conocedor de la educación y que había estado en la Compañía de Jesús, afirma que “la única manera justa y cabal de criticar una universidad privada o pública, católica o no, es preguntarse si es universidad, entendiendo por esto una relación creativa con la verdad”; si procesa críticamente la realidad, crea ciencia y conciencia, en su doble sentido ético e intelectual, si empeña sus energías para la justicia y responde a las exigencias del proceso histórico en el que se inserta.

La Universidad Iberoamericana parte de la misión de la Compañía de Jesús, que se formula como la fe y la promoción de la justicia, dando, actuando y optando a partir del horizonte de los que menos tienen y han sido excluidos. Lo que no significa, hay que aclarar, que se enfoque de manera directa en la educación de las clases marginadas (estoy hablando desde un contexto de universidad jesuita) sino que, a partir de la propia institución, del propio ser universitario, la erradicación de la exclusión, de todas las formas posibles de exclusión, se convierta en un criterio orientador y central de las actividades de la universidad.

Llegando el siglo XXI, la Ibero mantiene sus programas, sus apuestas y ha dirigido su camino hacia las reflexiones más profundas de injusticia. De esto hay numerosos ejemplos que no puedo exponer aquí, pero cabría someramente hacer mención del énfasis que hace la universidad en los programas de defensa de los migrantes, de los refugiados, el posicionamiento ante su condición indocumentada y los proyectos para posibilitar un trato más digno; asimismo, las acciones que pretenden contrarrestar la gravísima situación de feminicidios que vive el país. A partir de ahí retoman importancia la reflexión de género, el feminismo, la diversidad sexual.

Termino con las preguntas que, después de todo este recorrido histórico, me quedan rondando, que son retos, porque creo que todavía no se les ha dado una respuesta y que creo que tendríamos que ir ampliando. La primera tiene que ver con la identidad ignaciana. ¿Qué es esto de ignacianidad en una universidad, en esta etapa de la historia en que vivimos? Si acaso se llega a vivir una religión, es por supuesto una religión desinstitucionalizada. Y aquí me hago la pregunta, que me sorprende mucho, sobre el aumento de la ritualidad en la Ibero de México, no sé cómo pase en el ITESO. Los que llevamos más años en la Ibero nunca habíamos celebrado la fiesta de san Ignacio (aunque regresáramos de vacaciones en julio) cantando “Fundador sois Ignacio y general”, con comida gratis para toda la universidad. ¿Qué hay de la ritualidad? Necesariamente tengo que pensar en Mircea Eliade, ¿qué hay del rito cuando el mito es algo que ha quedado fuera de la jugada en esta era pos-secular?

La segunda pregunta que me hago tiene que ver con la tensión entre calidad académica e incidencia social, y pongo un ejemplo que estoy segura de que a ustedes les llega también: hace un mes llegamos en la Ibero de México a los 102 miembros del Sistema Nacional de Investigadores. Les pongo el caso del departamento que dirijo, el Departamento de Historia, que cuenta con una maestría que está en el programa de excelencia de Conacyt y que tiene más becados que cualquiera de los otros programas de posgrado de la universidad, aunque nuestra licenciatura es chiquitita. Veo clarísima esta tensión entre el Sistema Nacional de Investigadores con todas las aberraciones que tiene y con todo lo perverso que puede ser el sistema, pero que en la práctica ha sido un mecanismo para llevar a la Ibero a estudiantes de escasos recursos con potencial académico, que de otra manera no podrían estar ahí. Por su parte, las autoridades universitarias dicen que Conacyt no es importante. A mí lo que me queda es esta pregunta: ¿hacia dónde vamos con un sistema, por perverso que sea, pero que ha permitido que en la Ibero haya una mayor inclusión social? O la otra salida, si

dejamos el esquema del Conacyt, ¿cómo vamos a poder consolidar una universidad que ha hecho su apuesta por el posgrado para la incidencia social?, ¿de dónde saldrán los recursos para tener posgrados de calidad? No es crítica, es pregunta, yo estoy comprometida con el proyecto de la universidad, pero es algo que creo que todavía no hemos logrado resolver.

El tercer tema que me queda rondando en la cabeza tiene que ver con la agenda, con la apuesta, con la misión de la Compañía de Jesús en la universidad. Yo creo, y permítanme el símil que voy a hacer, que al papa Francisco (al fin y al cabo, jesuita) y a la Universidad Iberoamericana les ha pasado lo mismo que a las redes sociales: acercan a los alejados y alejan a los cercanos. Yo creo que los principales detractores, opositores, de esta misión de la Compañía de Jesús en la universidad no están fuera, están dentro de la universidad, por la lógica de mercado, por esta concepción a la que ya se refería el padre Jaramillo de tener la intelectualidad como meta sin incidencia social. ¿Cómo resolver ese problema? Estoy segura, sin conocer la realidad, de que el ITESO también lo tiene; y esto con todas las implicaciones epistemológicas que conlleva.

Lo anterior me lleva a un cuarto reto que me parece importante y que tiene que ver con la espiritualidad: ¿qué es lo que debiera ser la espiritualidad en este contexto? En la Ibero tenemos “Ejercicios ignacianos para no creyentes: ateos y agnósticos” y uno se queda pensando: *¿qué pasa con mi ignacianidad?*

En este sentido, creo que hay algo que habría que activar aquí, que es la espiritualidad como la reserva ética de las distintas religiones. Hace tres años me tocó coordinar, dirigir, la encuesta más grande que se ha hecho en América Latina sobre práctica religiosa en México. La encuesta perseguía saber no qué creen los católicos, los evangélicos, los de las distintas confesiones, sobre todo cristianos, sino cómo viven

su fe. Y el enorme problema que veo aquí, y que creo que es un reto también para la universidad, es que lo autoritario, lo poco incluyente, está presente en todas estas confesiones religiosas. Pienso que un desafío importante que tiene la universidad es activar la reserva ética de las religiones y no su confesionalidad.

Después de esta mirada panorámica y de este encadenamiento de problemáticas por resolver, cabe decir que la universidad de inspiración cristiana debería mantener su dinámica de universidad bajo el sello y la apuesta de la misión de la Compañía de Jesús: no se desvirtuará la universidad si conserva la espiritualidad en términos de cohesionador social y si defiende la reserva ética propia de toda religión.

Héctor Garza Saldívar, sj¹¹

Después de lo que han compartido nuestros invitados, quisiera hacer una especie de epílogo, en el que deseo recoger el tema del día según lo que hemos escuchado.

En el tiempo de san Ignacio, la universidad por supuesto que no era el espacio de adiestramiento profesional, tampoco era el espacio del cultivo y desarrollo de la ciencia moderna que aún estaba por iniciarse, o estaba iniciándose. Tampoco era el espacio para el cultivo y desarrollo de las técnicas o de la aplicación de las ciencias para el bien de la humanidad, para el mal también.

Pienso que lo que Ignacio vio en la universidad era, ante todo, el espacio al que, con insistencia, se refirió el padre Roberto: el espacio de lo que Cicerón llamaba la *humanitas*. *Humanitas* es un concepto interesante que Cicerón elabora en su *Oratio pro Archia*, a propósito de un tema muy candente de su tiempo, que era si se concedía la ciuda-

11. Profesor investigador del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Sus líneas de investigación son la historia de la filosofía y la formación.

danía romana a los migrantes, tema que actualmente también acapara la atención internacional.

La *Lex papia de peregrinis* estaba proponiendo la expulsión de todos los migrantes de la urbe y Cicerón interviene en defensa del poeta Archias, por eso se llama la *Oratio pro Archia*, que era un extranjero en Roma. Y a propósito de esto, expone Cicerón su concepto de *humanitas*. En un artículo publicado ya en la revista de filosofía *Daimon*, Ángel Martínez Sánchez resume con estas palabras la argumentación de Cicerón: “El poeta es un ciudadano de Roma, pues cumple con los requisitos exigidos por la ley; ahora bien, aun si no cumpliera dichos requisitos exigidos por la ley, el derecho de ciudadanía debería de serle concedido”.

Lo primero lo mostraba Cicerón fácilmente, lo segundo le lleva todo el resto de la *Oratio* para argumentarlo, esto es: *mostrar que cualquier persona que por su formación humana o sus méritos intelectuales haya adquirido un modo de pensar específico y viva según la “forma mentis” propia de la humanitas, decía Cicerón, ha conquistado, con creces, el derecho de la ciudadanía romana.*

Y su idea es que la inmersión del ciudadano en el estudio de lo que después serán las artes liberales, que no son solamente el conocimiento por el conocimiento, sino el conocimiento para la vida y por la vida, decía Cicerón, *revierte sus frutos en el interés público*, e insistía en que es la comunidad entera la que se beneficia del cultivo de esta formación. Dice Cicerón:

Yo reconozco que han existido muchos hombres de espíritu sobresaliente y sin formación y que, por una disposición casi divina de la mera naturaleza, se destacan como personas juiciosas y serias y de excelencia humana, incluso, agrego, que para alcanzar esta excelencia más vale muchas veces la naturaleza sin instrucción, que la instrucción sin naturaleza. Pero al mismo

tiempo sostengo que cuando a la naturaleza excelente y brillante de un ser humano, se le añade una honda formación cultivada con esmero, suele producirse un “no sé qué” pre-claro y único.

Es claro que este ideal ciceroniano de *humanitas* está relacionado con la *paideía* de Grecia, aunque Cicerón lo completa y lo ahonda, lo enriquece.

Traigo esto a colación porque este concepto de *humanitas* tendrá gran influencia en el viraje posmedieval hacia la relevancia de lo que se empezó a llamar en las universidades del Renacimiento, los *studia humanitatis*. San Ignacio, en la parte cuarta de las *Constituciones*, a propósito de los colegios y las universidades de la Compañía, señalaba la importancia de esto, de estos “estudios de letra de humanidad”, tanto para la formación de los escolares jesuitas como de los laicos que empezaban a asistir a los colegios, y esto lo consideraba san Ignacio un concepto focal de la misión educativa de la Compañía.

La *humanitas* ciceroniana tiene que ver con el desarrollo, con el perfeccionamiento, con el ahondamiento de la humanidad en el ser humano. Esto es lo que san Ignacio traduce al inicio de esa cuarta parte como la finalidad de las letras o *studio*, que es la misma finalidad de los ejercicios espirituales: conseguir el último fin para el que fuimos creados.

Es la creación de un verdadero *subiecto*, que es la palabra que utiliza san Ignacio, al servicio de los demás para la mayor gloria de Dios y para ayudar a más conocer y servir a Dios nuestro creador. Algo muy parecido expresa un documento que se elaboró en la Compañía, todavía en tiempos de Pedro Arrupe como General de la Compañía, que se llama *Las características de la educación de la Compañía de Jesús*, y cito un breve pasaje:

[...] la educación jesuítica es la preparación para la vida, y la preparación para la vida es en sí misma preparación para la vida presente y para la vida futura; en este sentido, la formación de la persona no es un fin abstracto. La educación jesuítica está preocupada por la manera en que los estudiantes no solamente se van a formar, sino cómo van a aprovechar esta formación dentro de la comunidad humana en el servicio a los demás para alabar, hacer reverencia y servir a Dios.

Por eso, el éxito de la educación de la compañía no se mide tanto en términos de logros académicos de los estudiantes o de la competencia profesional de los profesores, sino más bien en términos de la calidad de la vida. Dios se revela especialmente en el misterio de la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios, por ello, la educación jesuítica explora el significado de la vida humana y se preocupa por la formación total de cada estudiante como ser amado personalmente por Dios. El objetivo de la educación jesuítica consiste en ayudar al desarrollo más completo posible de todos los talentos que Dios ha dado a cada persona individual como miembro solidario de la comunidad humana.

