

Revista semestral de Filosofía, Año 8, Núm. 12, Mayo 2011

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



**estación**  
**identidad**  
**migración**

# **estación identidad migración**

© **Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas,  
Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.**

ISSN: 1870-7041

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título Piezas Núm. 04-2005-041514591000-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

**Instituto de Filosofía A.C.**  
Zapopan, Jalisco / México 2009

Marcelino Champagnat 2981  
Loma Bonita Sur C.P. 45050  
Teléfonos: 3631 0934 y 3631 0943  
www.if.edu.mx

**PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas**

Revista semestral de filosofía  
revista.piezas@if.edu.mx

Impresión  
Prometeo Editores S.A. de C.V.

**ISSN 1870-7041**

Reserva de derechos al uso exclusivo del título  
Piezas núm. 04-2005-041514591000-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

*Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.*

**Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas**, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Zapopan, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

**Correspondencia y canje**  
torresguillen@hotmail.com

**Suscripciones**  
repcioniffim@yahoo.com.mx

## ÍNDICE

- 5**      **PRESENTACIÓN**  
Rafael Rivadeneyra Fentanes
- 9**      **MIGRAR, LIBERAR AL HOMBRE, DESCUBRIR LA PROPIA  
IDENTIDAD. REFLEXIONES SOBRE UN RELATO DE ANTOINE  
DE SAINT-EXUPÉRY**  
Luis Armando Aguilar Sahagún
- 23**     **MIGRACIÓN Y ALTERIDAD EN LA VIDA RELIGIOSA.  
UNA EXPERIENCIA EN ÁFRICA**  
Oscar Arturo García Padilla
- 31**     **VETE, VIVE Y DEVÉN. ANÁLISIS DE LA PELÍCULA  
“CAMINA SIN MÍ”**  
Bernardo García González
- 51**     **EL PERFIL ACTUAL DE INGRESO A LA VIDA RELIGIOSA  
MASCULINA EN MÉXICO ESTÁ MIGRANDO. LOS ALUMNOS  
DEL IFFIM**  
Luis Fernando Falcó Pliego
- 75**     **TERAPÉUTICA DE LA MIGRACIÓN**  
Oscar Valencia Magallón
- 83**     **PARTICULARIDADES DE LA FORMACIÓN EN EL IFFIM: UN  
ACERCAMIENTO A LA IDENTIDAD Y REALIDAD  
DE LOS RELIGIOSOS EN FORMACIÓN PARA ENTENDER SU  
MIGRACIÓN**  
Paula Alejandra Barbosa Ramos

- 91 REFLEXIONES EN TORNO A LA MIGRACIÓN COMO PROBLEMA FILOSÓFICO... Y ECONÓMICO EN LA ERA GLOBAL**  
Luis Rodolfo Morán Quiroz
- 107 MIGRACIÓN. UNA LECTURA FILOSÓFICA**  
Eneyda Suñer Rivas
- 119 MIGRACIÓN, RACIONALIDAD INSTRUMENTAL VERSUS RACIONALIDAD MORAL. EL MIGRANTE COMO EL OTRO Y COMO TÚ**  
Luis Armando Aguilar Sahagún
- 129 EL CHOQUE FE Y CIENCIA EN EL CASO GALILEO. PRIMERA PARTE**  
Franco Begnini
- 149 ENRIQUE MARROQUÍN ZAleta, *ENTRE PASILLOS Y ESCAPARATES. EL MALL: SIGNO DE NUESTROS TIEMPOS*, INSTITUTO MEXICANO DE DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA/BUA P/EDITORIAL CLARETIANA, MÉXICO, 2010**  
José Alejandro Fuerte



Agradezco la invitación a presentar el número 12 de la revista *Piezas*. Aprovecho la ocasión para reconocer lo que hace de su publicación un trabajo de ocho años consecutivos. Como labor del Instituto de Filosofía que lo proyecta, la revista, el Foro de Filosofía y el Espacio de Análisis Social (EAS), son eventos que forman parte de su estrategia pedagógica llamada comunidad de aprendizaje, que pide momentos específicos de encuentro intelectual a partir de la experiencia y de la circunstancia actual.

En la portada de esta edición, se replica el cartel que nos convocó al 8° Foro del Instituto titulado “El IFFIM como estación de una identidad en migración”, cuya imagen remite al tren y a uno de sus imaginarios, la migración. Se decidió que para el ciclo escolar 2011, éste fuera el tema anual de profundización en que se vería envuelta y motivada la reflexión nuestro centro educativo. Así que en el Foro y el Espacio (Coloquio y Diálogo) se habló de migración. De estos dos importantes eventos proceden la mayoría de los textos consecuentes que cosechó la edición de *Piezas* en diálogo.

En el Foro, migración fue la metáfora de un proceso de cambio que sucede en cada uno -a lo largo de la vida y en sus distintas dimensiones- pero en referencia al contacto con la filosofía y el Instituto. En el decurso vital que nos da la condición migrante de que se habla, el tren de la vida pasa y se detiene un tiempo por la estación o etapa de la filosofía. En este paraje, la filosofía se entiende como la impronta de hacerle lugar y espacio a la racionalidad, es decir, de darle cimiento y carácter intelectual a la opción, en esta caso, religiosa.

El Coloquio y la Mesa de Diálogo del EAS, cada uno por su parte, se encargó de distinguir “Todos migramos, pero no todos somos migrantes”, al destacar como es que el capital simbólico atribuido a los emigrados le cobra a la mirada ser y hacer; y a la identidad, un hacerse.

Desde la movilidad humana, hoy parece tener más valor el movimiento que el arraigo. Una época de sobre-aceleración y la velocidad de dicho movimiento es lo que prima. En el caso de quienes deciden migrar, su gesto puede leerse o interpretarse como

---

*desertar del encierro.* Como si al irse no sólo se evidenciara el nulo espíritu de aventura de los que se quedan, sino que se sale o “deserta” de un cierto encierro endógeno y cuasi fundamentalista: en ese sentido el que se va le pone un velocímetro al movimiento con que se llevan a cabo los cambios en las comunidades o regiones de salida.

Como reconoció el Dr. Rodolfo Morán, hay otros aportes de los migrantes que van en la línea de las llamadas *remesas socioculturales*: Renuevan las costumbres, amplían los límites de la tolerancia, transforman el guardarropa y las apariencias, rompen con el aislacionismo y mientras, expanden territorialmente y mudan a las identidades. Pero ¿cómo valorar esto? *La movilidad es un desafío al juicio.*

La mirada en clave filosófica y social de la maestra Eneyda Suñer descubre una *cosmovisión instrumental*. En realidad, la crisis económica es antes, crisis de pensamiento, de la razón y su integralidad; integralidad moral, responsable y comprometida personalmente desde el propio sentido de vivir. La crisis del juicio es crisis en las representaciones sociales, es decir, de la capacidad para representarnos socialmente la movilidad social y humana: en ello se juega el no menos importante ejercicio ético que nos lleva al reconocimiento, la extrañeza o en su defecto, al rechazo.

El Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún, en uno de sus textos reacciona a lo anterior con una propuesta ética. Por un esfuerzo ético contrario a la lógica instrumental, se da la responsabilidad o razón moral que descubre el valor inconmensurable de la vida de cada y toda persona y humano. Al fin pues que la razón moral es aquella que devela don, gratuidad.

En el Instituto de Filosofía, recuerda la profesora Paula Barbosa, la pregunta por la identidad de su idea de filosofía o de enseñanza, se ha convertido en el motivo de fondo que impulsa las búsquedas y preguntas, solicita encuentros, y permite o no coincidencias: la punzada que aguijonea la inteligencia de los agentes nodales de dicho espacio educativo (que ella dibuja) para el encuentro reflexivo que cualifique procesos de enseñanza y aprendizaje.

Desde este contexto y derivado de las reflexiones previas, pienso que la enseñanza de la filosofía en clave formativa, puede hablar de formar un juicio mediante el cual

---

se elaboran y construyen las representaciones e imágenes de lo humano (siempre insuficientes). Así pues, el juicio, los prejuicios y las representaciones mentales, son o serán, en definitiva, los canales de distribución de la fuerza, del ímpetu, del deseo, a partir de los cuales actuaremos o actuamos, hacemos y nos hacemos de una identidad propia.

Por tanto, no basta que se dé el desarrollo de destrezas o habilidades con sentido educativo; la formación debe su-ponerse, es decir, solicitarle a quien se forma “una distancia al propio poder hacer, distancia a las propias prevenciones y a la conciencia del propio poder. Pues sólo aquel que es un hombre formado y de sentidos cultivados puede ver con ayuda de la sensibilidad su esencia entera, estar atento, observar y dirigirse a otros”<sup>1</sup>.

Si el nudo se ata en la arrogancia instrumental del juicio, frente a ella se puede dar la revelación de la persona a los simples y sencillos que “en una lógica-otra” sí alcanzan a reconocerla en la figura del extranjero o del peregrino (al caminar o al compartir el pan, como se ve en el ejemplo de *Las Patronas*).

Las *Piezas* en diálogo muestran la importancia de una pedagogía de la colaboración entre filosofía y otros ámbitos o dominios culturales como el político, el económico, el de los estudios socioculturales, educativo y ético.

Finalizo. Antes de crear asentamientos humanos, fuimos nómadas. Esta movilidad humana que lo es de toda la vida, nos hace preguntar por aquello, que nos mueve en términos de las condiciones, proyectos e imaginarios, sobre todo en torno a decidir a migrar -al menos un tiempo- a salir del origen para ir a “buscar la vida, tanto en el sentido económico como de formación, de contacto cultural y de mejora de las condiciones originales de existencia”. ¿Cuáles son los rasgos del lugar? ¿Qué pensamientos, afectos y motivos provoca-evoca-convoca en nosotros, el paisaje, el pasaje, el paraje, los pasajeros, el pasar mismo? ¿Qué efectos y consecuencias tiene este tiempo, movimiento y estancia en la identidad del viajero? ¿Cuáles son nuestros nortes, orientes o imágenes-brújula,

---

1. H. G. Gadamer en *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. “El hombre y la mano en el actual proceso civilizatorio”; Península, Barcelona, 1993, pp. 123 – 131.

---

para todo el trayecto y cómo se viven y ajustan a la hora del Instituto de Filosofía? Buscar respuestas, es obtener la *distancia* adecuada *para actuar reflexivamente* y no en automático.

*Lo nuestro es pasar.* Con toda la trayectoria anual seguida en el Instituto de Filosofía, se buscó valorar *la estación* y destacar la importancia de su escala en la ruta, para aquilatar algunas experiencias de esperanza, de riesgo y de reto que acompañan el tiempo de estancia filosófica. Es la condición de un centro educativo como el nuestro que, continuará migrando en la búsqueda de su propio espacio.

Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes  
Secretario del Instituto de Filosofía



## MIGRAR, LIBERAR AL HOMBRE, DESCUBRIR LA PROPIA IDENTIDAD REFLEXIONES SOBRE UN RELATO DE ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY

*Al fin y al cabo siempre vamos hacia  
donde nos inclinamos  
De Saint-Exupéry, Piloto de guerra*

**Luis Armando Aguilar Sahagún<sup>1</sup>**

**Resumen:** El presente ensayo se propone una reflexión sobre la búsqueda de la propia identidad tomando como punto de referencia la metáfora de la migración. En una primera aproximación, la reflexión se centra en un fragmento de una narración del escritor francés Antoin De Saint-Exupéry. En una segunda aproximación se hace una relectura del mismo a partir del análisis sobre la identidad narrativa que propone Paul Ricoeur.

**Palabras clave:** Migración, identidad, ipseidad, conexión de vida.

Es conocida la importancia que tuvo el paso del nomadismo al sedentarismo para el desarrollo de la cultura. En su origen el hombre fue necesariamente nómada.

- 
1. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Munich, Alemania. Autor de los libros: *El creador del Universo*, Librería Parroquial, 1991; *En el límite del Universo*, Universidad de Guadalajara, 1994 y *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, 1999. Actualmente es profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional Mexicano (IFFIM), en Guadalajara.

Nómada es el que va de un lugar a otro sin establecer una residencia fija, alguien que está en constante viaje o desplazamiento.<sup>2</sup>

La condición del hombre en el mundo le ha exigido, como a otras especies animales, el desarrollo de una constante movilidad. El nomadismo determinó el modo de vida del hombre durante milenios. El hombre sedentario es un fenómeno relativamente reciente. El establecimiento de límites, territorios, fronteras como propias de un grupo, ha dado al nomadismo su carácter específico de migración. Migrar – del latín, *emigrare*– se dice del hombre, de familias y de pueblos, que dejan o abandonan el propio país para establecerse en otro extranjero.<sup>3</sup>

En cierto sentido, el hombre es un animal migratorio. Las condiciones geográficas, políticas, las necesidades que lo han impulsado a ello son muy variadas. La migración puede responder a una situación inevitable, impuesta por las circunstancias, o a un deseo interior, que presenta a veces un carácter irrefrenable y, en un sentido, obligatorio. El hombre ha emigrado por espíritu de aventura, de conquista o de huida de la realidad.

Antoine de Saint-Exupéry (1900-1944), piloto, escritor y hombre de gran espíritu aventurero, conoció de cerca pueblos nómadas en los países africanos sobre los que sobrevoló. Así mismo, el oficio de piloto del correo aéreo, el haberse visto envuelto en conflictos armados – como corresponsal del Diario “Paris soir” durante la guerra civil de España, y posteriormente, durante la segunda guerra mundial- como piloto de guerra lo hicieron sensible a la movilidad de los pueblos nómadas, a la inestabilidad del migrante, y a la emoción de ese “vivir peligrosamente” que también fue el suyo. Una inestabilidad que puede ser querida y necesaria, para volver a encontrar un equilibrio en lo que ha de comenzar desde cero, bajo exigencias de máxima creatividad y también de precariedad.

Las razones de la migración son diversas, pero, para el hombre, en el movimiento interno que luego es ya sólo expresión y forma, Saint-Exupéry descubre una única razón: *una voz*. Durante una estancia en Madrid en 1937, en calidad de enviado especial de

---

2. Cf. Diccionario de la Real academia española, 23ª edición, <http://buscon.rae.es/draeI/>Fecha de consulta 20 de Febrero de 2011.

3. Cf. Diccionario de la Real academia española, 23ª edición, <http://buscon.rae.es/draeI/>

“Paris Soir” en el frente Carabanchel, observó los ataques, las víctimas, los soldados, dejando una poderosa narración: “Madrid” y “Tierra de hombres”<sup>4</sup>, que son además verdaderas obras de arte literario.

Entre los combatientes, describe la conducta y los gestos de un “sargento R.” con quien seguramente pudo compartir el pan, un poco de tiempo y unas frases. En su relato, Saint-Exupéry adopta una técnica peculiar, narrando en segunda persona lo que pudo haber sido narrado en primera. El autor recrea la historia del sargento con un recurso literario adecuado para expresar la distancia, lo que parece una mezcla de objetividad y adivinación de lo que mueve a ese personaje. La “identidad narrativa” del mismo, siguiendo a Paul Ricoeur, tiene rasgos verdaderamente universales.

En el presente trabajo buscamos, en primer lugar, una interpretación del relato mencionado, buscando comprender el significado de la identidad del hombre a partir de la metáfora central de la migración. En un segundo momento se presenta el modelo de la identidad narrativa propuesta por el filósofo francés Paul Ricoeur para, a partir de él, aproximarnos a la pregunta por la identidad de uno de los personajes que protagonizan el relato mencionado. Creemos que, a partir de esta aproximación, podemos descubrir más que los rasgos de la identidad de un personaje, un punto de referencia significativo que mueve a descubrir la identidad del hombre.