Yo creo que a san Ignacio le fue pareciendo muy connatural la educación como algo que le competía a la Compañía y, aunque no lo había previsto antes, se le fue revelando como algo que se desprendía de su misión; por esto, la educación de la Compañía irá integrando y expresando gradualmente el método y el objeto espiritual de los ejercicios de san Ignacio que se incorporará a todos los colegios y universidades de la Compañía.

Esta concreción se tradujo en lo que se conoció como la *Ratio Studiorum* o plan de estudios, que fue aprobada en 1599 y que guió la educación de la Compañía en todos sus colegios y universidades hasta la supresión en 1773.

Ahora bien, yo pienso que la universidad renacentista, que es un poco la que le toca vivir a Ignacio (él y los primeros compañeros estudiaron en la universidad de París), era bastante asimilable, justamente a esta pretensión ignaciana. El mismo Ignacio veía que los estudios humanísticos y teológicos en los que se centraba la universidad renacentista eran totalmente adecuados para la misión de la Compañía; en cambio, “El estudio de medicina y leyes, lo veía San Ignacio como más remoto de nuestro Instituto”. Curiosamente. Claro, estamos en el siglo XVI.

Ahora, hemos escuchado el primer día de esta semana de humanidades la evolución de la institución universitaria renacentista, la universidad napoleónica y, luego, la universidad moderna, cuyo paradigma fue la universidad de Berlín, hasta la universidad actual. Y la universidad actual se aglutina alrededor del cultivo del desarrollo de las ciencias y de la tecnología y en el nuevo paradigma que surge en la modernidad de la profesionalización de los quehaceres humanos. Hemos visto los problemas que esto ha generado, que también se abordaron el lunes y algunos de los cuales nos acaba de señalar la doctora Aspe.

Evidentemente que la universidad de la Compañía también ha tenido que irse adaptando y adecuando, pero también esto ha creado, para la misión educativa de la Compañía, grandes retos para seguir siendo fieles a aquella misión original de sus centros educativos, de formar personas conscientes de sí mismas, capaces de penetrar y apropiarse la hondura del propio ser, que pudiera alumbrar luces y oscuridades que nos acompañan en el proceso de devenir seres humanos libres, críticos, creativos, solidarios. Personas humanizadas que después puedan profesionalizarse en algún quehacer, pero que en este proceso de profesionalización puedan ya llevar consigo esta enorme riqueza de su propia formación y desarrollo humano. Este proceso, evidentemente, exige formación intelectual, seria, profunda, rigurosa.

Y entonces surgen estos problemas que no se planteaban antes pero que se nos plantean ahora en la universidad de la Compañía, que es esto que ya señalaba la doctora Aspe, estas inquietudes de lo que pretenden las universidades hoy, estos seis campos que señalaba el padre Garanzini, cómo ahora la Compañía se tiene que adecuar a esta nueva situación de la universidad y cómo responder, seguir respondiendo, para ser fieles a esta misión de la Compañía.

La Compañía de Jesús, en algún sentido, recreó la educación; es notable el éxito impresionante que tuvo la misión educativa: la multiplicación fenomenal de los colegios y universidades desde el nacimiento de la Compañía hasta su supresión, pero a partir de la restauración la Compañía tuvo que irse adecuando, no abriendo el campo, sino, adecuando a las nuevas formas que fue adquiriendo la universidad. Y la educación de la Compañía tuvo que ir siguiendo pautas que venían de otros lados y adecuarse lo mejor posible, como lo estamos intentando hacer todavía, a esas instituciones universitarias y a esas pautas que surgen de muchas fuentes.

Es cierto que en todo este proceso de la restauración se han multiplicado los colegios, las universidades de la Compañía en el mundo, más o menos exitosas unos y otras. Pero también es cierto que actualmente las instituciones van siendo enormes y que aquí, por ejemplo, en el ITESO, tenemos alrededor de once mil estudiantes, y hay otras mucho más grandes. ¿Cómo se puede responder a este objetivo fundamental de la educación como la creación de la *humanitas* en este contexto?

De muchas maneras, la Compañía tiene que ir luchando a contracorriente frente a lo que ahora es la universidad; el corazón de la universidad ya no está en la creación de la *humanitas* como lo estuvo antes, el corazón de la universidad ahora está en el desarrollo de las ciencias, en la gestión empresarial cada vez más eficaz de la institución. Las instituciones no van a cambiar, dijéramos, a nuestro tenor, se pueden hacer muchas

cosas como se están haciendo en las universidades, como apuntaba el padre Garanzini, se plantean retos, se plantean problemas, se plantea todo esto; pero, ¿cuál es la capacidad real, o cómo realmente podemos transformar o ir llevando la institución universitaria hacia algo que ahora ya no es el núcleo de la universidad?

Y entonces surgen preguntas, por ejemplo, ¿podría ser que la Compañía como tal vaya tomando más un papel orientador, inspirador en las universidades, que vayan quedando en manos de laicos que han asumido el espíritu de Ignacio, incluso laicos que se han apropiado su potente espiritualidad? ¿No será el momento de que la Compañía vaya probando nuevas formas de centrar, de recuperar, en la medida de nuestras capacidades, su misión educativa?

Ahora, por ejemplo, surgen muchas alternativas a las universidades como los centros de investigación, centros de finanzas y economía, centros de altos estudios, centros de ciencias sociales, centros de *humanitas* en los que podamos ir creando la posibilidad de esos hombres y mujeres que *realmente* sean para los demás, creando las posibilidades de esos hombres y mujeres que puedan responder a los desafíos y a estos problemas que señalaba el padre Garanzini como las grandes temáticas que interpelan ahora, el conjunto, la universalidad de la Compañía en el mundo.

Esto es y seguirá siendo un centro fundamental de la misión educativa de la educación de la Compañía, sea o no educación superior. De alguna forma será el momento de recrear, un poco otra vez, de intentar recrear la educación. X

Fuentes documentales

Desafíos de América Latina y Propuesta Educativa, AUSJAL/Universidad Rafael Landívar, Bogotá, 1995.

“Documento Especial. La Promoción de la Justicia en las Universidades de la Compañía” en *Promotio Iustitiae*, Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Curia General de la Compañía de Jesús, s/l, N° 116, año 2014/3, p.29. http://www.sjweb.info/documents/sjs/pj/docs_pdf/PJ_116_ESP.pdf

Kolvenbach, Peter-Hans, “Discurso con motivo de la celebración del Primer Centenario de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 01 octubre 1991” en *Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach, 1991-2007*, Curia Provincial de España de la Compañía de Jesús, Madrid, 2008, pp. 260-271.

— “El servicio de la fe y la promoción de la justicia en la educación universitaria de la Compañía de Jesús en los Estados Unidos, Universidad de Santa Clara, 6 octubre 2000” en *Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach, 1991-2007*, Curia Provincial de España de la Compañía de Jesús, Madrid, 2008, pp. 294-310.

— “La Universidad de la Compañía de Jesús a la Luz del Carisma Ignaciano”, Reunión Internacional de la Educación Superior de la Compañía, Roma, mayo de 2001.

— XXXIV Congregación General de la Compañía de Jesús, decreto 3, No. 10.

Sobre *Una pastelería en Tokio*

Luis García Orso, SJ^{*}



Recepción: 25 de octubre de 2018
Aprobación: 26 de octubre de 2018

La directora japonesa Naomi Kawase reúne en una pequeña pastelería a tres personas de distintas generaciones: una anciana, un adulto y una jovencita colegiala. Tres vidas que no conocemos y que se irán amasando y sirviendo como los panecillos rellenos de frijoles dulces que los han hecho encontrarse.

Sentaro es un hombre triste y cansado, y está a cargo del pequeño negocio de barrio. Wakana es una jovencita callada y solitaria que acude ahí a tomar un refrigerio. Sus semblantes contrastan con el rostro alegre y jovial de la anciana Tokue, que llega a solicitar el trabajo de ayudante de pastelería que pide un letrero exterior. Sentaro trata de explicarle a Tokue que ella no tiene la edad ni las fuerzas para un trabajo exigente y temprano en la pastelería. La vieja lo tratará de convencer llevándole la salsa de frijoles dulces que ella prepara para rellenar las tortitas llamadas *dorayakis*; a Sentaro le gustará tanto que aceptará trabajar con la anciana. El negocio empezará a tener cada vez más clientes, encantados de comer unos *dorayakis* tan sabrosos, hasta que la historia pasada de cada uno de los protagonistas toque el presente.

* Profesor de Teología en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México; miembro de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en México, miembro de Signis (Asociación Católica Mundial para la Comunicación). lgorso@jesuits.net

Saber cocer y preparar los frijoles rojos (*an*, del título original del filme) requiere mucho cuidado, paciencia, tiempo, cariño; pero la vida también pide lo mismo. Los frijoles, el pan, y cada cosa y cada persona que llegan a nosotros, son regalos para ayudarnos a vivir; regalos inmerecidos para gustar y agradecer. La vieja Tokue sabe de cocina y sabe de la vida, y lo va compartiendo con una sonrisa y una delicadeza que nos atrapan, y unos ojos abiertos a todo. Entonces, las tres almas solas que se han encontrado en la sencilla panadería irán poco a poco cociendo aquello que traen de su historia, nada agradable, y podrán compartirlo con un nuevo sabor y una nueva mirada.

La directora va narrando con un ritmo lento y una cámara atenta a los pequeños detalles para que también nosotros tengamos tiempo de cocinar y gustar lo que va sucediendo en nuestro interior. “¿Qué te hace estar triste?” —le pregunta Tokue al panadero—. “Mira que la luna brilla siempre para ti”. La existencia de cada quien puede estar encerrada en espacios muy estrechos —como el cuarto o el negocio de Sentaro—, pero afuera brilla la luz, sopla el viento, se abren los cerezos blancos, ríen las jovencitas, cantan los pájaros... Hay que detenerse, hacer silencio, contemplar, escuchar... Las cosas más simples de la vida están ahí para nosotros. Las personas llegan y se van, pero hay algunas que nos tocan el corazón y nos enseñan a vivir en libertad y con sentido. Entonces se quedan, aunque ya no estén. X

Reconstrucción de un largo camino: del EZLN al CNI. Primera parte*

Karina de Santiago Ávalos,
Ana María Villalobos Ibarra
y Elías Iván García Ríos**



Recepción: 21 de mayo de 2018
Aprobación: 2 de julio de 2018

Abstract. Santiago Ávalos, Karina de, Villalobos Ibarra, Ana María y García Ríos, Elías Iván. *Reconstructing a Long Road: from the EZLN to the CNI. Part One.* This extensive paper, based on careful documentary research and an interview with Rocío Moreno, a Coca council member from Mezcala, Jalisco, attempts to sketch a general overview of the origins, development and current situation of the libertarian indigenous movement that burst onto the public stage on January 1, 1994 as the Zapatista Army for National Liberation (EZLN, in its initials in Spanish) and that subsequently presented itself as the National Indigenous Congress (CNI), and then as the Indigenous Governing Council (CIG). In this edition of *Xipe totek* we publish the first part.

Keywords: indigenous movement, EZLN, elections, CNI, Indigenous Governing Council, democracy.