## **I. La identidad del sargento R. en el relato “Madrid”**

El arte narrativo del autor de *El principito*, así como su conocimiento del hombre, le han permitido reflejar en la descripción de la trama del Sargento R. un rasgo por el que el lector puede sentir una identificación con él que, podemos decir, va más allá de él mismo. Saint-Exupéry da nombre a la sed de sentido como si fuese capaz de verla nacer en su punto de origen.

En el relato de “Madrid” se ofrecen, simultáneamente, la fortuna de una metáfora –la migración– y el descubrimiento de unos motivos que, en su claridad, hacen más hondo el misterio de su origen.

---

4. A. De Saint-Exupéry, “Madrid” en *Un sentido de la vida*, Troquel, Buenos Aires, 1964 (3ª). *Tierra de hombres*, Grupo Editorial Tomo, México, 1993.

El tiempo de convivencia entre piloto y soldado fue suficiente para sentir la necesidad de comprender cómo se recibe el don de la vida cuando aparentemente no hay una razón para hacerlo, cuando falta el entusiasmo inicial que le da sentido a un combate y se está dispuesto a morir en la primera oportunidad. ¿Cómo comprender la razón que puso en marcha una carrera militar que desemboca en la indiferencia ante la vida y la muerte?

Saint-Exupéry cree adivinar la respuesta. El “sargento R.” era contador en algún lugar de Barcelona, ajeno a la política y a la lucha de los rebeldes. Cuando varios de sus compañeros se alistaron a la lucha también él lo hizo, dando lugar a una transformación interior que a él mismo sorprendió, y que insensiblemente le llevó a considerar que sus antiguas ocupaciones eran triviales. “Tus placeres, tu trabajo, tus sueños, todo era de otra época. Allí no residía lo importante”. La noticia de la muerte de un compañero caído en el frente tuvo el efecto de “un viento marino” sobre todos ellos. Bastó con que un compañero lo mirase una mañana y le preguntase: “¿Vamos?” para que él respondiera –Vamos. Y –añade Saint-Exupéry: *ustedes “fueron”*.<sup>5</sup>

Cabe notar que las comillas del último verbo abren el sentido, y le dan una mayor significación que la alusión al mero hecho de partir. “Fueron” aparece aquí como cifra de toda una aventura cuyo rumbo y término se desconocen.

Saint-Exupéry advierte que no era tanto la muerte del amigo como tal. La venganza no era un motivo de fuerza suficiente. Pero esa muerte puso en marcha el deseo de una migración interior y exterior. El llamado imperioso de la voz que obliga a partir. ¿Alude el escritor a la voz de la conciencia o a la fuerza de un instinto superior?

*“Aceptas –dice al sargento- una verdad que no has sabido traducir en palabras, pero cuya evidencia se apoderó de ti.”*

El piloto se hace eco del relato narrado por el sargento R. y antes de dar nombre, por medio de la idea, de lo que en realidad pudo ocurrir en aquél hombre, el poeta

---

5. De Saint-Exupéry, A., “Madrid” en *Un sentido de la vida*, Buenos Aires, (3ª), 1964, p. 82. Los siguientes párrafos citados del relato “Madrid”, en las páginas 82 a 85 son la última parte del relato.

echa mano de una imagen de una fuerza y poder descriptivo no permiten glosa. Sólo me permitiré algunos comentarios con el propósito de advertir los puntos que parecen más significativos.

*Cuando, en la época de las migraciones, pasan los patos o los gansos salvajes, sobre los territorios que dominan, se eleva una extraña marea. Las aves domésticas, como hipnotizadas por el gran vuelo triangular, intentan dar un torpe salto y caen y se estrellan a pocos pasos. El llamado salvaje ha golpeado en ellos, con el rigor de un arpón, no sé qué vestigio salvaje. Y los patos de la granja se han convertido por un instante en pájaros migratorios. En esa cabecita dura, donde circulan humildes imágenes de charcas, de gusanos, de gallineros, se desarrollan las extensiones continentales, el gusto de los vientos de alta mar y la geografía de los mares. Y el pato vacila de derecha a izquierda en su cerco de alambre, presa de esa pasión repentina de la que no sabe a dónde lo lleva y de ese vasto amor cuyo objeto ignorará siempre.*

*“Así el hombre al que aferra una evidencia desconocida descubre lo vano de sus ocupaciones de contador, como también la dulzura de la vida doméstica. Pero no sabe qué nombre dar a esa verdad soberana.”<sup>6</sup>*

El hombre es comparado al ave doméstica que necesita ser hipnotizado, imantado por un polo poderoso en sus sueños dormidos. Recibir el acicate de un llamado primordial. Es decir, disponerse a escuchar. Nace así la posibilidad de una nueva valoración del conjunto de su existencia, de descubrir una nueva escala de valores y disponerse a realizarla. La identidad lograda se hace insuficiente, vacua. El sentido de la vida vivida se ha agotado.

*Para explicar tales vocaciones, se nos habla de necesidad de evasión o de amor al peligro, como si no fuese ese amor al peligro o esa necesidad de evasión lo que habría que aclarar primero. Se invoca también la voz del deber, pero ¿cómo es tan perentoria? ¿Qué has comprendido, sargento, cuando se conmovió tu paz?*

*El llamado que te perturbó atormenta sin duda a todos los hombres. Llámese sacrificio, poesía o aventura, la voz es la misma. Pero la seguridad doméstica ha sofocado demasiado*

---

6. *Idem.*, p. 83.

*bien en nosotros la parte que podría oírla. Nos estremecemos apenas, damos dos o tres aletazos y volvemos a caer en nuestro corral. Somos razonables. Tememos dejar nuestras pequeñas presas por una gran sombra...*

*El pato doméstico ignora que su cabecita sea tan vasta como para contener océanos, continentes, cielos, pero bate las alas, desdeña el grano, desdeña los gusanos y quiere transformarse en pato salvaje.*

Cuando llega el día en que las águilas deben alcanzar el mar de los Sargazos, tú ya no puedes contenerlas. No les importa su comodidad ni su paz, ni las aguas tibias. Siguen su camino por los campos arados, se desgarran en los cercos, se despellejan contra las piedras. Buscan el río, que lleva al abismo.

*Así tú te sientes arrastrado en esta migración interna de la que nadie te ha hablado. Listo para esponsales de los que ignoras todo, pero a los que debes responder: “¿Vamos? –Vamos”. Y fuiste...<sup>7</sup>*

*El llamado que te perturbó, atormenta sin duda a todos los hombres...*

Sólo por el poder de un gran estremecimiento puede el hombre romper los límites que impone lo razonable, abandonar la seguridad doméstica, lanzarse. Saint-exupéry tenía el sentido de lo mezquino y de la grandeza humana. La ciudadela, su proyecto filosófico-político inconcluso, da cuenta de ello. Lo mismo “piloto de guerra”, “Correo del Sur” y “Tierra de hombres”. El piloto fue lector, entre otros, de Nietzsche, y había en él el sentido del ultrahombre forjado en la lucha, el sufrimiento y el riesgo. El hombre ha de estar listo “para los esponsales” de los que lo ignora todo. Un compromiso incondicional con lo que parece la llamada del destino le abre las puertas de su posibilidad, de la opción entre la pequeñez del tendero y la grandeza del héroe.

*“¿Vamos? –Vamos”. Y fuiste. Partiste en dirección de un frente de guerra del que nada sabías. Te pusiste en marcha, semejante a ese pueblo de plata que brilla, a través de los campos, en marcha hacia el mar, o como ese triángulo negro, en el cielo.*

---

7. *Idem.*

*¿Qué buscabas? Esta noche casi llegaste a tu meta. ¿Qué descubriste en ti, a punto de aparecer? Tus compañeros se lamentaban, al alba; ¿de qué fueron frustrados? ¿Qué descubrieron en ellos que iba a mostrarse, y qué lamentan ahora?”*

El sargento R. y sus compañeros en el frente retoman el desafío de recomenzar la batalla una noche y se aventuran en el océano con viento en contra “como partidas de pájaros migratorios”. “Y el océano se hace demasiado amplio para su vuelo, no saben si llegarán a la otra orilla. Pero en su cabecita hay imágenes del sol y de la arena caliente, que mantiene ese vuelo.”

La metáfora del ave migratoria cobra un poder de evocación significativa cada vez más intenso. Las aves emigran movidas por las imágenes del sol y la arena caliente. El hombre emigra cuando descubre que en la migración radica su verdadera libertad, es decir, su identidad.

*Sargento, ¿cuáles son las imágenes que gobernaban así tu destino, que valían como para arriesgar tu cuerpo en la aventura? Tu cuerpo, tu única riqueza. Hay que vivir mucho para llegar a ser un hombre. Se trenza lentamente la red de amistades y cariños. Se aprende lentamente. Se compone lentamente su obra. Y si se muere demasiado pronto queda uno como frustrado de su previsión: hay que vivir mucho para realizarse.*

*“Pero tú has descubierto bruscamente, gracias a la prueba nocturna, que te ha despojado de todo lo accesorio, un personaje que viene de ti y que no conocías. Lo descubres grande y sabrás olvidarlo. Eres tú. Tienes la sensación de que te has realizado en ese instante y que el porvenir te es menos necesario para acumular riquezas. Alguien ha abierto sus alas y no está más ligado a los bienes perecederos; acepta morir por todos los hombres, entre en algo universal. Un gran soplo pasa sobre él. Se ha liberado de su ganga, el señor dormido que abrigas: el hombre.*

El hombre liberado de su ganga es el hombre sin más. Al sopesar cada frase del relato se descubre un verdadero proceso de liberación que permite como asistir al rito iniciático del hombre nuevo que ahora nace. “Morir por todos los hombres” y así “entrar en lo universal”. La ganga del hombre, podemos decir, es todo lo que le impide ser uno con los otros. El apego a cualquier cosa, incluso a la propia vida. El sargento R. se ha

convertido en el hombre universal. El sentido de la vida, intuido en el sueño nocturno de un contador de Barcelona, es el sentido del todo.

*Eres el igual del músico que compone, del físico que hace progresar el conocimiento, de todo lo que construyen esas sendas que nos liberan. Ahora puedes arriesgarte a morir. ¿Qué perderás? Si eras feliz en Barcelona, no arruinas tu dicha. Has alcanzado la altura en que todos los amores tienen una única medida común. Si sufrías, si estabas solo, si ese cuerpo no tenía refugio, eres recibido por el amor.*

Sólo el amor puede ser la medida común de todos los amores. Sólo al migrar de esta forma se hace el hombre digno de su verdadera vocación. En realidad, la única. La migración del sargento R. es una parábola de la más profunda transformación del hombre y, precisamente por eso, de lo que en el cristianismo y en otras grandes religiones se conoce como conversión.

Por lo demás, cabe decir que para las aves migrar es *ser*. Migrar es también padecer.<sup>8</sup> Para los hombres, bendición o condena, oportunidad y riesgo, esperanza y cumplimiento. La naturaleza de las aves las lleva a migrar y a buscar nidos y a hacerlos. A los hombres, a migrar y buscar *La casa, el hogar, la patria*, hasta encontrarla. No es, parece, la tierra. En su paso provisorio, la inmensidad de su inquietud parece delatar lo que Agustín de Hipona expresó con gran contundencia: *Dios es la patria del hombre*.<sup>9</sup>

## II. Ensayo de recuperación de una identidad a partir de Paul Ricoeur

Al considerar el problema de la identidad de la persona se plantea la cuestión de lo que significa conocerse a sí mismo. La identidad puede plantearse, como propone Ricoeur, a partir de la noción de “sí mismo”.<sup>10</sup> Para ello el filósofo recurre a una distinción semántica relativa al significado del término “idéntico”. Este término tiene dos sentidos, que corresponden respectivamente a los términos latinos *idem* e *ipse*. *Idem* quiere decir:

---

8. Cf. A. Jonathan, “Aves migratorias” en *Ríos en el Yermo. Revista de Sentido y Esperanza*, Primavera/2006, p. 15-16.

9. *Del libre albedrío* 2, 9, .6.

10. En alemán: *selbst, selbstheit*; en inglés: *Self, Selfhood*.

sumamente parecido y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. *Iipse* tiene el sentido de “propio” (en alemán: *eigen*, en inglés: *proper*). Su opuesto no es “diferente”, sino “otro”, “extraño”. También guarda relación con una permanencia en el tiempo, que resulta problemática.

A Ricoeur le interesa la identidad como *ipseidad*, la mismidad del sujeto, lo más propio o auténtico suyo, sin juzgar de antemano el carácter inmutable o cambiante del sí mismo.<sup>11</sup> Por medio de este análisis busca superar las visiones sustancialistas sobre el ser de la persona, demasiado ligadas a un horizonte cosmológico. El camino no es entonces el análisis metafísico de la sustancia, sino el recurso lingüístico y hermenéutico del relato.

La interioridad del hombre (*ipseidad*) se refiere a su ser en persona (orden ontológico). La persona es ella misma. La identidad (*idem*) se refiere a lo que se es en relación con otros, o en relación a sí mismo en diferentes momentos. Habla de una pertenencia al tiempo (orden de lo óntico).

Al contar *damos conexión a la vida*. La vida tiene conexión en una unidad *fundamentalmente narrativa*. Las formas literarias enseñan la manera en que vamos juntando hechos y acontecimientos, razones y motivos de nuestra vida. La narración, piensa Ricoeur, trata y resuelve la cuestión de la identidad.

Al considerar la dimensión narrativa surge la dimensión temporal de la existencia humana como aspecto del sí mismo. El relato es la dimensión lingüística que damos a la dimensión temporal de la vida.<sup>12</sup> Dado lo complicado que es hablar directamente de la historia de una vida, contamos con la poética del relato para hablar de ella de forma indirecta. *La historia de vida se convierte así en historia contada*.

La reflexión sobre la historia de vida se topa con la dificultad de cómo se han de encadenar los acontecimientos en la historia. Se busca la “identidad” en dos sentidos diferentes que se entremezclan. Por una parte, la identidad del sí mismo y, por otra, la identidad de lo semejante. El ser humano, parece, no podría seguir siendo sumamente

---

11. Cf. Ricoeur P. “La identidad narrativa”, en *Historia y narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 216.

12. *Íd.* p. 216.

parecido si no existiera en él *un núcleo inmutable* por encima del cambio temporal. Pero la experiencia humana contradice por completo, afirma Ricoeur, esta presunta inmutabilidad. “En la experiencia interior nada elude el cambio”. Se da así una antinomia al mismo tiempo inevitable e insoluble. A una persona se le designa con el mismo nombre desde que nace hasta que muere, lo que parece implicar la existencia de un núcleo inmutable.

Por otra parte, la experiencia del cambio corporal, mental, contradice la mismidad. No es posible, cree Ricoeur, dar solución a la antinomia mencionada si se echa mano de categorías inapropiadas para considerar “el encadenamiento de la vida”. Tales categorías son relación y sustancia en el sentido, por ejemplo, kantiano, que sólo es aplicable a la naturaleza física. “El problema central radica en que no sabemos muy bien qué regla aplicar a la hora de pensar la mezcla de permanencia y no permanencia que parece implicar la conexión de una vida.”<sup>13</sup> Pero la misma noción de “conexión de vida” nos da una precomprensión de la regla. *El relato es la mediación que permite combinar los rasgos de la permanencia y del cambio.*

Esto se logra al construir el carácter duradero de un personaje (su “identidad narrativa”). Se trata de una identidad dinámica propia de la narración: la intriga, que ofrece la mediación entre la permanencia y el cambio. La intriga no es una sustancia o un acontecimiento. Implica cambio de circunstancias, situaciones, relaciones y unidad del personaje que las vive. La narración ofrece un modelo de en el que se entretejen continuidades y rupturas, cursos coherentes de acción con puntos de inflexión biográfica -“concordancia discordante”- sobre el que se construye la identidad narrativa del personaje. Se trata de una identidad como correlación de lo que es concordante en su trama con lo que no lo es.