Resumen. Santiago Ávalos, Karina de, Villalobos Ibarra, Ana María y García Ríos, Elías Iván. *Reconstrucción de un largo camino: del EZLN al CNI. Primera parte.* Este extenso trabajo, basado en una cuidadosa investigación documental y en una entrevista realizada a Rocío Moreno, miembro del Concejo Coca de

* El artículo fue elaborado durante el periodo escolar de primavera 2018 en el seminario “Análisis Social Estructural y Coyuntural” de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales a cargo del Dr. David Velasco Yáñez, SJ

** Estudiantes de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales.

Mezcala, Jalisco, se propone trazar un panorama general de la génesis, desarrollo y situación actual del movimiento indígena libertario que apareció públicamente el 1 de enero de 1994 como Ejército Zapatista de Liberación Nacional y que se expresó posteriormente en el Congreso Nacional Indígena y en el Concejo Indígena de Gobierno. En este número de *Xipe totek* presentamos la primera parte.

Palabras clave: movimiento indígena, EZLN, elecciones, CNI, Concejo Indígena de Gobierno, democracia

*Es el tiempo de la dignidad rebelde, de
construir una nueva nación por y para
todas y todos, de fortalecer
el poder de abajo y a la izquierda
anticapitalista, de que paguen los culpables
por el dolor de los pueblos de este
México multicolor.*

V CONGRESO NACIONAL INDÍGENA

Introducción

Para comprender la iniciativa del Congreso Nacional Indígena (CNI) y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de proponer un candidato para las elecciones de 2018 es necesario hacer un análisis detallado de las características de estos dos agentes que se presentan como una fuerza opositora a la política oficial. En efecto, una peculiaridad en este proceso electoral federal es la irrupción de un agente muy *otro*: el Concejo¹ Indígena de Gobierno y su vocera María de Jesús Patricio Martínez, quienes, desde la mirada de la política tradicional de *arriba*, representan una rémora para la democracia y un obstáculo, por dividir a la supuesta izquierda y por invadir un espacio que está reservado sólo a aquellos que tienen carrera política partidista.

1. Nos apegamos a la ortografía que utilizan el EZLN y el CNI.

Decir que el CNI y el EZLN tienen una posición dentro del campo político implica decir que estos agentes tienen un capital y luchan por incrementarlo, puesto que, según Bourdieu:

La política es una lucha por las ideas, pero por un tipo de ideas del todo particular, a saber, las ideas-fuerza, ideas que dan fuerza funcionando como fuerza de movilización. Las luchas políticas son luchas entre responsables políticos, pero en esas luchas, los adversarios, que están en competencia por el monopolio de la manipulación legítima de los bienes políticos, tienen un juego común que es el poder sobre el Estado (que pone fin, en cierta medida, a la lucha política puesto que las verdades de Estado son verdades transpolíticas, al menos oficialmente).²

Sin embargo, veremos que esta lucha es una lucha muy *otra* por el tipo de agentes de los que se trata. De modo que sus luchas no son por el poder, no al menos por el poder sobre el Estado, ni por algún tipo de bien político, es decir, no buscan una posición partidista, no buscan un cargo público y no buscan legitimidad por la burocracia de un partido. Es por ello que pretendemos establecer un contraste más preciso y contundente entre la política de *abajo* representada por el CNI-EZLN y la política de *arriba*, que se mueve bajo la lógica tradicional de los partidos políticos y candidaturas independientes que sí buscan “el monopolio de la manipulación legítima de los bienes políticos, [...] que es el poder sobre el Estado”.³

Este trabajo estará dividido en cinco secciones. En la primera sección haremos un recorrido histórico del surgimiento del EZLN, así como una breve revisión de su estructura y sus momentos más importantes.

2. Pierre Bourdieu, *Sobre el campo político*, Presses Universitaires de Lyon, 2000. Traducción de Cristina Chávez Morales. Documento electrónico, pp. 15-16.

3. *Ibidem*, p. 16.

En la segunda retomaremos la historia y antecedentes del CNI, su estructura y su organización. Centraremos la atención, principalmente, en sus documentos fundantes o representativos que dejan ver cómo su propuesta *otra* se ha ido formando y madurando mediante el ejercicio colectivo de las comunidades zapatistas y de las comunidades integrantes del CNI. Este recorrido pondrá especial énfasis en el V Congreso Nacional Indígena, en el cual la propuesta del EZLN a los integrantes del CNI fue llevada al terreno político mediante la consulta y posterior conformación de un Concejo Indígena de Gobierno (CIG), con una vocera que buscaría un registro como candidata independiente en las elecciones presidenciales de 2018. Intentaremos detallar qué comunidades integran esta plataforma, cómo han evolucionado desde su fundación, cuál es la especificidad de las comunidades y cuál es el modo y el tipo de liderazgo que caracterizan a las *concejalas* y los *concejales* nombrados.

En la tercera sección se analizarán las principales oposiciones al interior del CNI con el objeto de comparar la fuerza que imprime cada uno de esos agentes en la conformación y organización de la política de *abajo*, cristalizada en la propuesta de un CIG y una vocera como Marichuy para la candidatura independiente. También se analizará el proceso de recolección de firmas y la finalmente inalcanzable candidatura independiente de la vocera del CIG.

En la cuarta sección se abordará el momento actual, el plan de acción y la estrategia impulsada por el CIG desde su consolidación hasta la finalización del periodo permitido por el INE para la recolección de firmas. En este apartado se dará especial atención a los discursos de las *concejalas* y de la vocera Marichuy en el recorrido realizado por las distintas comunidades del país, donde se podrá ver con mayor claridad el modo de hacer y entender la política de *abajo*. Una diferencia fundamental en la política de *abajo* respecto a la política tradicional o de *arriba*, que servirá como criterio de discernimiento es que su lucha

es la lucha por la *vida*. Se hará de igual modo un balance del recorrido de Marichuy y se evaluará el siguiente paso del CNI en esta coyuntura electoral después de que no se obtuvieran las firmas que solicita el INE para su registro.

Finalmente, se propondrá una reflexión que permita terminar de comprender el alcance y la magnitud de una propuesta que no se reduce a un anquilosado proceso electoral federal.

Antecedentes históricos y estructura del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional

Cronología

1948 – INI

1990 – Ratificación del acuerdo 169 OIT

1992 – Reforma constitucional del artículo 4

1993 – Dic. Comunicado zapatista y ley de guerra

1994 – 1 de enero – Levantamiento Zapatista/Entrada en vigencia del TLC/I, Declaración de la Selva Lacandona

1996 – febrero Acuerdos de San Andrés (ASA)

1996 – 12 de octubre CNI

1996 – noviembre propuesta de la Comisión para la Concordia y la Pacificación (COCOPA).

1997 – Masacre de Acteal

2001 – San Lázaro

2001 – Contrarreforma

2003 – Juntas de Buen Gobierno/Caracoles. ¿Qué son? ¿Cómo se organizan?

La lucha de la resistencia indígena en México lleva casi cinco siglos. Esta lucha adquiere, lentamente, su matiz actual, de forma paralela a la conformación del Estado y sus instituciones, y se define como la búsqueda de autonomía, es decir, que en tanto se desenvuelve un marco jurídico que define al Estado mexicano, la resistencia será expresada

concretamente como exigencia de autonomía. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en la mirada del Movimiento Zapatista, resulta ambigua e insuficiente para solventar aquella exigencia.

Esa autonomía, que implica la libre autodeterminación de los pueblos, fundamenta y direcciona las distintas acciones emprendidas por los pueblos originarios. El Movimiento Zapatista surgirá en este contexto. Es el intento de conquistar el derecho arrebatado y luego negado. El movimiento está conformado por el EZLN, las comunidades indígenas y la sociedad civil:

[...] el EZLN es la parte político-militar y central del movimiento, estructurada como organización castrense y liderada por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena de la Comandancia General (CCRI-CG). Las comunidades indígenas son los pueblos *tzeltales*, *tzotziles*, *tojolabales*, *choles* y *zoques* asentados en los Altos y la selva Lacandona de Chiapas, que apoyan al EZLN pero no forman parte de su estructura militar. La sociedad civil nacional e internacional son los grupos y organizaciones de apoyo ubicados tanto en México como en el extranjero.⁴

Esta aclaración es importante para diferenciar el EZLN del Movimiento por lo que respecta a la direccionalidad de las acciones. Tanto lo que ocurre al interior del brazo político-militar y de las comunidades indígenas de Chiapas (y más adelante con el surgimiento del CNI) como a lo exterior a ellas —la relación con la sociedad civil— está impulsado por la idea de autonomía. El diálogo, en esta relación, ha sido una de las herramientas estratégicas más importantes,⁵ no sólo porque ha

4. Manuel Ignacio Martínez Espinoza, "Las Juntas de Buen Gobierno y los caracoles del Movimiento Zapatista: Fundamentos Analíticos para entender el fenómeno" en *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, vol. 5, núm. 1, 2006, pp. 215-233, p. 217.

5. "Y entonces empezamos a hablarnos con otros pueblos indios de México y sus organizaciones que tienen y lo hicimos un acuerdo con ellos que vamos a luchar juntos por lo mismo, o sea por el reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas. Y bueno, pues también nos apoyó mucha gente de todo el mundo y personas que son muy respetadas y que su palabra es muy grande porque son grandes intelectuales, artistas y científicos de México y de todo el mundo. Y también hicimos encuentros

conducido a sectores de la sociedad influyentes, como la intelectualidad o defensores de derechos humanos, al acercamiento y adopción de la causa zapatista, sino porque la perspectiva dialógica permite la redefinición (a través de la ampliación, integración y cuestionamiento, por ejemplo) del objetivo planteado, en otras palabras, impide el estancamiento.

Dice la Sexta Declaración de la Selva Lacandona respecto a lo anterior:

[...] porque resulta que nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas de acá de Chiapas, pero no queremos luchar sólo por el bien de nosotros o sólo por el bien de los indígenas de Chiapas, o sólo por los pueblos indios de México, sino que queremos luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo.⁶

Esta disposición de voluntades para integrar a la lucha las distintas necesidades, no solamente indígenas, sino de los sectores desfavorecidos, conlleva nutrir y, por eso mismo, ampliar la percepción de los problemas que afectan a los más empobrecidos y relegados de las decisiones políticas de *los de arriba*. Se preguntan los zapatistas: ¿de dónde procede el dolor de corazones? ¿Cómo encargarse de ellos?

Y entonces pues nosotros lo vimos todo eso y nos pensamos en nuestros corazones que qué vamos a hacer. Y lo primero que vimos es que nuestro corazón ya no es igual que antes, cuando empezamos nuestra lucha, sino que es más grande porque ya tocamos el corazón de mucha gente buena. Y también vimos que nuestro corazón está como más lastimado, más herido.

internacionales, o sea que nos juntamos a platicar con personas de América y de Asia y de Europa y de África y de Oceanía, y conocimos sus luchas y sus modos". Comité Clandestino Revolucionario Indígena. Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2005.

6. *Idem*.

Y no es que está herido por el engaño que nos hicieron los malos gobiernos, sino porque cuando tocamos los corazones de otros pues tocamos también sus dolores. O sea que como que nos vimos en un espejo.⁷

En palabras del subcomandante Marcos, la democracia necesaria para que se alcance lo buscado por el Movimiento Zapatista, pero también lo que requieren los pueblos empobrecidos, implica un gran diálogo: “porque entonces el país nos va a decir ¿quién te nombró a que fueras mi vocero? Para esto tiene que haber un movimiento más grande... Y para que se dé una democracia, la mesa tiene que ser más grande: del país entero”.⁸ Estas afirmaciones no representan una idealización de la democracia, ni tampoco una descripción romántica de lo que ocurre luego de la organización de las comunidades indígenas sino que es la demanda que el Movimiento lanzó desde 1994 a las cúpulas del poder político mexicano y que ha otorgado el horizonte de estructuración llamado “mandar obedeciendo”. El modo propio zapatista no es el de la democracia representativa, sino el de la voz comunitaria delegada: no se habla en representación de..., sino que todos hablan.

En oposición a lo que el zapatismo siempre ha planteado sobre el diálogo en su exigencia de autonomía, por ejemplo, en el punto tercero del comunicado del 30 de diciembre de 2012 que dice “intentaremos construir los puentes necesarios hacia los movimientos sociales que han surgido y surgirán, no para dirigir o suplantar, sino para aprender de ellos, de su historia, de sus caminos y destinos”,⁹ el Estado mexicano se ha encargado de romper esa comunicación, mediante la violencia “contrainsurgente”, por la imposición de proyectos, por

7. *Idem.*

8. Ricardo Alemán Alemán, “Conferencia de prensa de Marcos. Para que se dé una democracia, la mesa tiene que ser más grande: del país entero”, San Cristóbal de las Casas, 22 de febrero de 1994.

9. Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *El EZLN anuncia sus siguientes pasos: Comunicado del 30 de diciembre del 2012.*

el abandono de mesas de discusión o por la reforma unilateral de las leyes.¹⁰

Cronología de una lucha

El problema de las relaciones entre la “política de *arriba*” y los pueblos indígenas consiste en tomar a estos como objetos de ayuda sin permitirles disponer de sus propios recursos, es decir, de sus derechos, y hacerse cargo de su organización con autonomía. Como dice Gómez al referirse a la contrarreforma constitucional del 2001:

[...] dicha contrarreforma dio sentido a la continuidad de la misma política indigenista al elevar a rango constitucional la ley que creó al INI en 1948. La clase política mexicana se mostró dispuesta a continuar tratando a los pueblos indígenas como potenciales beneficiarios individuales de derechos que son propios de todas y todos, indígenas o no. Hoy como ayer, las políticas de combate a la pobreza son el caballo de Troya contra los derechos colectivos de los pueblos”.¹¹

Efectivamente, el Instituto Nacional Indigenista fue creado en 1948, planteándose como primer objetivo el “inducir el cambio cultural de las comunidades y promover el desarrollo e integración en las regiones

10. “Y entonces pues ahí lo vimos claro que de balde fueron el diálogo y la negociación con los malos gobiernos de México. O sea que no tiene caso que estemos hablando con los políticos porque ni su corazón ni su palabra están derechos, sino que están chuecos y echan mentiras de que sí cumplen, pero no. O sea que ese día que los políticos del PRI, PAN y PRD aprobaron una ley que no sirve, pues lo mataron de una vez al diálogo y claro dijeron que no importa lo que acuerdan y firman porque no tienen palabra. Y pues ya no hicimos ningún contacto con los poderes federales, porque entendimos que el diálogo y la negociación habían fracasado por causa de esos partidos políticos. Vimos que no les importaron la sangre, la muerte, el sufrimiento, las movilizaciones, las consultas, los esfuerzos, los pronunciamientos nacionales e internacionales, los encuentros, los acuerdos, las firmas, los compromisos. Así que la clase política no sólo cerró, una vez más, la puerta a los pueblos indios; también le dio un golpe mortal a la solución pacífica, dialogada y negociada de la guerra. Y también ya no se puede creer que cumpla los acuerdos a los que llegue con cualquiera. Ahí lo vean para que saquen experiencia de lo que nos pasó.” Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2005.
11. Magdalena Gómez, “Los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en. Entre la razón de Estado y la razón de Pueblo” en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México, núm. 196, marzo-abril de 2016, pp. 53-64, p. 56.

interculturales a la vida económica, social y política de la nación”.¹² Esta disposición institucional ha abogado por la aculturación, eufemismo para designar estrategias de integración de una cultura (minoritaria) con la consecuente pérdida de algunos o varios de sus elementos identitarios, sobre todo aquellos que contienen, por su naturaleza, una fuerte carga política, por ejemplo la tenencia de territorios indígenas de forma comunitaria. La aculturación es la idea del mestizaje que en la práctica implica una fuerte carga ideologizadora. Muestra de ello es la afirmación irreal de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) de que

[...] en 2012, México tiene ya una sociedad que acepta y entiende mejor la diferencia cultural y lingüística; un marco jurídico que, si bien es perfectible, reconoce y otorga derechos y competencias a los pueblos y a las comunidades indígenas como sujetos colectivos y reconoce el valor de las lenguas, culturas y formas de organización social indígenas. También, cuenta con herramientas administrativas para que las diferentes instituciones públicas puedan, en el marco de sus competencias, impulsar un Modelo de Desarrollo con Identidad.¹³

En 1989, la Conferencia Internacional del Trabajo de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) acuerda el Convenio 169 observando que

[...] en muchas partes del mundo [*los pueblos indígenas*] no gozaban de los derechos en igual grado que el resto de la población en los Estados donde viven y que han sufrido a menudo una erosión en sus valores, costumbres y perspectivas. Los pueblos indígenas y tribales en América Latina presentan, hoy en día, los peores indicadores socioeconómicos y laborales, y

12. Instituto Nacional Indigenista y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1948-2012, Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, México, 2012, p. 7.

13. *Ibidem*, p. 5.

la discriminación por origen étnico o racial agrava las brechas de ingreso de manera radical.¹⁴

Los postulados que se planteaban contenían dos premisas: “el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan”.¹⁵ El 5 de septiembre de 1990, México ratifica ese convenio y hasta el 28 de enero de 1992 se reforma el artículo 4° constitucional, que estipula:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.¹⁶

No obstante, la reforma constitucional resulta insuficiente para garantizar

[...] el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.¹⁷

14. Oficina Regional para América Latina y el Caribe, *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, Lima, 2012, p. 7.

15. *Ibidem*, p. 8.

16. *Idem*.

17. *Ibidem*, pp. 8–9.

Ni en la ley ni mucho menos en la práctica se reconoce a los pueblos indígenas sus derechos, y cualquier reforma jurídica o institución creada por parte del Estado busca el control político de las comunidades.

Es en estas circunstancias cuando el 1 de enero de 1994 ocurre el levantamiento armado zapatista. Un mes antes se publicaba un editorial en el periódico del EZLN en el que se hacía un llamado a la lucha y posteriormente presentaba las “leyes revolucionarias” que regirían en los “pueblos en lucha” y en los “territorios liberados”:

Mexicanos: obreros, campesinos, estudiantes, profesionistas honestos, chicanos, progresistas de otros países; hemos empezado la lucha que necesitamos hacer para alcanzar demandas que nunca ha satisfecho el Estado mexicano: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz...¹⁸

La exigencia de la Primera Declaración de la Selva Lacandona, que se emite el 1 de enero de 1994 al comienzo del levantamiento, es radical no sólo en sus exigencias, sino en su fundamentación constitucional:

[...] después de haber intentado todo por poner en práctica la legalidad basada en nuestra Carta Magna, recurrimos a ella, nuestra Constitución, para aplicar el Artículo 39 Constitucional que a la letra dice: “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo el poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno”. Por tanto, en apego a nuestra Constitución, emitimos la presente al ejército federal mexicano, pilar básico de la dictadura que padecemos, monopolizada por el partido en el poder y encabezada por el ejecutivo federal que hoy detenta su jefe máximo e ilegítimo, Carlos Salinas de Gortari. Conforme a esta Declaración de guerra pedimos a los otros

18. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Editorial del Despertador Mexicano*, 1993.

Poderes de la Nación se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador.¹⁹

El levantamiento refleja el cansancio de los pueblos indígenas de estar sometidos, mediante la ley (o ilegalmente), a políticas que corresponden a intereses ajenos a los suyos. La toma de las armas era sólo el primer paso de una estrategia más compleja que buscaba darle visibilidad a sus exigencias y por supuesto a la denuncia de la violencia padecida por siglos.

Y entonces nuestra pequeña historia es que nos cansamos de la explotación que nos hacían los poderosos y pues nos organizamos para defendernos y para luchar por la justicia. Al principio no somos muchos, apenas unos cuantos andamos de un lado a otro, hablando y escuchando a otras personas como nosotros. Eso hicimos muchos años y lo hicimos en secreto, o sea sin hacer bulla. O sea que juntamos nuestra fuerza en silencio. Tardamos como 10 años así, y ya luego pues nos crecimos y pues ya éramos muchos miles. Entonces nos preparamos bien con la política y las armas y de repente, cuando los ricos están echando fiesta de año nuevo, pues les caímos en sus ciudades y ahí nomás las tomamos, y les dejamos dicho a todos que aquí estamos, que nos tienen que tomar en cuenta.²⁰

Los siguientes pasos consistían en fortalecer la tarea sostenida durante muchos años de diálogo, de integración de otros no indígenas, pero también de puesta en marcha de una nueva organización comunitaria que reflejara sus anhelos de autonomía. Así nacen los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) en diciembre de 1994 como forma de autogobierno y se continúa con la construcción del Movimiento Zapatista en su conjunto; acciones que van a desembocar en el nacimiento de Congreso Nacional Indígena (CNI) el 12 de octubre

19. Comandancia General del EZLN, *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, 1 de enero de 1994.

20. Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, 2005.

de 1996, de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) y de los Caracoles el 8 de agosto de 2003.

Es necesario reparar ahora en los acontecimientos que dieron lugar a los Acuerdos de San Andrés (ASA) y la posterior salida del gobierno mexicano de las mesas de diálogo para enfatizar algunas diferencias que hemos venido señalando entre la política de *arriba*, la que sostiene al Estado —y a los “intereses” mediados por ese Estado—, y la política de *abajo*.

Luego de doce días de enfrentamiento armado entre el EZLN y el ejército mexicano, comienza un acercamiento entre los zapatistas y el gobierno que daría fin a las hostilidades. Dictar el fin es sólo un decir, pues aunque se habían depuesto las armas, el gobierno de Zedillo mantenía el asedio a los zapatistas. Aquí un primer elemento diferenciador: el conflicto armado no se concibe como la última estrategia, sino como una más; antes es primordial escuchar a la “sociedad civil” que es espejo de un mismo padecimiento. Esto implica que el gobierno no es el único interlocutor frente al cual se decide dejar o no la lucha armada, luego tampoco se espera de él que cumpla acuerdos o que asuma como propias las demandas de los pueblos indígenas, como de hecho aún no sucede.

Gómez describe los acontecimientos previos a los ASA, afirmando que

[...] tras una virtual parálisis, en marzo de 1995, después del intento zedillista de decapitar al zapatismo, decisión rechazada por amplios sectores sociales, se emitió la Ley para el Diálogo, la Negociación y la Paz Digna en Chiapas. A partir de este marco, se acordaron las bases del diálogo y se definió un esquema de mesas temáticas para abordar las causas que dieron origen al conflicto armado.²¹

21. Magdalena Gómez, “Los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en... p. 54.

Estos acuerdos se firman el 16 de febrero de 1996 con sólo una mesa negociada:

La primera mesa, que a la postre resultó la única, fue la relativa a Derecho y Cultura Indígena, en ella se expresó la identidad zapatista con los pueblos indígenas, lo que marca centralmente el inédito histórico de propiciar la construcción de una agenda propia al invitar como asesores y asesoras a las organizaciones de pueblos indígenas del país, lo que derivó, el 16 de febrero de 1996, en la firma de los acuerdos de San Andrés. Esta experiencia política propició la creación del Congreso Nacional Indígena. Habría que recordar que fue la comandancia indígena quien condujo, sin la presencia del entonces Subcomandante Marcos, hoy Sub Galeano, los diálogos que derivaron en los Acuerdos de San Andrés; la Comandanta Esther, quien también asistió al Congreso de la Unión en 2001, explicó que por respeto a esa instancia no llevaron a quien era su brazo militar.²²

En los ASA se puede ver que lo militar de parte de los zapatistas funcionó más bien como llamada de atención, como herramienta extrema propia de una situación de extrema exclusión. Pero es ante todo una herramienta que obedece a la autonomía exigida y por lo tanto debe minimizar su participación, o incluso dejarla, allí donde su presencia se contraponga al objeto buscado.