Los hechos se disponen de un cierto modo, a los que se da concordancia por un principio de orden. En la narración puede haber discordancias, giros, aspectos contingentes que rompen con la coherencia por medio de acontecimientos contingentes. Hay acontecimientos que muestran que las cosas pudieron haber ocurrido de otro modo. La trama se va elaborando por medio de la conjugación de la concordancia y la discordancia. El personaje cobra así cierta figura del sí mismo.

---

13. *Íd.* p. 218.

La identidad se da en la “conexión de vida” dada en los acontecimientos y acciones que uno vive, por la relación con los demás y las acciones que uno mismo realiza. La ipseidad se da en la conexión; la intriga es creada por la narración, por la reflexión que el sujeto hace sobre sus vivencias.

En un relato el carácter duradero del personaje, su identidad narrativa, es la construcción de una *identidad dinámica* propia de la historia. Entre personaje e historia se da una coordinación. Debido a que, cuando se elabora una trama, una historia contada tiene un carácter completo y unitario, el personaje conserva, a lo largo de la historia, la identidad correlativa a la propia historia.

Ricoeur examina lo que le ocurre al “yo” cuando se apropia del personaje de una trama. El yo, afirma se “refigura”.<sup>14</sup> Considera Ricoeur que el arte narrativo confirma la primacía de la tercera persona en el conocimiento del hombre. El hombre “es el que” ó “la que”. El análisis pone de manifiesto la tesis según la cual el sí mismo no se conoce de modo inmediato, sino sólo indirectamente, mediante el rodeo de toda clase de signos culturales. La acción es simbólicamente mediatizada. La mediación narrativa pone de relieve que una de las características del conocimiento de uno mismo consiste en ser una interpretación de sí.<sup>15</sup> El lector que se identifica con un personaje ficticio constituye un medio privilegiado de esa interpretación. Al figurarse que es tal o cual personaje, lo motiva a que su sí mismo, al que interpreta por medio de la narración se capte como un yo figurado que se puede refigurar a través de la identificación con un personaje.

En casos extremos el “yo” puede llegar a sentir que pierde su identidad. “no soy nada” es la expresión de un sí mismo privado del auxilio de la mismidad.<sup>16</sup> Si no hay nada que permanezca en él, la categoría de sustancia, concluye Ricoeur, muestra lo inadecuado respecto de la problemática del sí mismo. “las transformaciones más dramáticas han de sufrir la prueba de la identidad-permanencia” de las que dan prueba relatos de conversión personal en los que se narra la “noche” de la propia identidad personal. Son momentos de despojo total. La pregunta misma queda al desnudo. ¿Quién soy? Por medio del relato

---

14. *Íd.* p. 223.

15. *Íd.* p. 227.

16. *Íd.* p. 229.

en el que se plasma la concordancia discordante abre la esperanza de que, al transferir la trama del personaje a uno mismo, sea posible recuperar el sentido.<sup>17</sup>

La ipseidad se da en la conexión; la intriga es creada por la narración, por la reflexión que el sujeto hace sobre sus vivencias. ¿Cómo se establece la conexión de vida en la biografía del sargento R.? ¿Cómo se disponen los hechos? ¿Qué cosas pudieron haber transcurrido de otro modo?

Los hechos se disponen de un cierto modo, a los que se da concordancia por un principio de orden. Los hechos en la vida del sargento R. nos son conocidos a partir de la mirada retrospectiva de su lugar en el frente de lucha. Poco o casi nada se dice de la vida de ese contador perdido en el anonimato de un despacho de Barcelona. Ni su edad, ni sus aficiones, ni rasgos de su carácter, ni otros aspectos de su ser más propio (*ipseidad*). De haber sido objeto de una narración más amplia, su vida, en su gris monotonía, tendría un aspecto aparentemente concordante. Los hechos se disponen de manera un tanto brusca. La verdadera discordancia está marcada por esa decisión impulsiva por “vengar” la vida del compañero muerto. En realidad, por romper con la mediocridad y la rutina, por “migrar”. De no haber muerto ese compañero, de no haber encontrado entre sus otros amigos una complicidad en la sed de aventura que dormía en él, de no haberse dado el ataque de los rebeldes... el sargento R. habría seguido siendo el “Sr. R.”, un ciudadano catalán, uno de tantos. Ahora es un soldado, ahora tiene rango, ahora enfrenta el peligro, lucha por la patria, “tiene una causa”.

La breve noticia que nos ofrece Saint-Exupéry al contar la historia del sargento R. es un fragmento incompleto, pero suficientemente unitario de la vida de ese hombre. ¿Cuál es entonces su identidad narrativa? La de un sargento, de quien, lo más que sabemos, son los rasgos de un carácter, esbozado en las actitudes que muestra en medio de la batalla, entre sus compañeros. La conexión de su vida, nos parece, es obra de Saint-Exupéry, el sargento. El carácter unitario de su vida viene dado por la correlación que guarda con la propia historia. Al haber muerto, se pudo haber dicho de él algo parecido a lo siguiente: “El sargento R. fue un hombre que supo responder al desafío de los

---

17. *Cf.* P. 230.

rebeldes a la República y al bien de la nación. Un hombre que supo enfrentar con valor la amenaza a la libertad. Un hombre que tuvo el valor de renunciar a su familia y a su profesión para defender la patria.”

Podemos preguntar si esto basta para conocer la identidad narrativa de este personaje. No parece que sea esa la intención de Saint-Exupéry. En el relato no hay indicios de una reflexión sobre la vida vivida. Es el escritor quien escruta en el fondo de los motivos de este soldado. La mediación del relato nos ofrece la conexión de una vida.

Si toda historia, en efecto, puede considerarse como una cadena de transformaciones que nos lleva de una situación inicial a una situación final, la identidad narrativa del personaje solo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las transformaciones objetivas que obedecen a la regla de la completud, de la totalidad y de la unidad de la trama.<sup>18</sup>

En “Madrid” se cumple cabalmente el principio de concordancia: los hechos están dispuestos de forma completa, total y con la extensión apropiada a los propósitos de la trama. Se cumple el *dictum* según el cual “la historia responde del hombre”<sup>19</sup>

La persona del sargento es la misma (Idem) que la del contador calatán. Pero su decisión y lo que ella ha traído consigo han operado en él – su ipseidad- una transformación profunda. El sargento se ha vuelto “extraño” al contador, el soldado al ciudadano. Ese hombre es otro. Lo que en él permanece y lo que en él ha cambiado es visible sobre todo para Saint-Exupéry. El personaje se ha refigurado en su identidad, sin que podamos decir que ni él ni el autor del relato ni nosotros, los lectores, podamos decir quién es o quien fue verdaderamente. Su identidad más profunda, su “núcleo permanente” es su persona, cuya sustancia es “la vida vivida” (J. Marías).

Con lo que el autor del principito nos confronta es con nuestra propia capacidad de “dejarlo todo” y “emprender el vuelo”. Queda abierto si el relato de esa “conversión”, de la migración que lo llevó de la medianía de unos deberes cotidianos cumplidos al heroísmo

---

18. Ricoeur, P. Íd. P. 221.

19. Ricoeur P. *op. cit.*, p. 221 El autor cita a W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, B. Heymann, 1976, p. 100. “Die Geschichte steht für den Mann”.

del exceso de amor a la humanidad puesto a prueba en el frente de batalla interpela al lector que se apropie en alguna medida del personaje a reconfigurar su propia identidad.

*Pero tú has descubierto bruscamente, gracias a la prueba nocturna, que te ha despojado de todo lo accesorio, un personaje que viene de ti y que no conocías. Lo descubres grande y sabrás olvidarlo. Eres tú.*



## MIGRACIÓN Y ALTERIDAD EN LA VIDA RELIGIOSA. UNA EXPERIENCIA EN ÁFRICA<sup>1</sup>

Oscar Arturo García Padilla MAfr<sup>2</sup>

El tema que tenemos delante de nosotros para reflexionar estos dos días es **el IFFIM como una estación de una identidad en migración**. Lo que pretendo compartir con ustedes en esta charla introductoria, es una breve reflexión sobre algunos elementos de mi experiencia en este proceso de conformación de mi identidad, teniendo en cuenta que es mucho lo que tenemos en común desde nuestra experiencia y nuestra fe.

Me parece atractivo y realista intentar acercarnos a esto que es nuestra identidad utilizando la metáfora de la migración que da la idea de camino, de proceso, de movimiento y de cambio. El tema, pues, no es sobre la migración social en el sentido de un desplazamiento físico de un lugar a otro, de un grupo de personas o de un individuo, más bien, utilizamos el tema de la migración como una metáfora, como lo acabo de decir, para intentar tomar un poco más de consciencia y comprender un poco más de nosotros mismos y de los procesos en los cuales nos encontramos inmersos, especialmente aquí en este Instituto de Filosofía.

Hablar de la propia identidad es acercarse a una de las preguntas más importantes y delicadas que tenemos, es decir, ¿quién soy yo? Y a lo largo de nuestra vida, intentamos,

- 
1. Charla impartida con motivo de 8º Foro de Reflexión Filosófica e Interdisciplinar: *El IIFIM como estación de una identidad en migración*, llevado a cabo el 24 y 25 de febrero del 2011 en las instalaciones de la Universidad Marista en Guadalajara, México.
  2. Sacerdote, miembro de la congregación Misioneros de África.

consciente o inconscientemente, darle respuesta a esta pregunta que traemos a flor de piel. En ocasiones, la vida y la manera en como la vivimos nos dan elementos que podemos utilizar para dar una respuesta en particular. Pero también en ciertos momentos, dar una respuesta a la pregunta de ¿quién soy yo? es de lo más difícil y arriesgado pues pareciera que nuestra propia identidad se diluye, debido en parte al contexto en el cual nos encontramos. Es en esos momentos en donde nos ponemos en una especie de paréntesis para dar tiempo a esta transformación o expansión de nuestra identidad, para que tome su propio espacio y tenga su propio peso.

Hablar de la propia identidad, de lo que somos, es, en general, hablar de lo que pensamos, sentimos y hacemos. La identidad es todo aquello que hace que cada uno sea “uno mismo” y “no otro”; la identidad es como la “verdad personal”, aquello que por más que se quisiera ocultar no se puede, que por más esfuerzos que se hagan por borrar siempre saldrá en un momento determinado de nuestras vidas; eso es mi identidad; “mi verdad personal”.

En muchas ocasiones puede que no nos preguntemos conscientemente, profundamente, acerca de quién soy yo, qué es aquello que me define o me explica. De hecho, por más que lo intentemos podríamos pasarnos la vida sin dar una respuesta adecuada o concluyente a esta pregunta sobre nuestra identidad. Es cierto que en un primer momento, puede que yo sepa un tanto de mí al grado de decir que soy un hombre, de tal nacionalidad, proveniente de una tal familia y ciudad, con un cierto tipo de estudios, un cierto estilo de vida –a la manera de los tantos formularios que llenamos por aquí y por allá-, sin embargo, estos elementos que son importantes y que de alguna manera pueden dar indicios de lo que soy, no expresan lo más central de mí mismo; no dicen algo de mi manera de amar, de lo que me conmueve y lo que me enoja; de aquello que me hace sentir vivo, de los valores que tengo arraigados en mi corazón; tampoco hablan de mis sueños y proyectos, de mis deseos tan fundamentales para descubrir mi verdadera hambre.

Hay algo, sin embargo, que puede lanzarnos en un camino que podría proporcionar algunas respuestas más profundas y darnos algunas sorpresas, con la condición de que este camino sea acompañado por un esfuerzo personal de concientización de lo que se vive. Este elemento es el contacto, el encuentro con lo que es o el que es diferente; este

elemento es “el otro”. Este elemento de lo diferente, de lo nuevo, de lo otro puede ser una persona, una cultura, un pensamiento, una conducta, una religión que no forma parte de lo que normalmente considero mi yo o mi entorno.

Por el hecho de ser Misionero de África (Padre Blanco), y como parte de mi formación y de mi ministerio, he tenido la oportunidad de convivir con personas de otras culturas e incluso vivir por cierto tiempo en otros países. Recuerdo que fue sólo después de ingresar en la comunidad de formación de los Misioneros de África que, poco a poco, me fui dando cuenta de algunas dimensiones a las cuales me había lanzado, las cuales formaban parte de la decisión que había tomado y que no habían sido motivo de “preocupación” para mí. Menciono dos de ellas: la vida intercultural y el estudio de la filosofía.

En nuestra casa de formación filosófica, seis nacionalidades estaban representadas. Cada representante con un sentido del humor, con una manera de expresar los sentimientos, con preguntas constantes sobre la historia de mi país (México) y sin embargo, todo esto en un contexto mexicano donde aún había tortillas en la mesa y comida mexicana.

Los estudios de filosofía me dieron un tiempo difícil por las interrogantes que abrían ante mí, pero que me permitieron tener una idea de lo vasto que es la manera de pensar del ser humano. Era como si cada vez yo me dijera: “ahora sí, esta es la respuesta”. Sin embargo llegaba otra materia, otro filósofo que cuestionaba a la anterior y seguían las preguntas. Tiempo después me di cuenta de que la filosofía me permitió de alguna manera intentar intelectualmente lo que después haría de una manera mucho más vivencial, es decir, intentar meterme en los “zapatos del otro” para poder entender de una mejor manera, al menos por un momento, lo que es pensar diferente.

El elemento del cuestionamiento hacia mí, hacia nosotros es algo que lo nuevo, lo diferente, trae consigo cuando nos topamos con él. Lo nuevo, lo diferente aparece en nuestras vidas de varias formas: la actitud del otro, una manera nueva de pensar o un modo diferente de vivir. Cada uno de nosotros hemos tenido esta experiencia y de alguna manera u otra la hemos integrado o negado en nuestras vidas. Todos y cada uno de nosotros nos hemos sentido cuestionados en lo que pensamos, en lo que sentimos

ser y en muchos casos hemos modificado, consciente o inconscientemente, lo que somos; en muchos otros casos también hemos dejado ese cuestionamiento de lado sin detenernos un momento a pensar en él; pero a veces, este cuestionamiento nos ha ayudado a reafirmarnos en lo que somos dándonos un nuevo impulso en la vida. Es como si saliéramos fortificados, recreados en cierta medida gracias a la toma de consciencia que este cuestionamiento ha producido en nosotros.

Lo que es cierto es que, ocasionalmente, caminamos nuevos senderos sin percatarnos de que ya llevamos un buen trecho andado, porque realmente todos hemos tenido una experiencia con lo diferente, lo nuevo, a lo largo del peregrinar de nuestra vida.

Pensando en este tema de la identidad como un proceso, como una migración, como un camino, hay dos palabras que me parecen importantes para tratar de entender lo que se desata en cada uno de nosotros, lo que se desató en mí, cada vez que un algo diferente aparecía en mi experiencia. Estas dos palabras son ruptura y vinculación.

Recuerdo muy vivamente las semanas antes de que yo dejara México para continuar mi formación en el extranjero. Definitivamente estaba contento, ansioso de ya empezar el viaje y llegar a África. Pero por más consciente que haya sido de mis sentimientos y de mis ganas de ir a África, y de la formación que había recibido para ellos, la verdad, no tenía la menor idea de lo que me esperaba al estar inmerso en una vida tan diferente a la cual yo estaba acostumbrado.