El EZLN que llega a negociar los ASA tiene claro que no lo hace solo, que no llega como representante sino que es mediador de *todas las voces*.²³ La mediación para los zapatistas implica una doble vía: la primera es

22. *Idem*.

23. “Y pues ya los malos gobiernos tuvieron que hacer acuerdos con el EZLN y esos acuerdos se llaman ‘Acuerdos de San Andrés’ porque ‘San Andrés’ se llama el municipio donde se firmaron esos acuerdos. Y en esos diálogos no estábamos solitos nosotros hablando con los del mal gobierno, sino que invitamos a mucha gente y organizaciones que estaban o están en la lucha por los pueblos indios de México, y todos decían su palabra y todos sacábamos acuerdo de cómo vamos a decir con los malos gobiernos. Y así fue ese diálogo, que no sólo estaban los zapatistas por un lado y los gobiernos por el otro, sino que con los zapatistas estaban los pueblos indios de México y los que los apoyan”. Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, 2005.

que lo acordado en las negociaciones de San Andrés plasme la lucha de los pueblos indígenas; la segunda es que los acuerdos retornen a las comunidades y se traduzcan en acciones conjuntas.

Antecedentes históricos y estructura del Congreso Nacional Indígena

En la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, los zapatistas impulsaron dos fuerzas o movimientos que fueron los dos brazos operativos que aglutinaron a los movimientos del México de abajo, a las resistencias de la política de abajo, que tienen rostro en la sociedad civil y los pueblos originarios. Por un lado, se convocó a formar un Foro Nacional Indígena que desembocó en el Congreso Nacional Indígena (CNI), y por otro lado se llamó a formar el Frente Zapatista de Liberación Nacional, que tomó mayor impulso en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona en los *Adherentes* que la suscribieron.

Cuarta Declaración de la Selva Lacandona en la que llamamos a todos los hombres y mujeres honestos a participar en la nueva fuerza política nacional que hoy nace: el Frente Zapatista de Liberación Nacional, organización civil y pacífica, independiente y democrática, mexicana y nacional, que lucha por la democracia, la libertad y la justicia en México. El Frente Zapatista de Liberación Nacional nace hoy e invitamos para que participen en él a los obreros de la República, a los trabajadores del campo y de la ciudad, a los indígenas, a los colonos, a los maestros y estudiantes, a las mujeres mexicanas, a los jóvenes de todo el país, a los artistas e intelectuales honestos, a los religiosos consecuentes, a todos los ciudadanos mexicanos que queremos no el poder sino la democracia, la libertad y la justicia para nosotros y nuestros hijos.²⁴

24. Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1 de enero de 1996.

Esta nueva fuerza política convocó

[...] a los sin partido, al movimiento social y ciudadano, a todos los mexicanos a construir una nueva fuerza política. Una nueva fuerza política que sea nacional. Una nueva fuerza política con base en el EZLN. Una nueva fuerza política que forme parte de un amplio movimiento opositor, el Movimiento para la Liberación Nacional, como lugar de acción política ciudadana donde confluyen otras fuerzas políticas de oposición independiente, espacio de encuentro de voluntades y coordinador de acciones unitarias. Una fuerza política cuyos integrantes no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gubernamentales en cualquiera de sus niveles. Una fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza que no sea un partido político.²⁵

Esta fuerza política que propusieron los zapatistas quizá no se desarrolló con la fuerza que se esperaba, pero sí fue un actor importante que promovió en la sociedad civil un modo distintos de hacer y concebir la política. Quizá la inferencia es un tanto forzada, pero esta fuerza política fue la que apoyó la propuesta de un Concejo Indígena de Gobierno para México y condujo a los nuevos simpatizantes no sólo a juntar firmas, sino a juntarse, construirse y constituirse como militantes de una forma distinta de política, la política de abajo, la política que busca la organización y la verdadera transformación de México.

Del lado de los pueblos originarios, el CNI tuvo sus antecedentes inmediatos en el Foro Nacional Indígena (FNI), convocado por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena y la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG del EZLN). El FNI se llevó a cabo del 3 al 8 de enero de 1996 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, con el objetivo de pensar desde el corazón el mejor camino de vida para los pueblos indígenas y para México. “A través de sus re-

25. *Idem.*

presentantes y delegados, los pueblos indígenas de México han venido a tomar la palabra por su propia voz, sin pedir permiso, porque para decir la verdad no se pide permiso”.²⁶

Ante la política del denominado supremo gobierno, que había condenado a los indígenas y pobres a morir con dolor, sin esperanza y en silencio, ante esa política de muerte que condena las iniciativas de vida se alza una nueva palabra que se dirigió a los indígenas reunidos:

Nosotros, los zapatistas, no hemos inventado nada nuevo. No inventamos la palabra, no inventamos la lucha, no inventamos la dignidad indígena. Ustedes han hablado siempre de la palabra, siempre han luchado, siempre han sido dignos. Nosotros sólo le recordamos a México y al mundo que los indígenas existíamos y que no queríamos morir. Nuestra palabra fue nueva para los que habían perdido la memoria, pero para ustedes no es nueva nuestra palabra porque ya de por sí la caminaban desde los más antiguos abuelos.²⁷

En oposición al juego mercantil que promueve la política de *arriba*, donde sólo unos pocos pueden acceder a los bienes en detrimento del dominio de la gran mayoría, los indígenas reunidos en San Cristóbal dijeron:

El mundo que tratamos de construir es un mundo donde todos quepamos sin necesidad de dominar a los otros. El poderoso no nos acepta en su mundo, no nos respeta, nos persigue y nos mata. Para el poderoso sólo se puede vivir como cómplice de los crímenes del dinero y la soberbia. El gobierno que tenemos ahora nos ha querido matar, comprar y callar. Ha fallado. Nos hemos negado a ser cómplices de un gobierno que combate a

26. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *A los asistentes al Foro Nacional Indígena: les pedimos que tengamos respeto y tolerancia al que piensa diferente en el camino pero tiene el mismo anhelo de vida*, 3 de enero de 1996.

27. *Idem*.

sus gobernados. Ahora queremos formar una nueva patria donde tengan lugar y respeto los indígenas y los no indígenas.²⁸

El FNI reconoció el desprecio, la persecución, el olvido y la muerte de que han sido objeto, sin embargo, también reconoció que

Muchas veces el verdugo ha tenido la piel clara, pero otras veces la muerte y la traición han tenido la piel morena y nuestra misma lengua. El camino bueno también lleva la palabra de hombres y mujeres de piel clara y lengua diferente. En el mundo que queremos los zapatistas caben todos los colores de piel, todas las lenguas y todos los caminos. Porque el mundo bueno no tiene un solo rumbo ni un solo camino. Muchos rumbos, muchos caminos tiene el mundo bueno. Y en esos caminos hay respeto y dignidad.²⁹

La apuesta que hicieron los pueblos indígenas ha sido y sigue siendo una apuesta incluyente, de respeto y tolerancia.

El FNI convocado por el EZLN estuvo conformado por “más de 500 delegados provenientes de 178 organizaciones indígenas, integrantes de 32 pueblos indígenas”,³⁰ así como por “asesores” de la sociedad mexicana, tanto indígenas como no indígenas. Después del Foro Nacional Indígena, el EZLN convocó a una Comisión Promotora del Foro Nacional Indígena Permanente, donde propusieron “seguir buscándonos, encontrándonos y reconociéndonos [...] conseguir el reconocimiento de nuestros derechos como pueblos indios y establecer una nueva relación entre la nación mexicana y los habitantes originales de estas tierras”.³¹ También dejaron claro que “para los indígenas los cargos no significan suma de poder y protagonismo, sino servicio al colectivo y

28. *Idem.*

29. *Idem.*

30. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *CCRI-CG: Ha sido necesaria la guerra para que hoy el gobierno federal se comprometiera, en documentos, a impulsar el reconocimiento de nuestra existencia y nuestros derechos*, 18 de enero de 1996.

31. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Propuesta para formar la Comisión Promotora del Foro Nacional Indígena Permanente*, 29 de febrero de 1996.

mandar obedeciendo”.³² Su lucha sigue buscando el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios.

En ese encuentro propusieron que por cada organización que participara en el foro hubiera un delegado que formara parte de la comisión promotora. Las tareas de los delegados fueron: la difusión de los Acuerdos de San Andrés; servir de puente a la comunicación de pensamientos que asistieron al foro; ser enlaces de sus pueblos con el foro; que haya un trabajo conjunto entre la Comisión Promotora y los asesores para Derechos y Cultura Indígena. También se invitó a la sociedad civil y organizaciones a participar con sus talentos en la comunicación, preparación y realización de los eventos, y se invitó a los participantes de los Acuerdos de San Andrés a proponer formas de llevar adelante las demandas.

Las tareas del foro coincidían con los siete principios del *mandar obedeciendo* del EZLN y del CNI, sólo que fueron puestos a modo de tarea, dándoles contenido específico. La Comisión Organizadora convocaría a “una Asamblea Indígena Mexicana o Congreso Nacional Indígena para el mes de octubre de 1996 y preparar esa Asamblea”.³³ Y fue esa asamblea lo que se convirtió en el Primer Congreso Nacional Indígena.

Una parte fundamental de los Acuerdos de San Andrés fue establecer una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, por medio de reformas constitucionales que reconocieran derechos a los pueblos indígenas, acordados en los minuciosos diálogos. Algunos aspectos generales de los Acuerdos de San Andrés fueron:

Legislar sobre la autonomía de las comunidades y pueblos indígenas para incluir el reconocimiento de las comunidades como entidades de derecho público; derecho de asociarse libremente en municipios con población ma-

32. *Idem.*

33. *Idem.*

yoritariamente indígena; así como el derecho de varios municipios para asociarse a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas; legislar para que se “garantice la protección a la integridad de las tierras de los grupos indígenas”, tomando en consideración las especificidades de los pueblos indígenas y las comunidades, en el concepto de integridad territorial contenido en el convenio 169 de la OIT, así como el establecimiento de procedimientos y mecanismos para la regularización de las formas de la propiedad indígena y de fomento a la cohesión cultural; en materia de recursos naturales, reglamentar un orden de preferencia que privilegie a las comunidades indígenas en el otorgamiento de concesiones para obtener los beneficios de la explotación y aprovechamiento de los recursos naturales; legislar sobre los acuerdos de los indígenas, hombres y mujeres, a tener presente en las instancias legislativas, particularmente en el Congreso de la Unión y en los Congresos locales; incorporando nuevos criterios para la delimitación de los distritos electorales que correspondan a las comunidades y pueblos indígenas y permitan la celebración de elecciones conforme a la legislación de la materia; legislar sobre los derechos de los pueblos indígenas a elegir a sus autoridades y ejercer la autoridad de acuerdo con sus propias normas en el interior de sus ámbitos de autonomía, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad; en el contenido de la legislación, tomar en consideración la particularidad de la nación mexicana que refleje el diálogo intercultural, con normas comunes para todos los mexicanos y respeto a los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas.³⁴

34. Raúl Ávila Ortiz, *El derecho cultural en México: una propuesta académica para el proyecto político de la Modernidad*, Miguel Ángel Porrúa/Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 2000, p. 297.