El primer recuerdo que tengo de África fue la bocanada de aire caliente que recibí al llegar a Burkina Faso y salir del avión; una bocanada de aire caliente que duró todo el tiempo que estuve en África Occidental. Recuerdo bien mis primeros días por aquellos lugares -ojos me faltaban para poder absorber lo que veía alrededor mío- la novedad, los colores en los vestidos, el mercado, los montones de especias desconocidas para mí que se vendían en ese lugar, la gente, era completamente diferente. Después de haber pasado un año en ese país, fui enviado a Ghana para una experiencia pastoral de dos años a una parroquia en el norte de este país, en un poblado llamado Savelugu, entre los Dagombas -la gente del lugar-. Esa tierra y su gente guardarán un lugar muy importante en mi corazón. Ese año, la primera comunidad de Misioneros de África llegó a ese lugar. Éramos cuatro integrantes en la comunidad. Aún no había una casa fija, teníamos un

templo de 3 x 4 metros para nuestras celebraciones dominicales a las cuales asistían una quincena de personas. Las actividades en la parroquia eran casi inexistentes. Todo esto en gran parte porque la fe religiosa de los hombres y mujeres de aquellas tierras es el islam.

La congregación nuestra nos ofrece seis meses para “zambullirnos” en el país al que llegamos por primera vez. Este tiempo no es sólo para aprender la lengua local sino para adentrarnos en la cultura del pueblo que nos acoge. El aprendizaje de las “buenas maneras” locales está incluido: saludar y dar cosas sólo con la mano derecha, aprender a comer con la mano derecha solamente, descubrir que no hay prisa al momento de detenerse y saludar a alguien, acuclillarse cuando se saluda a una persona de edad avanzada en signo de respeto, descalzarse al momento de entrar en una casa, beber el agua que se ofrece aunque hubiera objetitos sospechosos flotando en ella, tomarse el tiempo de sentarse a platicar y ayudar a pelar cacahuates (¡y de paso comerse unos pocos!).

Fue durante esos meses que viví fuera de la comunidad de los Misioneros de África, en una familia musulmana en la que no sólo me adapté a las nuevas costumbres, sino en donde también fui testigo de que ciertos valores se viven de manera diferente, con un énfasis distinto al cual yo estaba acostumbrado. Por ejemplo, la manera tan diferente de expresar el cariño en la familia, entre las parejas, el sentido de la privacidad o las ganas de estar solo, no tenía muchos fans en la aldea en donde yo vivía, el concepto de la higiene. Entrar en ese mundo no fue del todo fácil, la frustración constante al momento de aprender la lengua local, el tener consciencia de ser extranjero, la nostalgia que en ocasiones se colaba en mi corazón especialmente en los momentos de enfermedad. No fue fácil descubrir que “mi manera” no es la única ni la mejor; no fue fácil ser cuestionado constantemente por la vida diaria de aquella gente que sin decir palabras me mostraban nuevas formas de encarar la vida. Hubo momentos en los que la pregunta apareció: ¿Qué está pasando conmigo? ¿A dónde voy? ¿Qué hago con lo que aprendí?

Es aquí donde me parece que la ruptura se da de una manera un poco más consciente y que después, poco a poco puede dar pauta a otra cosa más fructífera. Las rupturas – las pérdidas de puntos de referencia- por más dolorosas que sean tienen la posibilidad de dar a luz algo nuevo; de llevarnos a horizontes distintos de los cuales habíamos imaginado o soñado. Ellas nos ayudan a descubrir que somos más de lo que creemos ser pero no siempre nos damos la oportunidad de experimentarlo. Lo interesante

de este viaje en el que estamos es que no sólo se trata de llevar las anclas, hay también playas a donde nos dirigimos y en las cuales estaremos al menos por un rato. Es ahí donde nuevos vínculos se establecen, en donde nuevas relaciones se forman que de alguna manera nos cambian, o tal vez, nos expanden más como personas.

Cuando me uní a los Misioneros de África yo quería compartir mi fe, dar a conocer a Jesús. La sorpresa me la llevé cuando fui nombrado a un lugar donde la gran mayoría eran musulmanes (350 cristianos en toda la parroquia). La sorpresa continuó cuando ciertos vínculos empezaron a establecerse al dejarme asombrar por la fe de tantos hombres y mujeres que no creen en Jesucristo y que siendo musulmanes, tratan de vivir su fe con honestidad y de la mejor manera posible; cuando me dejé conmovir por su fidelidad a las cinco oraciones del día, interrumpiendo cualquier actividad con tal de dar unos momentos a Dios; cuando me sentí conmovido por los jóvenes musulmanes que también iniciaban su búsqueda de fe como yo mismo lo había hecho; cuando entablé verdaderas amistades; y, creo que sobre todo cuando me di cuenta de que ya estaba introduciendo a otros jóvenes, estudiantes de los Misioneros de África, en este mismo proceso de estimación de lo nuevo, de lo diferente.

En base a esto, una vez que en nuestro camino nos encontramos frente a elementos que no son los elementos familiares a los cuales estamos acostumbrados y entre los cuales nos sentimos seguros, hay una serie de fuerzas, de dinámicas que se desatan al interior nuestro y que nos impulsan a tomar posturas o a encontrar nuevos puntos de referencia. El encuentro vivencial con lo nuevo, lo diferente puede crear varias cosas. Aquí menciono algunas solamente.

- Un aislamiento en el cual se busca aferrarse a lo conocido sin dar pauta a que lo nuevo pueda hacer una entrada honorable en nuestras vidas.
- Puede también crear una cierta hostilidad, fruto de la confusión creada por encontrarme ante actitudes que yo no apruebo o ante maneras de vivir o creer que no son las mías.
- Una negación del otro porque no se acopla a mis esquemas y mi manera de concebir la realidad.

¿Por qué estas actitudes? En primer lugar, me parecen que ellas pueden ser una reacción “normal” dado que muestran nuestra familiaridad con ciertas estructuras de las cuales nos es difícil salir. Estas actitudes pueden servir en tanto que ellas son el primer de una serie de pasos. Estas actitudes de hecho me muestran lo que soy y lo que estimo como verdadero; aquello a lo que le doy valor en mi vida. Pero también, estas actitudes pueden mostrar el cuestionamiento al cual soy sometido por el entorno que me rodea, un entorno que no es familiar y en el cual no sé siempre cómo moverme y comportarme.

Dentro de estas actitudes, hay otras también que pueden aparecer:

- una relativización de mí mismo al darme cuenta de que realmente lo que he pensado, vivido y tenido por valioso a lo largo de los años puede ser vivido de otra manera en otro contexto diferente.
- una mejor comprensión del otro que se da a través de la curiosidad por entender y conocer al otro.
- una aceptación personal de lo que soy y de mis límites al haber una reafirmación de lo que soy y una toma de consciencia de que estoy configurado de una manera especial y que hay valores-creencias-conductas que forman tan parte de mí que no puedo ser sin ellas, es decir, una honestidad conmigo mismo.

El encuentro que tuve con África, con los africanos y su manera de ser y de vivir, me parece que me ha transformado poco a poco. Si veo hacia atrás, me doy cuenta de que no soy el mismo hombre que llegó a la comunidad de los Misioneros de África buscando una respuesta a mis inquietudes. Ciertamente que los procesos formativos han sido decisivos en esta transformación, pero igualmente decisivo ha sido el contacto con unas culturas tan diversas, para mí especialmente el contacto que tuve con el Islam. El camino no ha sido fácil para mí y, sin embargo, hoy no lo cambiaría por nada. ¿Es que en realidad yo cambié al estar en contacto con los otros o más bien mi identidad se expandió? ¿O más bien ese mismo contacto y mi respuesta a él me han permitido tener una mirada diferente sobre mí mismo? Probablemente un poco de ambos. Lo único que puedo decir, y con esto quiero terminar, es que cada uno de nosotros estamos en camino, que seamos conscientes de eso o no, hacia una realización de lo que somos y de nuestras potencialidades y en donde el otro, aquello que es diferente, juega un rol fundamental no sólo como un espejo en donde poder reflejarme si no como una oportunidad, como

una posibilidad para que yo sea recreado. En este sentido, me da la impresión de que mi identidad no se encuentra solamente en el pasado, sino que mi “futura” identidad se está fraguando en el desafío que “el otro” me pone en el presente.



## VETE, VIVE Y DEVÉN. ANÁLISIS DE LA PELÍCULA “CAMINA SIN MÍ”

**Bernardo García González<sup>1</sup>**

El siguiente escrito forma parte del análisis de la película *Va, vis et deviens* del director francés de origen rumano Radu Mihaileanu<sup>2</sup>. Esa película se presentó como insumo para diálogo en el marco del foro de filosofía del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM), en febrero de 2011. El foro tuvo como fin el someter a mirada analítica el fenómeno de la migración como metáfora de un proceso de cambio personal, una de cuyas estaciones sería la filosofía.

A continuación presento un desarrollo –con los cambios necesarios para su publicación escrita– de las notas que leí en la plática. No se trata de un estudio exhaustivo que abarque las diferentes posibilidades de investigación que sugiere el film, sino sólo de un acercamiento somero que atiende precisamente al carácter de las “migraciones” que se observan en él. De modo que el análisis pretende arrojar luz sobre esa condición específica de la vida humana que parece recordarnos la sinécdoque *homo viator* –la vida como viaje, como tránsito entre el nacimiento y la muerte– y detonar reflexiones en torno a la manera en que los seres humanos nos vamos construyendo personal y socialmente, haciendo hincapié en esa “estación” concreta del viaje que es el contacto con la filosofía.

Esa charla fue en realidad un diálogo, de manera que el crédito de estas líneas corresponde también a las personas que en él participaron y que seguramente se verán

- 
1. Licenciado y maestro en filosofía. Profesor del ITESO y del Instituto de Filosofía.
  2. Mihaileanu, Radu, *Va, vis et deviens* (largometraje de ficción). Francia, Israel: Denis Carot, Marie Masmonteil y Radu Mihaileanu (productores), Elzevir Films, 2005, (DVD, color, 140 minutos. Distribuido en México con el título *Camina sin mí* por la distribuidora Zima Entertainment)

reflejadas en algunas partes del presente artículo. Particularmente quiero agradecer al Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún por sus valiosos comentarios. Quisiera que estas líneas sirvieran como un pequeño y humilde homenaje –y como testimonio de amistad y admiración profunda– a su presencia y palabra que en mi discreto viaje en el océano de la filosofía han sido, además de norte, paraje de remanso.

En un primer momento, y con el fin de hacer accesible el texto a todos, presentaré la estructura del largometraje y haré un recuento de las situaciones más importantes que se exponen a lo largo de la narración. El segundo apartado del artículo será ya el análisis propio del film teniendo en cuenta el sesgo mencionado en esta introducción.

## 1. Sinopsis y estructura del filme

Atendiendo precisamente a las migraciones, la película puede estructurarse en al menos seis momentos principales. En algunos de ellos, además, se pueden identificar rupturas, despedidas y migraciones menores o mudanzas.

### 1.1 *Primear migración: Etiopía – Sudán*

La película inicia con la toma de un águila en vuelo y un epígrafe de la Tora: “os llevé sobre alas de águila y os traje hasta mí”<sup>3</sup>. Luego se abre la escena hasta mostrarnos un paisaje aéreo de Etiopía. Una voz en *off* nos narra el contexto en el que se desarrollará la historia, mientras se nos presentan imágenes fijas de personas en peregrinaje:

Habían sido olvidados, allí en lo alto de las montañas, cerca de Gondar. Los judíos etíopes –llamados falashas– soñaban con regresar a la Tierra Prometida. En 1984, con ayuda de Israel y Estados Unidos, se realizó un vasto programa para llevar a los judíos etíopes a Israel. Los falashas fueron repatriados y por fin se les reconoció como descendientes del rey Salomón y la reina de Saba. El servicio secreto israelí organizó la operación sin avisar al gobierno etíope –un régimen pro soviético que prohibía emigrar a los falashas–. Los falashas caminaron desde Etiopía hasta Sudán, un país musulmán. Allí ocultaban su identidad judía, so pena de ser condenados a muerte. En

---

3. *Éxodo*, 19, 4

Sudán los esperaban aviones para llevarlos a Israel. Miles murieron en el camino por hambre, enfermedades o cansancio. En los años ochenta los campamentos sudaneses recibieron a miles de africanos de veintiséis países acosados por la sequía y el hambre: eran cristianos, musulmanes y judíos clandestinos. La primera operación aérea, llamada “Operación Moisés”, salvó a ocho mil judíos etíopes. Cuatro mil encontraron la muerte camino a Sudán.

De esta primera migración no tenemos más datos que esos que nos brinda la voz<sup>4</sup>. Sin embargo es fundamental mencionarla no sólo por ser el contexto a partir del cual se desarrolla nuestra historia, sino porque en ella ya se atisban algunas notas que pueden servir para análisis ulteriores: el sufrimiento, la pérdida, el desarraigo, la pobreza, la dificultad de pertenecer a un lugar, la construcción de identidad y la esperanza.

### *1.2 Segunda migración: Sudán – Israel*

Después de situarnos en ese contexto determinado, el director nos muestra en vista panorámica un campamento en Sudán. Sobre la imagen del campamento aparece el título de la película: *Va vis et deviens*.<sup>5</sup>

El origen del relato que se narra a lo largo de la película acontece dentro de una tienda de dicho campamento, en la que un médico intenta salvar la vida de un niño judío de nueve años que yace enfermo en los brazos de Hana, su madre. En otra de las tiendas, observando la escena a distancia, se encuentra Kidane –una mujer cristiana– con el rostro parcialmente cubierto con un velo, junto con su hijo que come arroz. El hijo de Hana muere. Las miradas de las mujeres se cruzan con tristeza.

Ese mismo día, la noche del entierro, llegan camiones de la Operación Moisés. Kidane despierta a su hijo y le dice que se vaya. El niño se niega, la abraza y llora. Kidane lo acaricia y luego lo aparta con un gesto violento y una bofetada. Le dice:

---

4. Radu Mihaileanu realizó en 1997 un documental titulado *Operación Moisés* (es una pena que no se estrenara en salas nacionales).

5. Utilizo el título de la versión original francesa. En el análisis posterior quedará clara la razón (*infra*, p. 6).

¡No llores! ¡Vete! Sé digno de ser y no regreses. No vuelvas hasta entonces. ¡Vete!

El niño se forma en la línea de los judíos que parten de manera clandestina y toma la mano de Hana. Ambas mujeres vuelven a mirarse. Al frente de la fila, antes de subirse a los camiones, interrogan a Hana: “¿No murió tu hijo esta mañana?” El doctor ayuda diciendo que el niño está vivo, que él lo salvó. Los dejan pasar. El niño llora y Hana lo reprende diciendo que los hombres no lloran.

### *1.3 La vida en Israel*

La mayor parte de la historia se desarrolla en Israel. Sería excesivo aquí presentar con detalle cada situación, pero mostraré los momentos decisivos que constituyen ese lapso. Al igual que la estructura general del filme, este apartado presenta diferentes migraciones menores o mudanzas.

Nuestro personaje principal –el niño, hijo de Kidane– tiene que asumir el nombre de Schlomo para poder pasar como judío y ser recibido por la comunidad israelí. Muy pronto muere Hana, quien lo había reconocido como hijo. De manera que Schlomo tiene una primera mudanza en Israel: de la vida con Hana, a una institución escolar para niños huérfanos.