Estructura del CNI: organización, evolución y conformación

Para delinear la estructura del CNI, daremos la palabra a Rocío Moreno, concejala Coca de Mezcala, Jalisco, con quien se platicó ampliamente y quien conoce muy bien el modo de proceder del Congreso Nacional Indígena, por su participación activa en él. Para Rocío,

El CNI nace en 1997, lo funda la comandanta Ramona y ésta es como una iniciativa de reunirnos los pueblos que estamos fuera de los territorios zapatistas de Chiapas. Entonces ahí es donde comienza a surgir este Congreso y lo primero era eso, como iba a ser una estructura y una organización, entonces se dijo que no hubiera ninguna estructura, sólo organización, pero cómo podría funcionar eso. Hay una frasecita en el CNI que dicen, *cuando estamos reunidos somos asamblea*. Por eso el caminar del CNI ha sido a través de asambleas y de Congresos.³⁵

Carlos González, miembro y participante activo del CNI, expuso una visión y balance de éste en el Semillero convocado por los zapatistas del 15 al 25 de abril de 2018 en las instalaciones del Cideci-UniTierra, de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, después del proceso de recolección de firmas y del recorrido del CIG y de su vocera a buena parte del territorio nacional. “Desde mi perspectiva el CNI ha tenido tres etapas distintas cada una de ellas, que lo han llevado a madurar como movimiento de los pueblos originarios. Una primera etapa fue desde su fundación el 12 de octubre de 1996 al año 2001”.³⁶

En la Primera Declaración del CNI, los representantes de los pueblos indígenas hicieron recuerdo de los años de explotación, del tiempo que llevan sin que se les reconozca el derecho a su libre determinación

35. Rocío Moreno, Entrevista a Rocío Moreno, concejala Coca de Mezcala, Jalisco, realizada por Elías Iván García el 14 de abril de 2018. Documento inédito.

36. Carlos González, *Transcripción de las palabras de Carlos González durante su intervención del 21 de abril del 2018 en la tarde en el Conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?”* convocado por el EZLN en el Cideci-Unitierra en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

para conducirse como pueblos según sus modos de gobierno. Además denunciaron la militarización de las regiones indígenas como un modo de represión a sus justos movimientos y demandas. Lo que anunciaron fue la propuesta de hacer una *Patria Nueva*, “Esa patria que nunca ha podido serlo verdaderamente porque quiso existir sin nosotros”.³⁷ Desde ese tiempo quisieron hermanarse con todos aquellos que al reconocerlos reconocen su propia raíz, y también desde entonces la autonomía fue una de las luchas fundamentales y, al defenderla, defenderían la autonomía de todos.

Las demandas de los pueblos originarios se concentraron en el derecho inalienable a su libre determinación y en el reclamo del reconocimiento constitucional de sus territorios y tierras ancestrales, de sus sistemas normativos indígenas, de su capacidad para gobernarse, de sus derechos sociales, políticos y culturales, de los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en, de la desmilitarización de las zonas indígenas, del cese al hostigamiento y la liberación de los presos políticos y de los indígenas. Propusieron participar en la construcción de un nuevo pacto social que reconociera su pluralidad y la riqueza de sus diferencias, una nueva Constitución incluyente y plural, unas reformas a la Constitución y a las leyes que favorecieran los espacios políticos de transición al nuevo Congreso Constituyente, una paz con justicia y dignidad, con democracia y libertad; la reforma al artículo 27 que garantizara el respeto a sus tierras y territorios y que, a su vez, favoreciera el pluralismo jurídico. Para eso hicieron un llamado principalmente al diálogo a todos los indígenas y pueblos del país, para mantener la unidad y poder desarrollar un programa de lucha, de unidad, de resistencia, de reconstrucción y de transformación, y concluyeron con su famosa frase de reivindicación “Nunca más un México sin nosotros”.

37. CNI, *Declaración del I Congreso Nacional Indígena 1996. Nunca más un México sin nosotros*, 11 de octubre de 1996.

Afirmó Carlos González:

Desde su fundación el CNI se trazó como un objetivo importante, fundamental en ese momento, que los acuerdos de San Andrés, que habían suscrito el ejecutivo federal, los representantes de las cámaras legislativas y el EZLN el 16 de febrero de 1996 se incorporaran a la Constitución y se produjera una reforma significativa del Estado mexicano. Ésa fue una tarea fundamental con la que surge el Congreso Nacional Indígena y que va a llevar adelante con mucho esfuerzo, junto con el EZLN, organizaciones y hermanos y hermanas intelectuales, que los veo por acá y que estuvieron empujando fuerte esa batalla para que los Acuerdos de San Andrés fueran reconocidos, es decir, del año 1996 al año 2001, la lucha del CNI fue fundamentalmente por el reconocimiento a nivel constitucional de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas.³⁸

En los resolutivos de la Primera Asamblea del Congreso Nacional Indígena se define al CNI como un espacio de encuentro de los pueblos indígenas, donde promoverán la unidad, la palabra, la lucha, como forma de servicio. Esta asamblea tuvo el objetivo de dar continuidad a los acuerdos del primer CNI. Fue una asamblea investida de carácter deliberativo para operativizar los acuerdos ya tomados. Uno de los planteamientos fundamentales fue la delimitación de la política que seguirán como pueblos indígenas, con los siete principios del *mandar obedeciendo* que ya habían sido propuestos en las tareas de la Comisión Organizativa del FNI:

1. Servir y no servirse.
2. Construir y no destruir.
3. Obedecer y no mandar.
4. Proponer y no imponer.
5. Convencer y no vencer.

38. Carlos González, *Transcripción...*, 21 de abril de 2018.

6. Bajar y no subir.

7. Enlazar y no aislar.³⁹

Los resolutivos a los que llegaron buscaron por la vía jurídica el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, para lo cual elaboraron análisis y alternativas de solución. Los diez grupos que integraron la comisión atendieron los siguientes puntos:

- a) Sobre la Comisión de Seguimiento y Verificación de los Acuerdos de San Andrés.
- b) Sobre legislación indígena.
- c) Sobre tierra y territorio.
- d) Sobre justicia y derechos humanos.
- e) Sobre autodesarrollo económico y bienestar social.
- f) Sobre cultura y educación.
- g) Sobre comunicación.
- h) Sobre mujeres.
- i) Sobre los jóvenes.
- j) Sobre indígenas migrantes.

Asimismo, la política de *abajo* de los pueblos indígenas dejó en claro que “los miembros integrantes de los Grupos de Trabajo son ante todo servidores que asumirán como principio el espíritu de nuestros pueblos de laborar de cara a los demás; la palabra que se exprese será la derivada del consenso, evitando negociaciones que afecten a la integridad e imagen del Movimiento Indígena Nacional”.⁴⁰

La concejala Rocío explica el modo de proceder de los pueblos indígenas que integran el CNI:

39. CNI, *Resolutivos de la Primera Asamblea del Congreso Nacional Indígena, Malacachtepec, Momoxco, Milpa Alta*, 20 de noviembre de 1996.

40. *Idem*.

[...] los Congresos son nacionales; las asambleas pueden ser incluso regionales, aunque en un inicio no estaba muy claro eso, más bien eran como asambleas que se convocaban en general y ya después se fueron marcando con el paso de años por regiones. Entonces hubo un tiempo que ya eran región Centro Pacífico, que era el centro del país, el Occidente, incluso se juntaba gente de Michoacán y de Guerrero, esa región ha sido la más activa y la que le ha dado el seguimiento más activamente, y sin duda es por Marichuy. Ella es fundadora del CNI, don Juan Chávez también (ya falleció hace tres años), él era de Nurío, Michoacán. Ellos dos eran las autoridades morales del CNI. Entonces, a lo que se llegó después de varias asambleas era que reunidos éramos asamblea y dispersos éramos una red. Por eso es un poco difícil entender la dinámica del Congreso Nacional Indígena. Es un espacio de reflexión, no es una estructura, no es una organización política y no se ha hecho eso porque no funciona ese tipo de estructura para los pueblos.⁴¹

El modo de organización del CNI comienza desde las comunidades que lo integran, modo de proceder fundamental que distingue a los pueblos indígenas organizados y en resistencia, de los que ya perdieron sus formas de organización y pasaron a depender de la política paternalista de *arriba*. La concejala Rocío Moreno declara:

Se hace una asamblea si la comunidad la solicita, cada que hay asambleas es porque un pueblo necesita que haya una asamblea en su comunidad. Entonces, cuando una comunidad convoca planea puntos a discutir, a analizar, puntos que seguramente son los que están ellos sufriendo. Entonces, si quedamos que no somos una organización política ni una estructura y que somos un espacio para la reflexión y el análisis, entonces las asambleas tenían que tener ese sentido, o sea, los convocantes tenían que decir *ahora es urgente reunirnos para estos puntos porque necesitamos saber qué es lo*

41. Rocío Moreno, Entrevista...

*que piensan los pueblos, cómo le han hecho y armar la reflexión colectiva. Entonces, en verdad es un espacio de reflexión y articulación.*⁴²

El tercer CNI realizado en la comunidad de Nurío, Michoacán, se dio en medio de la Marcha del Color de la Tierra que encabezaron los zapatistas. Esta marcha comenzó el 24 de febrero de 2001 en San Cristóbal de las Casas y recorrió gran parte de la geografía del México profundo. En sus palabras, el EZLN relató su recorrido:

[...] en 37 días caminamos 6,000 kilómetros. En ese camino pasamos por 13 estados de la república mexicana y ya luego entramos a la tierra que se crece para arriba, la Ciudad de México. Así pasamos por Chiapas, Oaxaca, Puebla, Veracruz, Tlaxcala, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Estado de México, Morelos, Guerrero y el Distrito Federal. En el camino hicimos 77 actos públicos donde llevamos siete veces siete tu palabra para que fuera escuchada. El hermano, la hermana que lleva morena la sangre como nosotros por 4 veces 7 nos dio su palabra que en la nuestra caminaba: 7 bastones de mando llevábamos el día 25 de febrero, con 28 bastones de mando entramos a la Ciudad de México. En la casa del Purépecha nos encontramos con otros hermanos y hermanas. Hasta 44 pueblos indios nos encontramos ahí y seguimos ya juntos nuestro camino.⁴³

En la declaración del III Congreso Nacional Indígena, los indígenas reunidos recordaron, por un lado, la opresión vivida por 509 años, la posibilidad negada de conducir sus destinos, y por otro, reafirmaron su resistencia, observaron el rechazo y el apoyo de la sociedad civil, denunciaron la militarización y la privatización de los recursos naturales en zonas indígenas. En este tercer Congreso expresaron lo más

42. *Idem.*

43. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Oventic, *Informe del Subcomandante Marcos a las Bases de Apoyo del EZLN: 37 días caminamos. 6,000 kilómetros. En el camino hicimos 77 actos públicos donde llevamos 7 veces 7 tu palabra para que fuera escuchada*, 1 de abril de 2001.

profundo de su identidad, signo de autenticidad de un verdadero movimiento de abajo, del pueblo, pues dijeron los indígenas:

Cuando Pueblos decimos que somos, es porque llevamos en nuestra sangre, en nuestra carne y en nuestra piel toda la historia, toda la esperanza, toda la sabiduría, la cultura, la lengua y la identidad, toda la raíz, la sabia, la rama, la flor y la semilla que nuestros padres y madres nos encomendaron y en nuestras mentes y corazones quisieron sembrar para que nunca jamás se olvidara o se perdiera.⁴⁴

Los indígenas son “una viva armonía de colores y de voces, un constante latido de deseos y pensamientos que se nacen, se crecen y se fecundan amorosamente en un sólo corazón y voluntad, tejido de esperanza. A esta existencia y forma de pensar armónica y colectiva la llamamos *comunalidad*”.⁴⁵

En este Congreso defendían su autonomía y la de todos los demás, exigían el reconocimiento de los Acuerdos de San Andrés en materia de Derechos y Cultura Indígena; el reconocimiento de su existencia plena como pueblos indígenas, lo que les daba derecho a una condición política; el reconocimiento constitucional de su “inalienable derecho a la libre determinación expresado en la autonomía en el marco del Estado mexicano y ejercer así nuestra capacidad para decidir nuestro destino en todos los ámbitos de la vida cotidiana, tales como la economía, la política, la procuración y administración de justicia, los asuntos territoriales, la cultura y educación y todos los aspectos sociales, con una identidad y conciencia propia”.⁴⁶

Demandaron el reconocimiento constitucional de sus territorios y tierras ancestrales sagradas. Reclamaron la moratoria a todos los pro-

44. CNI, *Declaración del III Congreso Nacional Indígena, Nurío, Michoacán*, 4 de marzo de 2001.

45. *Idem*.