Schlomo tiene que ir pasando por un proceso de adaptación que implica sobre todo el aprendizaje de la lengua y la incorporación a la escuela. Va mostrando talento en los estudios y en el idioma, pero es violento con sus compañeros y pasa por un momento crítico: se niega a comer e incluso en una ocasión se escapa de la institución y toma camino a pie, rumbo al sur, como si quisiera volver a Etiopía. Tanto el director como algunos maestros de la institución reconocen que el niño estaría mejor con un acompañamiento más estrecho y por ello deciden darlo en adopción.

Schlomo es recibido por una familia israelí de origen francés compuesta por Yael y Yoram (madre y padre respectivamente), Tali y Dani (hija mayor e hijo menor) y dos de los abuelos: el papá de Yoram y la mamá de Yael. Esta es la segunda mudanza de Schlomo dentro de Israel: de la escuela a su nuevo hogar.

El proceso de adaptación de Schlomo va teniendo sus altibajos. Por un lado, en un principio la familia se esfuerza mucho por hacerlo sentir en casa pero, por el otro, la inserción en la comunidad sigue siendo muy complicada. Particularmente en la escuela –ahora se trata de un colegio privado– no es bien recibido: los niños no quieren que se sienta a su lado y los padres ejercen presión para correrlo por el miedo al contagio de enfermedades.

Yael y Yoram se preocupan hasta por la formación religiosa de su hijo adoptivo aun cuando desde un principio le confiesan que no son practicantes. Con todo y esa confesión Schlomo decide guardar el secreto de su verdadero origen y va a la sinagoga a estudiar la Tora.

En su proceso de crecimiento se observan algunos rasgos que el director de la película nos muestra recurrentemente y que analizaremos más adelante: Schlomo piensa en su madre muy a menudo y habla con ella cuando ve la luna; duerme en el suelo aunque tenga cama; y gusta de quitarse los zapatos y los calcetines para caminar descalzo sobre la tierra.

Conforme avanza la película el entorno familiar se va modificando sutilmente. Por ejemplo Schlomo se empieza a llevar mucho mejor con Tali –su hermana– que con Dani, su hermano menor que incluso en alguna ocasión utiliza palabras despectivas para referirse a él. Yael se ve también más cercana a Schlomo que Yoram –busca gente etíope para comprender mejor a su hijo–. Esos gestos de Yael hacia Schlomo detonan los celos de Dani, pero al mismo tiempo logran que Schlomo se sienta mejor y que, por ejemplo, reanude con su alimentación.

Todavía en su etapa de infancia Schlomo vive –junto con la comunidad de falashas en Israel– un momento de humillación: el rabinato congrega a los falashas para un supuesto examen médico de inmigración, pero el objetivo real de la empresa es un intento de conversión al someterlos a un baño ritual, tomando sangre de sus penes. Los falashas escapan. En la noche aparece en la televisión Qez Ahmra, un líder de los falashas, pidiendo al pueblo que los reconozcan como judíos. Schlomo ve junto con su familia el programa y apunta el nombre del líder. Al día siguiente, después de asistir al colegio,

se quita los zapatos y emprende el camino para encontrarlo. Al llegar con él le pide que le ayude a escribirle a su madre, porque él no sabe amárico. Qes lo ayuda.

Luego la historia da un salto al mostrarnos ya a un Schlomo adolescente en su *bar mitzvah*. Su adolescencia y juventud siguen teniendo las mismas notas que su infancia: ese juego entre aceptación y rechazo que vive por parte de la comunidad. La presencia de Qes es decisiva para Schlomo, quien sigue mandando cartas a su madre. Incluso el muchacho empieza a ganarse la vida escribiendo, ya que uno de sus amigos le pide que escriba cartas para Sarah, su novia; Schlomo pone el corazón en ellas –piensa en su madre al redactarlas–.

Quizá la situación que más claramente muestra ese juego aceptación-rechazo en esta etapa es la relación de enamoramiento que se da entre Schlomo y Sarah ya que el padre de ella lo rechaza contundentemente. Para lograr salir con ella Schlomo decide entrar a un debate sobre fe judía en el cual el padre de Sarah es jurado. Qes lo ayuda a prepararse invitándolo a que no repita las escrituras, sino que las interprete, que se “meta en el texto”. El tema del debate es *¿De qué color era Adán?* La victoria es para Schlomo quien da un discurso sumamente conmovedor utilizando, además los consejos de Qes, parte de su historia personal –particularmente las palabras que le dijo Sarah cuando lo conoció: “todos dicen que eres negro, pero tú no eres negro, sino rojo”–. Aun con el éxito de su alocución Schlomo no logra ser aceptado por el padre de Sarah.

Las relaciones familiares se van complicando para Schlomo, sobre todo con Yoram, que cada vez tolera menos la independencia del joven. Schlomo toma la decisión de vivir una temporada en un kibutz. Se trata de la tercera mudanza dentro de Israel. En el kibutz trabaja mucho y recibe la visita del abuelo quien, junto con Qes, se convierte en una presencia decisiva para el joven.

Cuando vuelve del kibutz sigue saliendo con Sarah, pero nunca de manera formal en el sentido de que, aunque se llevan muy bien, no son novios. En esos días se desata la guerra en Israel. Yoram cree que se debe luchar, pero Schlomo es claro al expresar que su verdadera vocación es otra, que él nunca podría matar a nadie por ninguna razón del mundo y que quiere estudiar medicina en París.

Por otro lado Schlomo estrecha mucho su relación con Qes y con Yael. El final de esta etapa en Israel está signado por tres confesiones de mucha riqueza y densidad afectiva. En primer lugar Qes confiesa ante Schlomo su historia: vio cómo mataron a su hijo por tratar de defender a su esposa de una violación, cómo su nuera murió a los pocos días y luego la esposa de Qes de tristeza. Dice que jamás olvidará sus ojos, que jamás olvidará su historia.

Una segunda confesión es de Schlomo hacia Qes: le dice que no es judío, pronuncia finalmente el nombre de sus padres, de su comunidad, de su hermana y su hermano y le cuenta la historia de cómo murió su padre en la guerra contra los rebeldes eritreos; cómo su hermana murió de agotamiento cuando, víctimas de la sequía, mudaron hacia el sur caminando cientos de kilómetros buscando un campamento; cómo su tumba es sólo un montículo de arena en el desierto; y cómo su hermano murió en una riña por tres centavos y un poco de agua –es una riña de la que Schlomo se ha sentido culpable y que había interpretado como el motivo por el cual su madre “lo corrió”–. Qes lo tranquiliza, lo cura, y le dice:

No fue tu culpa. Tenías nueve años y tu madre no te corrió. Quería que vivieras... Lloro, te hará bien.

Finalmente, una tercera confesión es la que hace Yael a Schlomo en el aeropuerto en la víspera de su partida a París para estudiar medicina: Yael le dice que en un principio ella no quería adoptarlo por miedo a que su familia se desuniera, pero que Yoram insistió mucho y ella no se arrepiente. “Eres parte de la familia gracias a él –le dice Yoram–... vete ya, ve”.

#### *1.4 Tercera migración: Israel – París*

En el conjunto de la película esta etapa es la menor, pero es importante mostrarla porque justamente la historia gira en torno a esos desplazamientos. Schlomo estudia medicina y recibe su diploma. En su estancia en París sigue pensando en su madre –pronunciando palabras mientras ve la luna– y sigue en contacto telefónico con Sarah. Conoce a otros migrantes.

En el aeropuerto de París, esperando abordar el avión que lo llevará de regreso, habla por teléfono con Qes, quien le dice que no vuelva porque hay juicios para expulsar a los etíopes que se hicieron pasar por judíos, que está en todos los medios porque los acusan de mentirosos y traidores. Schlomo le pregunta: “¿Qes, dónde está mi hogar?”.

### *1.5 Israel en guerra*

De nuevo se da un salto en la historia y se nos presente a Schlomo en la guerra, en el frente, a fuego cruzado, como médico. Atiende a un niño palestino y el padre se lo arrebató de las manos y lo amenaza de muerte apuntándole con una pistola en la cabeza. Uno de los compañeros de Schlomo lo reprende y le dice que primero debe considerar *a los suyos*. Mientras recibe el regaño del compañero le disparan en el hombro y a medida que se desvanece dice: “No entiendo”. En el hospital lo visitan Yael, Yoram, Tali, Dani y Sarah.

El desenlace de la narrativa se da muy rápido en comparación con el resto de la película, que es más bien pausado. Los acontecimientos que se suceden son: la boda de Sarah y Schlomo (a la cual no asisten los padres de Sarah), el embarazo de la joven pareja y un pleito entre ellos que se da cuando finalmente Schlomo le confiesa que no es judío. Sarah se marcha unos días, diciéndole que ella dejó todo por estar con él (familia, religión) y que no merecía que le ocultaran esa verdad. Yael visita a Sarah para contarle la historia de Schlomo y pedirle que lo comprenda. Sarah regresa, pero le hace prometer que buscará a su madre.

### *1.6 Regreso a Sudán*

Schlomo viaja a Sudán y ejerce como médico en los campamentos. Cuando está en una tienda con enfermos recibe una llamada telefónica de Sarah quien, emocionada, le dice que escuche a su hijo. Al salir de la tienda para escuchar mejor, todavía con el teléfono en la mano, y mientras el niño dice “papá”, Schlomo ve a su madre. Ella está con el rostro cubierto, como en el inicio de la película. Schlomo interrumpe la llamada, se quita los zapatos y, descalzo, se acerca a su madre. Se agacha, la abraza y le dice: “mamá, te amo”. La madre eleva el rostro al cielo y suelta un grito, entre gemido y llanto.

## 2. Análisis. Las estaciones del viaje

*Explicar con palabras de este mundo / que  
partió de mí un barco llevándome*  
Alejandra Pizarnik<sup>6</sup>

Con el fin de apuntalar los elementos necesarios para un análisis que tienda al carácter “migratorio” de la obra –obedeciendo a la metáfora a que hice alusión en los primeros párrafos de este escrito–, considero que es imprescindible explicitar las diversas “estaciones” por las que transita Schlomo. Son estaciones o “paradas vitales” sumamente complejas para el protagonista y de una gran riqueza. Antes, sin embargo, cabe hacer un par de reflexiones previas en torno al título de la película y al nombre de nuestro personaje.

### 2.1 El título

Una primera precisión que quisiera hacer es referente al título. La película se distribuyó en México con el nombre de *Camina sin mí*, pero es una traducción muy poco afortunada. El título original es *Va, vis et deviens*, que en una traducción rápida podríamos considerar como: *Vé, vive y conviértete*. En España y otros países latinoamericanos la tradujeron como *Vete y vive* –sin duda mucho mejor que el nuestro, igual que en Estados Unidos: *Live and become*–.

Es difícil lograr una traducción satisfactoria del título porque hay un juego muy interesante con el sentido de la palabra *deviens*. La traducción literal de las tres palabras que componen el título original serían: “vete” –como un imperativo, una orden–, “vive” y “devén”. Sin embargo el término *deviens* tiene en francés dos acepciones distintas: puede significar al mismo tiempo “convertirse” y “volverse”.

Es evidente que ambas acepciones son explotadas en la película. La primera es fácil de comprender ya que alude fundamentalmente a una conversión de carácter credencial –religioso–, pero la segunda merece un despliegue más detenido ya que en el “volverse” yace lo que a mi juicio sería el núcleo de lo que más nos interesa analizar de la obra a

---

6. PIZARNIK, Alejandra, *Poesía completa*, Barcelona: Lumen, 2003, p.115.

la luz de este foro. Efectivamente “volverse” puede designar un regreso, pero también tiene el connotado de “sobrevivir”, “ocurrir”, “suceder”, “acontecer”. Sería el sentido que recibe el término en una frase como “me he vuelto más estudioso” –sumamente cercano al “hacerse”... “me he hecho más estudioso” o “me he venido haciendo más estudioso”.

Estos últimos son términos que al leerse en un proceso vital como el que tuvo Schlomo enriquecen la interpretación de la película. En efecto Schlomo devino, ocurrió, aconteció... ¡llegó a ser! Y ese “llegar a ser” que está latente en la palabra *deviens* supone que los seres humanos no estamos hechos (clausurados), sino que nos tenemos que hacer, que construir con lo que hacemos<sup>7</sup>. Ya trayendo esta primera reflexión vienen de nuevo a la memoria, con más fuerza, las palabras que Kidane le dice a su hijo en el campamento de Sudán: “Vete. Sé digno de ser y no vuelvas hasta entonces”.

De manera que después de ver la película es fácil aceptar que el error en la traducción es notable. Porque incluso si el traductor hubiera querido insistir en eso del “camino”, sin duda un mejor título –en lugar de *Camina sin mí*– hubiera sido *Camina conmigo*, en el sentido de que la película narra esta serie de entramados personales, de redes de socialidad y de amor, que va teniendo Schlomo.

## 2.2 *El nombre*

*A ti quisiera yo ponerte nombre [...] / te  
pondría un nombre que pudiera habitarse y no  
decirse [...] / a ti quiero decirte una palabra sola:  
/ nacer; / ése es tu nombre.*  
Luis Rosales<sup>8</sup>

Otra de las cosas que llama la atención es que en ningún momento de la película sabemos el verdadero nombre del protagonista. Sin duda se trata de un acto deliberado

---

7. Sin duda este tipo de afirmaciones merecerían un desarrollo más cuidadoso, pero por la naturaleza de este escrito no me es posible realizarlo. Remito al lector interesado a la antropología filosófica de Xavier Zubiri (ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza, 1998) o a la antropología cultural de David Le Breton (LE BRETON, David, *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*, Buenos Aires: Nueva visión, 1999).

8. ROSALES, Luis, *Obras completas. Poesía*, Madrid: Trotta, 1996.

por parte de Radu Mihaileanu. Desde un principio el niño asume el de Salomón –o Schlomo, como lo hemos distinguido–, pero no hay registro del nombre que le dio Kidane, su madre. En realidad Schlomo era el nombre del niño que muere y de alguna manera podemos decir que nuestro personaje central no sólo lo asume, sino con él su vida y su historia. Son muy numerosas las veces que nuestro protagonista tiene que recitar: “Mi nombre es Schlomo, mis padres son Isaac y Hana, y mi hermano es Jacob –igual que mi abuelo– y mi abuela es Sura”.

Es claro que el asunto del nombre no es baladí cuando se tiene en la mira el proceso de construcción de un hombre atendiendo a sus “migraciones” o movimientos. Comparto una cita de Franz Rosenzweig que contribuye a la importancia del nombre propio:

Con el nombre propio se abre brecha en la muralla formidable de las cosas. Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros [...] Porque en verdad el nombre no es, como lo ha querido siempre la increencia con su vaciedad orgullosa u obstinada, ruido y humo, sino palabra y fuego. Hay que nombrar y que confesar el nombre.<sup>9</sup>

Considero que esa ambigüedad que muestra la película respecto del nombre del personaje principal obedece a la riqueza que se abre ante las posibilidades de nombrarlo de distintas formas. El ser humano habita en los nombres y tiene que conquistar el suyo propio. Sin duda Schlomo recibe como regalo inicial el nombre de Salomón. Es un regalo de Hana, de Kidane y de Salomón mismo –el niño que cuando muere le da vida–.