46. *Idem*.

yectos de prospección de recursos sobre biodiversidad, minería, agua, etc. Exigieron el reconocimiento de sus sistemas normativos jurídicamente pluralistas, así como la desmilitarización de sus regiones, la liberación de los presos indígenas, el reconocimiento constitucional de sus derechos colectivos, que implicaba la reforma constitucional y la reforma de leyes e instituciones. Y a todas y a todos les pidieron que se manifestaran por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

La segunda etapa del CNI, según la perspectiva de Carlos González, va de 2001 a 2013, tiempo en el que se recrudeció la violencia contra los pueblos originarios y se llegó a una fuerte crisis entre los pueblos que integraban el CNI:

El 28 de abril del año 2001 la cámara de diputados aprobó un dictamen de reforma constitucional totalmente regresivo y que nada tenía que ver con la propuesta original contenida en los Acuerdos de San Andrés, no hubo un reconocimiento de derechos territoriales, ni un reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de derecho público, que era la herramienta jurídica que habíamos planteado para que se pudiera dar el ejercicio de la autonomía de los pueblos originarios en este país. El 28 de abril la cámara de diputados aprueba un dictamen que no sólo no recoge estos elementos sustantivos de los Acuerdos de San Andrés, sino que presenta un planteamiento totalmente deformado, totalmente desprovisto de su contenido original y en la idea de desarticular aún más los derechos territoriales de los pueblos indígenas frente a los grandes proyectos del capital nacional e internacional, que se venían dando y que se vienen dando con toda crudeza. Es decir, fue una reforma para acelerar el despojo y la desaparición de las culturas originarias. Esta reforma no se nos olvida, fue aprobada por todos los partidos políticos reconocidos en este país, fue avalada por prácticamente toda la clase política de este país, la clase política oficial, derechas e izquierdas, por aquello de la pregunta de que si vamos apoyar a algún candidato o candidata. Habría que revisar la historia

que hemos llevado. Posteriormente este dictamen que aprobó la cámara de diputados, fue aprobado por el senado de la república, posteriormente interpusimos un número bastante grande de controversias constitucionales, por parte de diversos municipios de mayoría indígena, el primero fue Molcaxac, un municipio enclavado en la Mixteca poblana y una multitud enorme de amparos en contra de la reforma constitucional. ¿Qué fue lo que determinó la Corte?, que el constituyente permanente de la cámara de diputados, senadores, las cámaras de los estados que también lo ratificaron en su mayoría, son soberanos para producir el proceso de reforma constitucional y que no es atacable y legalizaron la reforma. Posteriormente el presidente de la república [la] refrendó y publicó en el diario oficial. Entonces decimos nosotros, fue una determinación de todos los poderes de Estado mexicano no reconocer derechos a los pueblos indígenas y acelerar la vía para su destrucción, para el despojo de sus tierras. A partir de ese momento el CNI empezó a plantear que la lucha tal vez iba por otro lado. Y con la inspiración fuerte del EZLN, de sus comunidades base de apoyo se propuso a partir de la octava asamblea que se realizó en noviembre del año 2001, impulsar el ejercicio de la autonomía por la vía de los hechos, ya no pedir reconocimientos al Estado mexicano.⁴⁷

Hubo un impulso en el año 2003, tiempo en el que se formaron los caracoles zapatistas y las juntas de buen gobierno, explicadas en la sección del EZLN.

En el año 2006 se realizó el cuarto CNI en la comunidad indígena de San Pedro Atlapulco, Estado de México. Este cuarto Congreso fue complicado porque se dio

[...] en un momento bastante delicado, de mucha gravedad, como dos o tres días antes se había dado la represión en San Salvador Atenco, había compañeros muertos, compañeros y compañeras encarcelados, en una si-

47. Carlos González, *Transcripción...*, 21 de abril de 2018.

tuación difícil se dio este cuarto Congreso, aun así llegó una representación bastante grande de todo el país, llegaron más de 900 delegados y delegadas, y ahí se aprobó, no sin disgusto de algunas compañeras y compañeros y de algunas organizaciones indígenas, que a partir de ese momento se separaron, se acordó suscribir la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, con lo que el Congreso Nacional Indígena asumió como parte de su lucha, la lucha contra el capitalismo, es decir, se declaró abiertamente anticapitalista y de izquierda. Esto nos generó una situación de aislamiento fuerte en muchos sectores que se decían de izquierda, que se decían progresistas y que a partir de ese momento se olvidaron totalmente del CNI y de buena parte de las luchas indígenas de este país.⁴⁸

En ese Cuarto Congreso los delegados y las delegadas denunciaron la traición de los tres poderes de la Unión, así como la guerra que fragmentó y desarticuló a pueblos y comunidades mediante la represión y cooptación. Reprobamos el modo de proceder de la política de *arriba* que buscó reprimir, asesinar y encarcelar a las comunidades para quedarse con los recursos de sus territorios y así obligar a los indígenas a vivir una vida de obreros asalariados en la ciudad, sin tierra y sin comunidad. Cuestionaron el modelo de desarrollo, el sistema racista y dominador, y rechazaron la política de exterminio hacia quienes buscan defender la vida.

Declararon el ejercicio de autonomía, ratificaron la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y reivindicaron la Otra Campaña como espacio de articulación; exigieron la libertad para los presos de San Salvador Atenco y la retirada de policías de esa región. Repudiaron el asesinato de varias activistas y las violaciones de las compañeras en San Salvador. Llamaron al fortalecimiento de las regiones del CNI y a reforzar sus mecanismos de comunicación. Rechazaron las leyes que permitían a las transnacionales el apoderamiento de la riqueza

48. *Idem.*

material y espiritual de los pueblos mexicanos. También rechazaron los programas de gobierno y buscaron mecanismos de solidaridad entre comunidades, organizaciones y pueblos indígenas. Impugnaron al Estado mexicano y llamaron a formar un frente amplio anticapitalista que los llevara a una nueva Constitución y a otra forma de gobierno que permitiera el reconocimiento de sus derechos y de una sociedad justa, libre y democrática.⁴⁹

El ejercicio de la autonomía, dijeron los delegados, era fundamental entre los pueblos indígenas, pues de esa manera se podrían fortalecer sus asambleas, autoridades agrarias y tradicionales, así como ejercer una educación autónoma y defender su agua, sus bosques, su maíz, al tiempo que certificaban sus tierras. Por eso lucharon contra la minería, contra los acaparadores de la tierra y del alimento, contra la privatización del agua y contra las leyes que querían *legitimar la contrarreforma del 2001*. Durante la Marcha del Color de la Tierra, el EZLN hizo los preparativos para participar en el Congreso de la Unión, donde promoverían el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígenas, pero no los dejaron participar y la iniciativa fue traicionada, porque días después fue aprobada la reforma que desvirtuó los puntos fundamentales de los Acuerdos de San Andrés.

El EZLN emitió un comunicado en el que expresó su rechazo a la iniciativa de ley que desvirtuaba los acuerdos y dio por terminados los diálogos con el gobierno. En el punto segundo de su comunicado, el EZLN dijo que

Dicha reforma traiciona los Acuerdos de San Andrés en lo general y, en lo particular, la llamada *iniciativa de ley de la COCOPA* en los puntos sustanciales: autonomía y libre determinación, los pueblos indios como sujetos de

49. CNI, *Declaración del IV Congreso Nacional Indígena, N'donhuani, San Pedro Atlapulco, México, 5-6 de mayo del 2006*.

derecho público, tierras y territorios, uso y disfrute de los recursos naturales, elección de autoridades municipales y derecho de asociación regional, entre otros.⁵⁰

De 2001 hasta 2011, el CNI se fue debilitando debido a varios factores: por la represión del Estado y por la cooptación de integrantes clave en la estructura del CNI. Carlos González dijo que lograron sostener de manera permanente la estructura del CNI en la región Centro Occidente del país o Centro Pacífico, gracias a las reuniones periódicas que tuvieron en diversas comunidades de la región. Rocío Moreno explicó que

[...] ya desde el 2005 hasta como el 2011, más o menos, se estuvieron teniendo asambleas, y hubo un periodo como en el 2010, cuando fue lo de Ostula y de repente nos llenamos de muertos en el CNI, encarcelados, aquí [en Mezcala] también tuvimos presos, desaparecidos, no supimos en qué momento empezó la persecución, porque muchos le entramos a los acuerdos, a la autonomía por la vía de los hechos y el resultado [por parte del] Estado fue reprimir a las comunidades.⁵¹

Durante todo ese periodo, narra Carlos González, “las reuniones que teníamos y aun la Cátedra tata Juan Chávez eran un rosario de denuncias, una lista interminable de presos políticos, de desaparecidos, compañeros asesinados, tierras despojadas, proyectos energéticos, mineros, aeroportuarios, de infraestructura carretera, turísticos, por todo el país, despedazando nuestras comunidades”.⁵² Los hechos graves de parte del *mal gobierno* y del crimen organizado debilitaron al CNI y la organización del Congreso comenzó a declinar.

50. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *La “maldita trinidad” (que, como su nombre lo indica, está formada por cuatro: Diego, Jackson, Chucho y Bartlett) volvió a hacer de las suyas en el Senado*, 29 de abril de 2001.