Sin embargo a nuestro protagonista no sólo lo podemos llamar Schlomo, sino también Adán o Jesús. Son nombres que él conquista. Recordemos dos fragmentos de la película que validan esta postura: en primer lugar la idea de “Adán” está sugerida desde el primer encuentro que tiene Schlomo con Sarah; Sarah le dice a él que no es negro, sino rojo (que en hebreo se dice *adom*) y esa anécdota se refuerza en diversos momentos de la película ya que “piel roja” –o algunas variaciones que aluden a ese mismo color– se convierte en un apodo recurrente del muchacho. El momento que más claramente

---

9. ROSENZWEIG, Franz, *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, 1997, pp. 233, 4.

muestra esta identificación de Schlomo con Adán es el debate en el que participa en torno al color de piel que tenía Adán para ganarse la confianza del padre de Sarah. Reproduzco parte de esa alocución:

En cuanto a Adán, su nombre viene de “adama”, que en hebreo significa “tierra”. Dios creó a Adán con la tierra y le dio el espíritu, algo tan maravilloso como la palabra. Así nació Adán. Adán era del color del barro: rojo. Como los pieles roja. Adán-Rojo –adam-. Por lo tanto es obvio que Adán no era blanco ni negro, sino rojo

Y por otro lado se encuentra la identificación de Schlomo con Jesús. El momento de la película en que se sugiere con mayor claridad esta idea es cuando Yoram lleva a Schlomo a la sinagoga. El rabino le pregunta al niño: “¿quién es el fundador de nuestra religión?” Y Schlomo responde ante la sorpresa de todos:

Jesús. Porque Jesús fue el primer judío que se hizo cristiano. *Él sufrió*. Y por eso caminó sobre el agua y dio la otra mejilla cuando lo abofetearon. Jesús creyó que era el hijo único de Dios. Por eso todos somos hermanos y hermanas. *Y su madre es su madre. Pero Jesús no debe decir nada.*

Las palabras en cursiva muestran con claridad la correspondencia entre la experiencia vital de Schlomo y la comprensión que tiene de la vida de Jesús –recordemos que Schlomo tiene ahí alrededor de diez años apenas-. De modo que sin saber el nombre de Schlomo, decimos que Schlomo “es un hombre”... un hombre, como veremos, que pone los ojos en la luna y que tiene los pies en la tierra.

### 2.3 La travesía de Schlomo

Al principio de este artículo comenté que el tipo de análisis que pretendía hacer de la película tenía la intención de arrojar luz sobre esa condición específica de “migrante” que tiene la vida humana. Es claro que después de haber establecido una analogía entre la vida y la migración, toca pensar en las notas que constituyen la migración “como tal” para después corresponderlas con la vida. No conviene detenernos demasiado, pero presento unas breves reflexiones previas a la exposición de las “estaciones” de Schlomo.

### a. La migración como viaje

Ciertamente la vida humana puede ser leída como un viaje y el hombre como *homo viator*: un ser que transita entre el nacimiento y la muerte. Comencemos diciendo entonces que la migración es ante todo un viaje. Pero el tránsito que supone cada viaje puede presentar caracteres distintos dependiendo del tipo de desplazamiento que se tenga: no es lo mismo, por ejemplo, ser viajero, turista o vagabundo. En términos generales diría que el viajero es el que “hace” camino –parafraseando el poema de Antonio Machado: “se hace camino al andar”–, mientras que el turista tiene un recorrido prefijado y se acopla a él. El turista más que viajar se desplaza por la superficie, preocupado principalmente por el registro o la mediación –en contraste con la relación in-mediata del viajero con su ámbito–. Pensemos en esa moda de turistas de hoy, desprendidos del espacio vital para instalarse en la virtualidad fotográfica. Se observa en ellos una especie de esfuerzo poco comprensible por lanzarse fuera del viaje para postergarlo siempre (al momento de las fotos, ya de regreso); esos turistas están muy lejos del viaje profundo<sup>10</sup>. El vagabundo por su parte, en su forma de desplazamiento niega lo que parecería una nota constitutiva del viaje: la meta. El camino del vagabundo es puro camino: hace de su viaje ruta sin meta, medio sin fin. Otros tipos de viaje podrían ser los del aventurero<sup>11</sup> o el del peregrino, pero basta con lo que he dicho para atisbar por lo menos tres notas fundamentales de la migración: el viaje, el camino y la meta.

Sin embargo la migración contiene una característica esencial que debe añadirse a las citadas arriba: en la migración el hombre sale de un ámbito que le resulta familiar –o cuando menos conocido –para adentrarse en otro que por lo regular es desconocido o no tan habitual como el anterior con el fin de establecerse ahí. El migrante es un forastero.<sup>12</sup> Y esa “salida” que ejecuta puede darse tanto por opción voluntaria, personal, como por imposición u obligación. No es lo mismo el que migra a una ciudad distinta porque

---

10. Vid, *Turistas y vagabundos* en BAUMAN, Zygmunt, *La globalización: consecuencias humanas*, México: Fondo de cultura económica, 1999.

11. Remito al lector interesado a un ensayo en torno a tres maneras diferentes de considerar el tiempo: JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La aventura, el aburrimiento y lo serio*, Madrid: Taurus, 1989.

12. Ver el extraordinario estudio *El forastero. Ensayo de psicología social* en SCHUTZ, Alfred, *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 95 – 107.

logró un empleo mejor remunerado, que el falasha que anhela la Tierra Prometida, que el niño que migra en condiciones de pobreza y marginación y que debe fingir su identidad jugándose la vida con la esperanza de una mejor.

Y nada hay que degrade y humille más al ser humano que el ser movido sin saber por qué, sin saber por quién, el ser movido desde fuera de sí mismo.<sup>13</sup>

Establecidas esas notas de la migración, diremos que el migrante es un *viajero* cuyo camino va penetrando en lo desconocido y que ese camino tiene una meta. Así, cuando decimos que la migración es una metáfora de la vida no solo asumimos que “el hombre es un ente itinerante entre el nacimiento y la muerte”<sup>14</sup> sino que su itinerario implica estaciones, paradas, accidentes que existen a lo largo del camino. De modo que este foro, al titularse “El IFFIM como estación de una identidad en migración”, sugiere una invitación a “detenerse” en el camino para pensar el propio viaje: es decir, se asume que el instituto formativo –y la tarea filosófica en general–, es una estación para pensar la vida. Con lo dicho atrás es evidente que ese “detenerse”, esa “demora” no corresponde a un tipo de desplazamiento turístico ni de vagabundeo, sino de viaje profundo, de desprendimiento.

## b. Las estaciones de Schlomo

El viaje vital de Schlomo revela un proceso de crecimiento personal muy hondo: un continuo estar-naciendo. Su migración está marcada por notas muy específicas que se van mostrando a lo largo de la película. A continuación enumeraré las principales “estaciones” por las que transita. La mayoría tienen que ver directamente con la situación de nuestro personaje, pero algunas serán de la comunidad falasha en general.

Por ejemplo en el contexto inicial de los falashas puede verse un primer signo del viaje en la **esperanza**. El supuesto de la migración que realizan desde Etiopía está definido por la promesa de una vida mejor. Un momento del guión que revela con mucha claridad

---

13. ZAMBRANO, María, *Persona y democracia: la historia sacrificial*, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 12.

14. GAOS, José, *De antropología e historiografía*, Xalapa, Veracruz, México: Universidad Veracruzana, 1967, p. 209.

esa esperanza es cuando en el camión que los está transportando del campamento de Sudán hacia el aeropuerto un niño le dice a su madre: “cuando lleguemos a Tierra Santa seremos blancos, ¿no es así, mamá?” Y ella le responde: “en esa tierra manan ríos de leche y de miel. Es el paraíso terrenal.” Pero en el caso concreto de Schlomo no podríamos decir que la esperanza sea muy notoria al principio –más bien se mostrará a lo largo de su estancia en Israel, deseando volver a su madre–. Por el contrario, se notan más claramente otros estados para él: el **desprendimiento** y la **incomprensión del viaje**.

Se podría decir que la etapa de su estancia en Israel está marcada inicialmente por la **adaptación**. Logramos ver ese intento de ajuste desde un principio, por ejemplo cuando lo enseñan a ponerse los calcetines y a utilizar los cubiertos para comer. Tiene además que aprender hebreo –como lengua corriente en Israel– y francés –por ser el idioma que se habla en el hogar que lo adopta–. También esa adaptación está supuesta en cada una de las mudanzas que se señalan en la película.

Pero además de la adaptación, el **asombro** también juega un papel importante en el viaje. Principalmente está simbolizado por la televisión: cuando los niños falashas recién llegan al país que los acoge, creen que los pequeños hombres y mujeres que aparecen en pantalla en realidad habitan ahí dentro. Incluso Shlomo duerme alguna vez al lado del televisor esperando a que salgan de la “caja”.

Una escena cuya duración es mínima muestra otro aspecto del viaje de los falashas en general. Cuando están todos en una especie de gimnasio en donde los están bañando y proveyendo de ropa, la cámara enfoca una fogata en la cual se están quemando los atuendos que llevaban. Me parece que ahí queda simbolizado el carácter **definitivo** del viaje, la dificultad del retorno.

Probablemente una de las notas más significativas de este proceso vital que vive Shlomo junto con los demás falashas es el juego entre **acogimiento y rechazo** de la comunidad. Por la naturaleza del presente escrito queda fuera de mis posibilidades estudiar de manera minuciosa cada forma de recibimiento o despido que se presenta en la película, pero ya desde la sinopsis puede notarse la riqueza con que el director expone estos momentos. Además es muy claro que quiere mostrarnos esa dicotomía entre el amparo y la oposición. Por mencionar un ejemplo, el rechazo está señalado desde el

principio en el “examen” que hacen en Israel para ver si verdaderamente los que llegaron son judíos –incluso se ve cómo expulsan a un joven que no estuvo en condiciones de convencer al rabino–. En el caso particular de Schlomo, es ahí donde asume el nombre y la historia del niño muerto. Pero por otro lado en esa misma experiencia recibe el amor gratuito de Hana, quien lo reconoce como su propio hijo. Así de notorio es, por igual, el recibimiento de Sarah y el rechazo del padre; el recibimiento de la familia que lo adopta y el rechazo en la escuela, etc. Sin duda los acogimientos más profundos son aquellos en que se reconoce a Schlomo como hijo: por lo menos en nueve ocasiones diferentes se muestra ese reconocimiento –e incluso, prácticamente al final, Sarah le dice “es increíble cuántas madres te quieren”–. Las personas que lo llaman “hijo” son: Kidane, Hana, Yoram, Yael y Qes. Una de las escenas más conmovedoras de la película se da en este contexto: Yael lame el rostro de Schlomo para mostrar que no tiene enfermedades cuando los padres de sus compañeros de escuela quieren correrlo. De manera que todas esas menciones de “eres mi hijo” contrastan, sin duda, con las dificultades que debe sortear Schlomo por ser forastero (*kushee*, como despectivamente se llamaba a los judíos negros). Evidentemente Schlomo es consciente de esos rechazos desde el principio. Pronuncia en voz alta mientras mira la luna:

Mamá, tengo que ser como ellos, pero no quiero cambiar. ¿Cómo me reconocerás? Déjame volver a casa.

Otra estación presente en el recorrido es el **dolor**. No es difícil deducir que un tipo de migración como el que tuvo Schlomo supone un sufrimiento, pero en la película se nos muestra a través de un cuento que Schlomo le cuenta a Yael. Es importante decirlo, porque Schlomo de algún modo no dice directamente su padecer, sino que lo sugiere contando esta historia:

¿Te cuento un cuento? Había una vez un mono. Era feliz. Saltaba de árbol en árbol. Tenía familia y amigos. Conocía de memoria la selva. Un día, por accidente, cayó en un arbusto lleno de espinas. Su cuerpo quedó cubierto de espinas. Le dolía mucho. Empezó a quitárselas, pero pronto entendió que era imposible. Tenía demasiadas. Incluso tenía bajo las uñas. Esas eran las que más le dolían. ¿Tendría que arrancarse las uñas?

Y es justamente ese dolor el que da sentido a otro de los aspectos fundamentales de la migración: el **consuelo**. Yael, después de escuchar el cuento, lo abraza, lo besa y va en busca de personas que provengan de Sudán. Aprende algunas expresiones y gestos de la comunidad de Schlomo y eso hace que él se sienta mejor, que se ría, que coma. Ese consuelo no sólo está presentado en la infancia de Schlomo, sino a lo largo de toda la travesía. Es muy claro también en la relación que tiene con Qes y con su abuelo. Uno de los dinamismos que revelan esto es el del llanto: llama la atención que en los primeros minutos de la película a Schlomo le dicen dos veces que no llore –Kidane la primera y Hana la segunda–. Sin embargo un poco antes de que Schlomo viaje a París para estudiar medicina, cuando le confiesa a Qes su historia personal, Qes lo consuela y le dice que llore porque le hará bien. De alguna manera la película cierra también con un gesto de Kidane que parece un grito, un llanto, mientras Schlomo la abraza.

La **enseñanza** es otra de las notas recurrentes en el crecimiento de Schlomo. En muchos momentos importantes las personas que lo acompañan en su vida se preocupan por su aprendizaje. Qes, por ejemplo, que en un primer momento le escribe las cartas, hace que él aprenda no solamente a redactarlas, sino a componerlas y después incluso a hacerlo en amárico: “ahora escribes tú –le dice–, es necesario”. Ese tipo de enseñanzas están presentes también por parte de Yael y Yoram. Un momento que revela eso de manera muy significativa es cuando, posterior a la escena que mencioné párrafos arriba en la que Yael lame el rostro de Schlomo, Yoram le sugiere a su esposa que procure que sea el muchacho quien se gane el respeto de los otros, que no siempre estarán ahí para él. Esa visión de la enseñanza que se presenta en ese diálogo concreto está muy presente en el modo en como lo tratan en la familia. Yo considero que en cada una de esas enseñanzas hay un continuo “soltar” –un “dejar ser”–. Tanto Kidane como Yael pronuncian de uno u otro modo “vete, vive, hazte”.

A partir de la adolescencia de Schlomo podemos notar también que el **enamoramiento** juega un papel fundamental en su vida. El joven aprende a leerse mejor gracias a la presencia de Sarah, símbolo de esa estación.

Otra parada importante del viaje es el **recuerdo**. Sabemos que muy a menudo Schlomo habla con su madre, simbolizada por la luna. En ocho momentos diferentes del guión se dan esos diálogos. El tratamiento de ese símbolo en la película es muy importante

ya que no solamente nos remite a la madre, sino que en otros casos es Dios quien está detrás del símbolo. Eso se refleja claramente en el discurso que presenta Schlomo en el citado debate en torno al color de Adán. En un momento de su exposición dice:

Pero [Adán] sabe que no puede volver atrás. No tiene elección. Está aquí por la voluntad de Dios y así debe ser. Dios, disfrazado de luna, lo vigila y lo protege

Sin duda ese diálogo contrasta con otras de las palabras que pronuncia Schlomo viendo la luna: “Madre, todas las noches veo la luna. Dios piensa que el hablo a él, pero te hablo a ti”. En cualquiera de los casos sabemos que Schlomo no sólo siente nostalgia por la madre y por la vida anterior –también simbolizada en los pies descalzos y en el dormir en el suelo–, sino también **protección** y **cuidado**.

Otra de las estaciones importantes en la migración es la **duda**. Desde el principio sabemos que nuestro personaje no comprende el porqué de la orden de partida de su madre. Avanzado el filme sabemos que Schlomo creía que su madre lo culpaba por la muerte de su hermano –tres veces se hace una referencia directa con la frase pronunciada por el niño: “no fue mi culpa”–, pero para él fue muy difícil leer su vida. No había certeza. Hay tres diálogos que muestran con claridad ese proceso. Uno de ellos se da también en el discurso que Schlomo da en el debate, cuando dice: “pero Adán no entendía qué quería Dios, qué era lo que esperaba de él, qué hacía en el mundo, qué debía hacer, por qué tantos padecimientos”. Otro cuando él mismo redacta la primera carta en amárico: “Madre, sol de mi vida, me dijiste «sé digno de ser»... ¿de ser qué?”. Y otra frase que revela de manera muy significativa ese proceso de dudas se presenta ya para el final de la película, cuando Schlomo atiende al niño palestino en la guerra y su compañero lo reprende: a Schlomo parece desdibujársele el mundo, le dan un balazo y dice “No entiendo”.