51. Rocío Moreno, Entrevista...

52. Carlos González, *Transcripción...*, 21 de abril de 2018.

Fue hasta el año 2013 cuando, platicando con nuestros hermanos y hermanas de la comandancia general del EZLN, decidimos tratar de relanzar, ellos ya habían [intentado] en diciembre del año 2012, relanzar al Congreso Nacional Indígena, que ya no se reunía desde hacía casi dos años en esa situación de represión que se estaba viviendo [...] Posteriormente se realiza una compartición que dura una semana, en el Caracol de la Realidad y lo que se iba preparando y lo que iban preparando los compañeros era la organización para pasar a esta etapa, que sería la tercera, con la propuesta de formar un Concejo Indígena de Gobierno y proponerlo como candidato a la presidencia de la república, a través de una compañera vocera, que fue María de Jesús [Patricio], se inicia [así] una nueva etapa en la historia del CNI y del movimiento indígena, que lo va a colocar en una posición totalmente novedosa, totalmente distinta.⁵³

En reuniones previas al V Congreso Nacional Indígena se conmemoraron “20 años de trabajo ininterrumpido, impulsando la reconstitución integral de nuestros pueblos y la construcción de una sociedad en la que quepan todas las culturas, todos los colores, todos los pueblos que somos México”.⁵⁴ Además, se externó el deseo de que el CNI fuera “espacio de unidad, reflexión y organización de los pueblos indígenas de México”.⁵⁵ Como es costumbre de las comunidades indígenas, cuando se lanzó la convocatoria al quinto CNI, se hizo un recuento de su caminar:

A lo largo de todos estos años y con más fuerza a partir de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona emitida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, hemos forjado una palabra y un actuar que ha contribuido a las luchas de resistencia y rebeldía a lo largo de toda la geografía nacional y no sólo mantenemos nuestra decisión de seguir existiendo, sino que la honramos con la fuerza de nuestro puño en alto, la honramos tejiendo

53. *Idem.*

54. CNI, *Convocatoria al V Congreso Nacional Indígena*, 31 de agosto de 2016.

55. *Idem.*

acuerdos profundos y colectivos que se reflejan en el cuidado de la tierra, de nuestras lenguas, de las tradiciones, de nuestros gobiernos colectivos de múltiples nombres y formas; todos ellos que guardan en su interior la flama de la autonomía que no deja de iluminar el corazón colectivo de los pueblos, barrios, naciones y tribus que somos; acuerdos profundos que se trabajan día a día, dando lugar a que de cada uno de ellos emerjan territorios complejos que juntos constituyen nuestra autonomía y libre determinación.⁵⁶

El contraste que se plasma en este CNI alumbra la magnitud de la apuesta de los indígenas en su lucha por la vida. Mientras ellos, los indígenas, tejen la vida,

el capitalismo dibuja y configura “sus” propios territorios de muerte, encimados a los nuestros, en todos los rincones de nuestro dolido país México. Sobre nuestras tierras hay supuestos territorios mineros, de los cárteles de la delincuencia organizada, agroindustriales, territorios de partidos políticos, urbanizables, de conservación donde no caben los pueblos originarios y cualesquier nombre con que lo impongan este sistema y los malos gobiernos que lo obedecen.⁵⁷ X

Fuentes documentales

- Alemán Alemán, Ricardo, *Conferencia de prensa de Marcos, Para que se dé una democracia, la mesa tiene que ser más grande: del país entero*, 22 de febrero de 1994. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/23/conferencia-de-prensa-para-que-se-de-una-democracia-la-mesa-tiene-que-ser-mas-grande-del-pais-entero/>
- Ávila Ortiz, Raúl, *El derecho cultural en México: una propuesta académica para el proyecto político de la Modernidad*, Miguel Ángel Porrúa/ Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 2000.

56. *Idem.*

57. *Idem.*

- Bourdieu, Pierre, *Sobre el campo político*, Presses Universitaires de Lyon, 2000, Traducción de Cristina Chávez Morales, http://200.6.99.248/~bru487cl/files/BOURDIEU_campo-politico.pdf
- Comandancia General del EZLN, *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, 1° de enero de 1994. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1 de enero de 1996.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, 2005.
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *El EZLN anuncia sus siguientes pasos: Comunicado del 30 de diciembre del 2012*.
- Congreso Nacional Indígena, *Declaración del I Congreso Nacional Indígena 1996. Nunca más un México sin nosotros*, 11 de octubre de 1996. <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/22/declaracion-del-i-congreso-nacional-indigena-ciudad-de-mexico-mexico-12-de-octubre-de-1996/>
- Congreso Nacional Indígena, *Resolutivos de la Primera Asamblea del Congreso Nacional Indígena, Malacachtepec, Momoxco, Milpa Alta*, 20 de noviembre de 1996. <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/resolutivos-de-la-primera-asamblea-del-congreso-nacional-indigena-malacachtepec-momoxco-milpa-alta-20-de-noviembre-de-1996/>
- Congreso Nacional Indígena, *Declaración del III Congreso Nacional Indígena, Nurío, Michoacán*, 4 de marzo de 2001. <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/declaracion-del-iii-congreso-nacional-indigena-nurio-michoacan-4-de-marzo-de-2001/>
- Congreso Nacional Indígena, *Declaración del IV Congreso Nacional Indígena, N'donhuani, San Pedro Atlapulco, México*, 5-6 de mayo del 2006, 6 de mayo de 2006. <http://www.congresonacionalindige->

- na.org/2017/01/23/declaracion-del-iv-congreso-nacional-indigena-ndonhuani-san-pedro-atlapulco-mexico-5-6-de-mayo-del-2006/
 Congreso Nacional Indígena, *Convocatoria al V congreso Nacional indígena*, 31 de agosto de 2016. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/08/31/convocatoria-al-quinto-congreso-nacional-indigena/>
- Congreso Nacional Indígena, *Que retiemble en sus centros la tierra*, 14 de octubre de 2016. <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/03/27/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Editorial del Despertador Mexicano*, 1993. <https://www.bibliotecas.tv/chiapas/ene94/dic93b.html>
- *A los asistentes al Foro Nacional Indígena: les pedimos que tengamos respeto y tolerancia al que piensa diferente en el camino pero tiene el mismo anhelo de vida*, 3 de enero de 1996. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/03/a-los-asistentes-al-foro-nacional-indigena-les-pedimos-que-tengamos-respeto-y-tolerancia-al-que-pien-sa-diferente-en-el-camino-pero-tiene-el-mismo-anhelo-de-vida/>
- *CCRI-CG: Ha sido necesaria la guerra para que hoy el gobierno federal se comprometiera, en documentos, a impulsar el reconocimiento de nuestra existencia y nuestros derechos*, 18 de enero de 1996. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/18/ccri-cg-ha-sido-necesaria-la-guerra-para-que-hoy-el-gobierno-federal-se-comprometiera-en-documentos-a-impulsar-el-reconocimiento-de-nuestra-existencia-y-nuestros-derechos/>
- *Propuesta para formar la Comisión Promotora del Foro Nacional Indígena Permanente*, 29 de febrero de 1996. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/02/29/propuesta-para-formar-la-comision-promotora-del-foro-nacional-indigena-permanente/>
- *Oventic, Informe del Subcomandante Marcos a las Bases de Apoyo del EZLN: 37 días caminamos. 6000 kilómetros. En el camino hicimos 77 actos públicos donde llevamos 7 veces 7 tu palabra para que fuera escuchada*, 1 de abril de 2001. <http://enlacezapatista.ezln.org/>

- org.mx/2001/04/01/oventic-informe-del-subcomandante-marcos-a-las-bases-de-apoyo-del-ezln-37-dias-caminamos-6000-kilometros-en-el-camino-hicimos-77-actos-publicos-donde-llevamos-7-veces-7-tu-palabra-para-que-fuera-e/
- La “maldita trinidad” (que, como su nombre lo indica, está formada por cuatro: Diego, Jackson, Chucho y Bartlett) volvió a hacer de las suyas en el Senado, 29 de abril de 2001. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/04/29/la-maldita-trinidad-que-como-su-nombre-lo-indica-esta-formada-por-cuatro-diego-jackson-chucho-y-bartlett-volvio-a-hacer-de-las-suyas-en-el-senado/>
- Una historia para tratar de entender, 17 de noviembre de 2016. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/17/una-historia-para-tratar-de-entender/>
- Gómez, Magdalena, “Los Acuerdos de San Andrés Sakamch’en: entre la razón de Estado y la razón de Pueblo” en *El Cotidiano*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, Ciudad de México, No. 196, marzo-abril de 2016, pp. 53-64. <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/19605.pdf>
- González, Carlos, *Transcripción de las palabras de Carlos González durante su intervención del 21 de abril del 2018 en la tarde en el Conversatorio “Miradas, escuchas, palabras: ¿prohibido pensar?” convocado por el EZLN en el Cideci-Unitierra en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. <https://www.centrodemedioslibres.org/2018/05/01/21-abr-carlos-gonzalez-impacto-de-la-propuesta-del-cig-en-el-movimiento-nacional-indigena-y-el-cni/>
- Instituto Nacional Indigenista y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1948-2012, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México, 2012. <http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/ini-cdi-1948-2012.pdf>
- Martínez Espinoza, Manuel Ignacio, “Las juntas de buen gobierno y los caracoles del movimiento zapatista: fundamentos analíticos para entender el fenómeno” en *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago

de Compostela, vol. 5, No. 1, 2006, pp. 215-233. <http://www.redalyc.org/pdf/380/38050115.pdf>

Moreno, Rocío. Entrevista a Rocío Moreno, concejala Coca de Mezcala, Jalisco, realizada por Elías Iván García el 14 de abril de 2018. Documento inédito.

Organización Internacional del Trabajo, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, Lima, 2014.

https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Roitman Rosenmann, Marcos, “Marichuy, la izquierda y las elecciones presidenciales” en *La Jornada Opinión*, México, sábado 13 de enero de 2018.

<https://www.jornada.com.mx/2018/01/13/opinion/014a2pol>



ITESO
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente

EDUCACIÓN
JESUITA
MÉXICO



Descubre algo desafiante

ITESO, libres para transformar

FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES ITESO

Conoce los programas de filosofía que el ITESO te ofrece

- **Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**
Una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida
- **Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**
Reflexión que transforma

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

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



INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE
UNIVERSIDAD JESUITA DE GUADALAJARA

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 4980
soloyorobert@hotmail.com
soloyorobert@gmail.com

León, Gto.

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

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

Mérida Yuc.

Samuel Herrera Gómez
Tel. (999) 286 2294

Mexicali, B.C.

Guillermo Valencia Palomeque
Calle Pipila 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.

Victor García Babb
Fracc. Arboledas
(442) 217 4941

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

Rosario, Sin.

Laura Peña Rendón
Col. Centro
(694) 952 0345

San Luis Potosí, slp

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

Tampico, Tamps.

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

Tehuacán, Pue.

Angel González López
Col. Jacarandas
(238) 382 0877

Torreón, Coah.

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

EXTRANJERO

Estados Unidos

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

Chile

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

Precios 2018

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

Obtención directa y correspondencia:

Revista *Xipe totok*

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

Atención personal con Sarai Salazar (saraisalazar@iteso.mx)
en nuestra oficina y teléfonos del ITESO

Horario: lunes a viernes de 10:00 a 14:00 horas.

SUSCRIPCIONES NACIONALES:

Depositar directamente a la cuenta de Carlos Sánchez Romero
San Pedro Tlaquepaque, BBV Bancomer (Sucursal ITESO): 0465671663

Para transferencia interbancaria: CLABE 012320004656716632

Enviar un email con la fecha del depósito
y número de referencia o llamar a nuestro teléfono.

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

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

Mayor información sobre el nombre *Xipe totek*: revistaxipetotek@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 poesía) 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:
 - a. Ser trabajos inéditos.
 - b. Tener una extensión máxima de 52,000 (cincuenta y dos mil) caracteres, incluyendo resumen, notas, bibliografía y espacios.
 - c. Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.
 - d. 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.
 - e. 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:
 - a. Ser enviados a la dirección: dezasc@iteso.mx
 - b. 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:
 - a. El Consejo Editorial de *Xipe totek* someterá a arbitraje todos los trabajos recibidos.
 - b. 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

◆ **In memoriam Jorge Manzano**

Capítulo décimo tercero. Recapitulación

Jorge Manzano Vargas, SJ (†)

◆ **Acercamientos filosóficos**

Sintomatología de la angustia (Hegel, Kierkegaard, Heidegger)

Irving Josaphat Montes Espinoza

◆ **Sobre la universidad**

La universidad en la misión de la Compañía de Jesús
(Mesa de diálogo)

Michael Garanzini, SJ, Roberto Jaramillo Bernal, SJ,

María Luisa Aspe Armella y Héctor Garza Saldívar, SJ

◆ **Cine**

Sobre *Una pastelería en Tokio*

Luis García Orso, SJ

◆ **Derechos humanos**

Reconstrucción de un largo camino: del EZLN al CNI.

Primera parte

Karina de Santiago Ávalos, Ana María Villalobos Ibarra y

Elías Iván García Ríos