Sin embargo a lo largo del viaje también se ve en la **determinación** otro aspecto fundamental. Creo que la situación del filme en que mejor se muestra es en la preparación del discurso en el debate; Schlomo pone toda su fuerza en ello. Y esa determinación se da no obstante la fragilidad que experimenta en muchos momentos –como cuando va con el policía a decirle que es culpable, para que lo regrese; o cuando es engañado y

golpeado en el bar—. Hay un juego de mucha riqueza que nos muestra el director entre debilidad y fortaleza.

Seguramente habrá más estaciones que se puedan encontrar en toda la travesía de la comunidad falasha y de Schlomo, y también más matices en cada una de las paradas que he presentado. Creo, sin embargo, que con las mencionadas se puede ya atisbar la riqueza del viaje de nuestro personaje y lo fecundo de establecer analogías con nuestro camino y nuestra tarea en la filosofía ya que, seguramente, compartirán muchas características. Porque, ¿no es la filosofía también un viaje signado por la esperanza, la incomprensión, el desprendimiento, la adaptación, el asombro, el acogimiento, el rechazo, el dolor, el consuelo, la enseñanza, el enamoramiento, la duda, la determinación?

Filosofía es lo contrario de todo aquietamiento y seguridad. Ella es el torbellino en el que queda arremolinado el hombre, para comprender el ser-ahí

### **3. Conclusión. El continuo estar-naciendo de Schlomo y el viaje a la semilla**

De algún modo la película tiene una estructura circular: las primeras palabras que tenemos de los personajes (después de que abre con la voz en *off* que nos comenta la situación de los falashas) son: “mamá, come”, pronunciadas por Schlomo, y la respuesta de la madre: “no tengo hambre”. La última palabra pronunciada en el filme es: “mamá, te amo”, y el grito de la madre. La primera vez que aparece Kidane está con un velo, igual que la última... pero el velo se cae para mostrarnos a la madre que mira al cielo y grita.

Ese grito que viene de la entraña es también un llanto, una queja, un estallido. Nos recuerda al grito de una madre pariendo. Y Schlomo la abraza y le dice que la ama. Después de todo Schlomo devino, se hizo, llegó a ser:

El hombre tiene un nacimiento incompleto. Por eso no ha podido jamás conformarse con vivir naturalmente y ha necesitado algo más, religión, filosofía, arte o ciencia. No ha nacido ni crecido enteramente para este mundo, pues que no encaja con él, ni parece que haya nada en él preparado para su acomodo; su nacimiento no es completo ni tampoco el mundo que le aguarda. Por eso tiene que acabar de nacer enteramente y

tiene también que hacerse su mundo, su hueco, su sitio, tiene que estar incesantemente de parto de sí mismo y de la realidad que lo aloje.<sup>15</sup>

---

15. ZAMBRANO, María, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza, 2002, p. 112.



## EL PERFIL ACTUAL DE INGRESO A LA VIDA RELIGIOSA MASCULINA EN MÉXICO ESTÁ MIGRANDO. LOS ALUMNOS DEL IFFIM

Luis Fernando Falcó Pliego, msp<sup>s</sup>\*

El texto a continuación reseña el estudio cuantitativo denominado Los alumnos del IFFIM ¿Religión o superación? Perfil de ingreso de los alumnos del Instituto de Filosofía - IFFIM. Un análisis cuantitativo (2009), elaborado por la Dra. Angélica Rojas Cortés<sup>1</sup>, con la colaboración de Luis Fernando Falcó, msp<sup>s</sup>, como investigación auspiciada por el propio Instituto de Filosofía. Después de exponer las constantes que se esbozan en este estudio cuantitativo, se proponen una serie de reflexiones sobre las implicaciones que las características de “las nuevas vocaciones” tienen para el futuro de la institución de vida religiosa en nuestro país.

Durante los años 50 y la primera mitad de los 60, los tiempos previos al Concilio Vaticano II, las congregaciones religiosas en América Latina experimentaron un enorme crecimiento vocacional. Se trató de una “ola expansiva” de la vida religiosa que superó en proporción al aumento del clero diocesano, y a la expansión vocacional que de por sí se daba en otras latitudes. Existe la impresión, cosa que faltaría constatar empíricamente, que este amplio contingente de nuevos agregados provenía de las clases medias. A la sazón, se trata del estrato social que coincidentemente se forjó como el sector en crecimiento y de mayor peso económico-social durante los años de la posguerra; fue el período del *Desarrollo estabilizador* tanto en México como en el resto de Latinoamérica (1950-70).

Sin embargo esta tendencia ha cambiado dramáticamente en los tiempos del posconcilio y se ha agudizado particularmente en los primeros años del nuevo siglo.

---

\* Maestro en sociología por FLACSO y Rector del Instituto de Filosofía con Sede en Guadalajara

1. Angélica Rojas Cortes es Doctora en Antropología Social por el CIESAS-Occidente (2007)

No sólo han descendido numéricamente los ingresos vocacionales a las congregaciones religiosas en proporción al número de los diocesanos, sino que notablemente los religiosos se han reducido en números totales. Según datos recogidos del Anuario Pontificio presentado en mayo de 2009:

El total de sacerdotes diocesanos en el mundo ha crecido un 2,5% -pasando de 265,781 en el año 2000 a 272,431 en 2007- y el de sacerdotes religiosos ha descendido un 2,73%, llegando a algo más de 135.000 en 2007. Respecto al descenso de sacerdotes religiosos, el informe destaca su disminución, además de en Europa y Oceanía, en el continente americano, donde han pasado de 45.000 en el año 2000 a menos de 42.000 en 2007.<sup>2</sup>

Pero, no sólo se reduce el número y proporción de quienes llegan a las congregaciones religiosas buscando un lugar para realizarse en la vida, también y significativamente se modifica el perfil social y demográfico de los que van llegando.

Para entender este fenómeno como se presenta en años recientes, el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM, Guadalajara), que durante nueve años ha ofrecido formación filosófica a candidatos de 17 congregaciones, en números que ascienden a más de 500 alumnos, se presta para ser un escaparate desde donde se vislumbra la emergencia de un nuevo *sujeto social* con características diferenciadas respecto al sujeto social típico que solía ingresar en la época anterior a las congregaciones, tanto en su configuración cualitativa como cuantitativa. A través del estudio *se puede adquirir una visión transversal de lo que viene sucediendo con los recientes ingresos a nuestras congregaciones visto en conjunto y atendiendo a las tendencias...*<sup>3</sup> Existe la convicción de que conocer los rasgos empíricos (sociodemográficos) que configuran el trazo de un sujeto específico y diferenciado que ahora va incorporándose a las filas de la vida religiosa masculina es una condición indispensable para los proceso de reconfiguración de misión y de pastoral vocacional en los que ahora se encuentran involucrados muchos institutos.

---

2. Consultado el 3 de enero de 2009, en <http://www.zenit.org/article-31078?l=spanish> 07-05-2009.

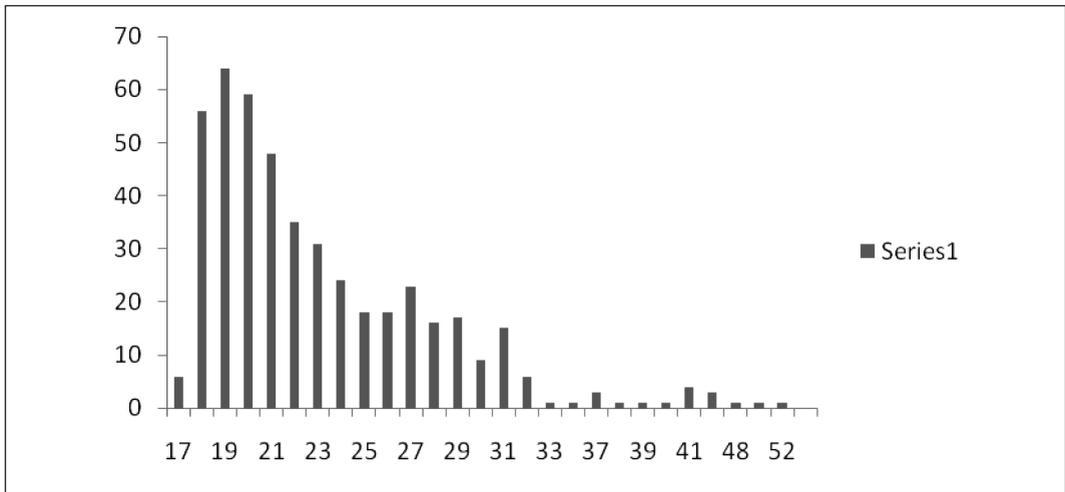
3. *Los alumnos del IFFIM. ¿Religión o superación?* Instituto de Filosofía, 2009, p. 2.

Es necesario explicar que este trabajo tuvo como fuente de consulta a investigar dos bases de datos con las que cuenta el IFFIM. Por un lado, los resultados sistematizados de los exámenes EXANI II, (CENEVAL); pruebas que este organismo aplica a los alumnos egresados del bachillerato y con perspectiva de ingresar a la educación superior, cuyos datos incluyen un cuestionario con información socioeconómica útil al propósito de conocer mejor el contexto socioeconómico de nuestros alumnos. Contiene información del 2004 al 2007. Por otro lado, se tuvo acceso a otra base de datos propia del Instituto que se ha ido elaborando con las fichas de ingreso de los alumnos que efectivamente se matricularon en el IFFIM, desde el año 2001, hasta 2007.

También como elemento explicativo general conviene notar que al instituto ingresan formandos de congregaciones con una de estas dos procedencias: quienes provienen de una etapa de formación anterior (noviciado, postulante, año introductorio), para quienes la filosofía es una segunda o tercera etapa de formación; y aquellos otros quienes al mismo tiempo que comienzan sus estudios de filosofía, vienen ingresando en ese momento, inmediatamente venidos de sus casas.

### *¿Quiénes han sido los alumnos del IFFIM? Los datos*

La edad de ingreso. El mayor número de alumnos ingresó a los estudios de filosofía entre los 19 y 21 años. Prácticamente el 56% lo hicieron en esta edad. Esta mayor frecuencia de ingreso, tienen una correspondencia significativa con aquellos alumnos que proceden en número mayor de un seminario menor como han sido los Vicentinos, Josefinos, Misioneros Xaverianos, Misioneros del Sagrado Corazón. En ese elenco no se incluye a los Misioneros del Espíritu Santo, que aunque tienen un seminario menor, sus edades de ingreso no se reflejan en este mismo perfil mayoritario. En cambio hay que incluir a los Misioneros del Verbo Divino, que aunque no tienen seminario menor sí cuentan con ingresos numerosos significativos en la edad que se está resaltando.



Creciente origen indígena. A este respecto la BD CENEVAL usada en el estudio indica que de 265 alumnos registrados (2004-2007), 23 son hablantes de alguna lengua indígena. Una proporción que, en sí misma, podría considerarse muy baja; porque en términos absolutos son pocos, quizás muy pocos; aunque ciertamente tienen presencia por lo menos en cada uno de los ciclos escolares de 2004 al 2007. Es importante hacer notar que en este cuestionario CENEVAL, el enunciado o pregunta específica se refiere a si hablan alguna lengua indígena, cuya respuesta no necesariamente refleja el número real de indígenas que han comenzado a estudiar en el IFFIM. Aun notando esto, hay consideraciones significativas: el porcentaje de población indígena en las aulas del IFFIM en todos los ciclos escolares es mayor que el porcentaje a nivel nacional (porcentaje nacional 6.6%<sup>4</sup>) excepto en el año 2006, en el que el porcentaje de alumnos indígenas en el IFFIM fue de 6.1% y en el 2005 fue donde ingresaron un mayor porcentaje alumnos indígenas (10.1%). Estos datos se vuelven más relevantes si consideramos los porcentajes de indígenas que llegan a un nivel de escolaridad media superior, que es el necesario para ingresar al IFFIM. Mirando los datos nacionales nos percatamos que del total de la población indígena en el año 2000, sólo el 4.6% tiene algún año aprobado en educación media superior y solo el 2.6% en educación superior y que para el 2005,

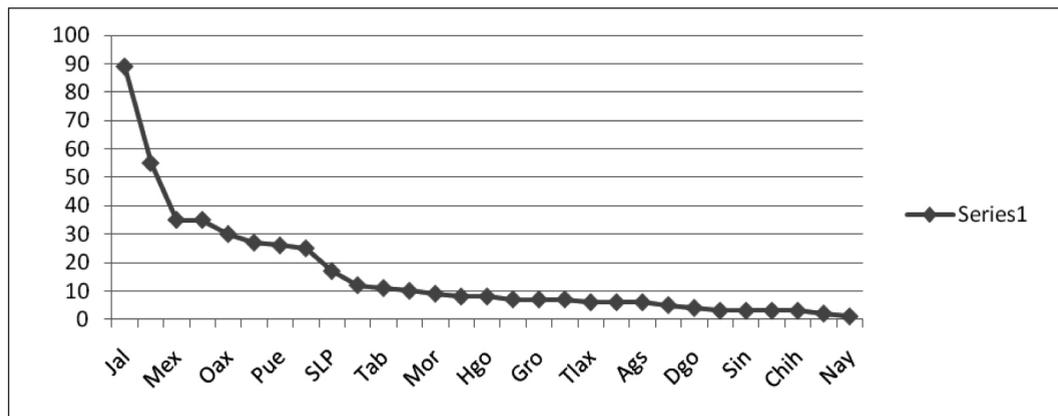
4. Los datos del INEGI corresponden al 2005 y sólo consideran a la población mayor de 5 años.

solo el 6.4% cuentan con algún año de educación media superior y, aun menos, el 3.9% con alguno de educación superior.

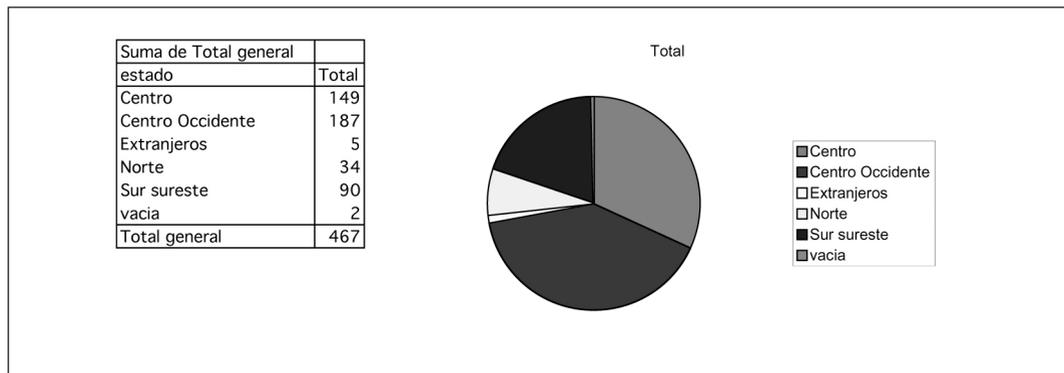
**Número de alumnos de acuerdo a hablantes de lengua indígena**

Año	Lengua Indígena		totales	Porcentajes HLI
	No	Sí		
2004	56	6	62	9,7
2005	71	8	79	10,1
2006	61	4	65	6,2
2007	54	5	59	8,5
<b>totales</b>	<b>242</b>	<b>23</b>	<b>265</b>	<b>8,7</b>

Lugar de nacimiento. El Instituto ha contado con alumnos nacidos en todos los estados de la República Mexicana excepto Campeche y Colima (hasta 2007). Además ha habido cinco alumnos extranjeros.



Ubicando mejor el origen, puede precisarse que el 40% de los jóvenes provienen de la región centro occidente del país, el 31.91% de la centro del país, el 19.27% de la sur sureste, 7.3% de la región norte. Es notable cómo se comporta la distribución de la procedencia e invita a ulteriores reflexiones.



En relación a esta distribución, es posible reconocer que las vocaciones provienen de:

**Los estados donde hay más población.** Vertiente que explicaría la gran cantidad de vocaciones en el Distrito Federal, donde si bien ocupa el lugar catorce en cuanto a población católica, se ubica en el segundo lugar respecto a número de habitantes. La misma explicación podría darse para el estado de Veracruz que ocupa el tercer lugar de acuerdo al porcentaje de población y el 27 por número de habitantes católicos y el Estado de México, primer lugar por total de población y décimo primero por número de católicos.

**Las regiones donde el catolicismo tiene mayor arraigo y tradición histórico-cultural.** Desde el siglo XVII el catolicismo se focalizó en el centro del país, precisamente en las arquidiócesis de México y de Guadalajara, esta última en la región occidente (en esta investigación a la primera se le sitúa como parte de la región centro y la segunda de la centro occidente). Región, esta última, que llegó a ser uno de los centros católicos más importantes del mundo. De los 10 estados con mayor número de estudiantes todos forman parte —excepto Oaxaca, Veracruz y Chiapas— (ver tabla 9) *del eje geopolítico católico de tinte intransigente que va de Puebla a Zacatecas con presencia hegemónica del catolicismo social<sup>5</sup> que dio lugar a la rebelión cristera. Además forman parte de la zona donde la población es homogéneamente católica.*<sup>6</sup> Aquí llama la atención Aguascalientes ya que

5. El catolicismo social de México, en la primera mitad del siglo XX, era intransigente en su antiliberalismo y antisocialismo y por otro lado, pretendía la unidad del enfoque político y religioso inspirado en un proyecto de cristianismo social.

6. DE LA TORRE, R. y Cristina Gutiérrez. *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, El Colegio de Jalisco, 2007:41-42.

tiene el primer lugar de población católica (96.06%), sin embargo sólo ha habido seis alumnos provenientes de este estado estudiando en el IFFIM y también Colima que, no obstante, ser uno de los estados con mayor porcentaje de católicos (93.76%), no ha tenido ningún representante inscrito en el IFFIM.

Estado del que provienen	Número de alumnos	% de católicos (2000)
Jalisco	89	96.09
Distrito Federal	55	91.12
Guanajuato	35	97.12
Estado de México	35	91.92
Oaxaca	30	85
Michoacán	27	95.56
Puebla	26	92
Veracruz	25	84
San Luis Potosí	17	93
Chiapas	12	64

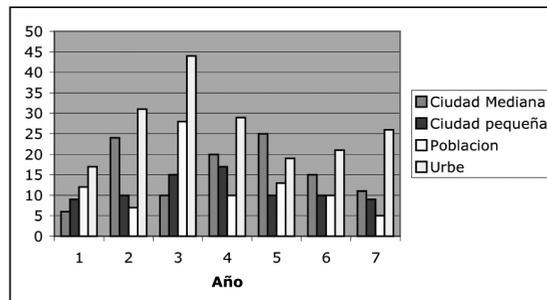
Lugares donde tienen mayor presencia las congregaciones. Las congregaciones que envían o han enviado alumnos al IFFIM cuentan con aproximadamente 203 comunidades distribuidas en 24 estados de la República Mexicana. Al relacionar estos datos con la información del número de alumnos por entidad federativa se observa que coinciden Jalisco, el Distrito Federal, Estado de México, San Luis Potosí, Guanajuato, Puebla, Oaxaca, Chiapas y Veracruz en los primeros lugares. Llamen la atención los estados de Oaxaca y Chiapas, porque este último es de los que más conversiones religiosas ha tenido. (En 1950 el 97% de la población del estado era católica y para el 2000 el 63.8%), no obstante en la lista de procedencia de los estudiantes del IFFIM se ubica, relativamente alto, en la décima posición y Oaxaca que si bien no es de los estados con menor porcentaje de católicos, tampoco se ubica entre los de mayor porcentaje, sin embargo en la base de datos del IFFIM se reportan jóvenes oaxaqueños suficientes para ocupar el quinto lugar en la tabla. Una parte de la explicación a estos últimos dos casos se encuentra, de nuevo, en la presencia y el trabajo que realiza cada congregación en los diferentes estados ya que de los doce jóvenes provenientes de Chiapas, ocho de doce pertenecen a los Misioneros del Sagrado Corazón, quienes tienen presencia en dos lugares del estado y en el caso de Oaxaca de los 31, quince corresponden a los Misioneros del

Verbo Divino, congregación que tiene en la ciudad de Oaxaca su noviciado y cuenta con varias casas en la entidad.

Tipo de localidad de la que provienen. Respecto al tipo de localidad de la que provienen los alumnos el 40% nació en una ciudad con más de 500 mil habitantes, y el 24% de una ciudad mediana, esto es, la gran mayoría, cercana a las tres cuartas partes nació en un medio urbano. Este patrón se sigue en todos los ciclos escolares excepto en 2005 donde la mayoría es originaria de alguna ciudad mediana.<sup>7</sup> En la siguiente parte el estudio atiende a los datos de orden socioeconómico y educativo.

Tipo de localidad por año escolar

año ingreso	VACIAS	Ciudad Mediana	Ciudad pequeña	Poblacion	Urbe	Total general	
2001			6	9	12	17	44
2002	2	24	10	7	31	74	
2003		10	15	28	44	97	
2004		20	17	10	29	76	
2005		25	10	13	19	67	
2006		15	10	10	21	56	
2007	2		11	9	5	26	53
<b>Total general</b>	<b>4</b>	<b>111</b>	<b>80</b>	<b>85</b>	<b>187</b>	<b>467</b>	

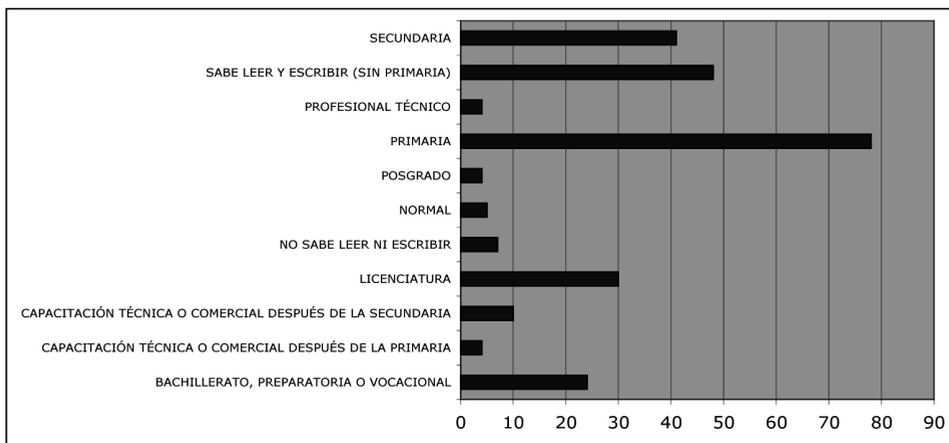


7. Urbe: ciudad de más de 500mil; Cd. Mediana: de más de 100mil, Cd. pequeña de menos de 100 y poblado los que no se consideran ciudades. Se va a reformular la clasificación y entonces se podrá dar mayor interpretación a la información sobre todo para contabilizar bien los que provienen de medio rural ya que para el INEGI población urbana es aquella que cuenta con más de 2,500 habitantes. De cualquier manera aún con la clasificación aquí presentada el mayor porcentaje de alumnos proviene de localidades mayores a 2,500 habitantes.

Escolaridad de los padres. Con esta información comenzamos con los datos socioeconómicos específicos de los alumnos del IFFIM. Los padres (padre y madre) de los alumnos tienen un nivel de escolaridad mayoritariamente bajo. El 30.6% de los padres sólo tienen la primaria y el 18.8% no estudiaron ni la primaria aunque saben leer y escribir y el 16% secundaria.

**Escolaridad del padre**

Contar de ESCO_PAD	año				Total general
	2004	2005	2006	2007	
ESCO_PAD					
BACHILLERATO, PREPARATORIA O VOCACIONAL	7	5	4	8	24
CAPACITACIÓN TÉCNICA O COMERCIAL DESPUÉS DE LA PRIMARIA	1		3		4
CAPACITACIÓN TÉCNICA O COMERCIAL DESPUÉS DE LA SECUNDARIA	2	3	5		10
LICENCIATURA	6	9	7	8	30
NO SABE LEER NI ESCRIBIR	3	2		2	7
NORMAL	1	4			5
POSGRADO		3	1		4
PRIMARIA	22	19	18	19	78
PROFESIONAL TÉCNICO		1	3		4
SABE LEER Y ESCRIBIR (SIN PRIMARIA)	17	15	7	9	48
SECUNDARIA	7	8	14	12	41
(vacías)					
Total general	66	69	62	58	255



En contraste, sólo el 1.6% tiene estudios de posgrado. Aquellos que cursaron bachillerato, preparatoria o vocacional suman el 9%. De acuerdo con los datos del conteo 2005 del INEGI el mayor porcentaje corresponde a los hombres que cuentan con secundaria (22.3%), después siguen aquellos que tienen educación media superior (18.4%) y enseguida los que tienen primaria (16.9%). Esto es, los padres de los alumnos del IFFIM tienen un nivel educativo por debajo del promedio nacional.

Nivel de escolaridad	% Padres de alumnos	% Hombres nacional
Sin escolaridad	18.8	7.2
Primaria	30.6	16.9
Secundaria	16	22.3
Media superior	9	18.4
Superior y posgrado	13.3	14.8

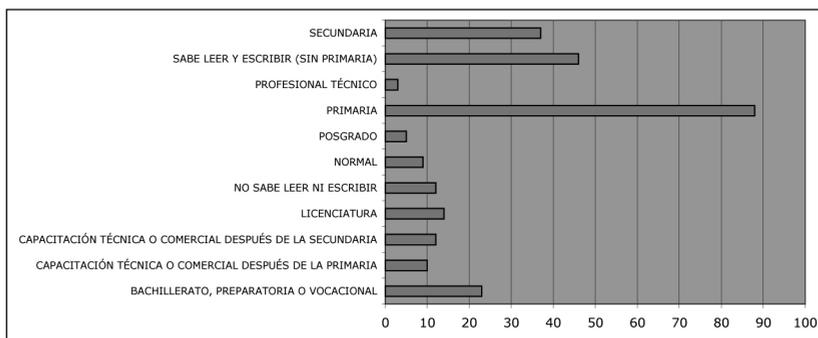
El patrón de la escolaridad en la madre es muy parecido al del padre, el 34% de las madres únicamente cursaron primaria, el 18 % no tiene estudios, no obstante sabe leer y escribir, el 14 % tiene estudios de secundaria y tan sólo el 1.8% tiene estudios de posgrado. Respecto a la escolaridad de la madre los porcentajes del IFFIM tienen el mismo orden que los del padre y también difieren de los porcentajes a nivel nacional en donde el porcentaje más alto lo tienen aquellas mujeres que cuentan con secundaria completa (21%), en segundo lugar las que cursaron educación media superior (18.6%) y después las que sólo estudiaron primaria (18.4%). Esto es, la mayoría de las madres de los alumnos tienen un nivel de escolaridad menor al promedio que es de 8.4%, es decir casi secundaria completa. Esta información es relevante ya que de acuerdo con la evaluación PISA<sup>8</sup> 2003, el nivel de escolaridad de las madres es una variable importante para el desempeño escolar de los hijos. Según el análisis que elabora CENEVAL de los datos del 2007, se observa que a mayor escolaridad de la madre se incrementa el número de aspirantes que tienen mejores resultados en el examen; en cuanto a la escolaridad del padre se presenta una tendencia similar.

---

8. *PISA* por sus siglas en inglés “Programa Internacional para la evaluación de los estudiantes”, es una prueba aplicada Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) a la población de los países miembros.

**Escolaridad de la madre**

Contar de ESCO MAD	año				Total general
	2004	2005	2006	2007 (vacías)	
ESCO MAD					
BACHILLERATO, PREPARATORIA O VOCACIONAL	1	7	6	9	23
CAPACITACIÓN TÉCNICA O COMERCIAL DESPUÉS DE LA PRIMARIA	5	2	3		10
CAPACITACIÓN TÉCNICA O COMERCIAL DESPUÉS DE LA SECUNDARIA	3	3	6		12
LICENCIATURA		4	2	8	14
NO SABE LEER NI ESCRIBIR	5	1	4	2	12
NORMAL	3	3	3		9
POSGRADO	1	1	1	2	5
PRIMARIA	26	18	23	21	88
PROFESIONAL TÉCNICO		3			3
SABE LEER Y ESCRIBIR (SIN PRIMARIA)	14	20	5	7	46
SECUNDARIA	7	8	11	11	37
(vacías)					
Total general	65	70	64	60	259



Nivel de escolaridad	% Madres de alumnos	% Mujeres nacional
Sin escolaridad	18	9.6
Primaria	34	18.4
Secundaria	14	21
Media superior	5.4	18.6
Superior y posgrado	6.5	12.4

Llama la atención que tanto en el caso de los padres como de las madres el grado de escolaridad es inferior al promedio nacional, sobre todo cuando pensamos en el cambio generacional que debió haberse dado en estas familias, y en la influencia que tiene en el desempeño escolar de los hijos el nivel educativo, sobre todo de la madre, ya que para entrar al IFFIM los alumnos deben contar con bachillerato. Existe una variable que puede ser importante en este sentido que la oportunidad de continuar con sus estudios a nivel medio superior estuvo dado por su entrada a la congregación, este puede ser el caso de los que estuvieron en seminario menor.

Por otro lado, esto nos habla de que la mayoría de los padres de los alumnos tuvieron poco acceso a la educación escolar --ya sea por falta de ingresos, de ofertas educativas en sus localidades, por tener la necesidad de trabajar más que estudiar, entre otros-- y con esto menor oportunidad de obtener una ocupación con niveles altos de ingreso.

Ocupación de los padres. Se presenta una gran diversidad al caracterizar las ocupaciones de los padres de los alumnos de IFFIM. Ninguna es dominante, aunque sí los sitúan en un espacio social más o menos definido<sup>9</sup>. La principal ocupación de los padres es comerciante o vendedor (16%), después siguen aquellos que se dedican a labores relacionadas con el campo y la pesca y los obreros, cada una de estas opciones tienen un 11.9%. (Ver tabla y gráfica 15). Si bien la mayoría de los jóvenes viene de urbes y ciudades medianas el número de los padres que se dedican a labores del campo y la pesca, no obstante es la segunda opción más recurrente no superan el total de aquellos que provienen de poblados.

Por otro lado, la principal ocupación de las madres son las labores del hogar con un 61.8%, en segundo lugar está la opción de comerciante o vendedor con un 9% y enseguida las de jubilado o pensionado y trabajador en servicios personales, cada una representa el 4.6% del total. (Ver tabla y gráfica 16). Es importante aclarar que en los datos del CENEVAL del 2007 ya no aparece esta categoría.

El perfil ocupacional de los padres de la mayoría de los alumnos se encuentra relacionado con trabajos, generalmente de bajos ingresos, o incluso nulos como es el caso de las labores en el hogar de las mujeres

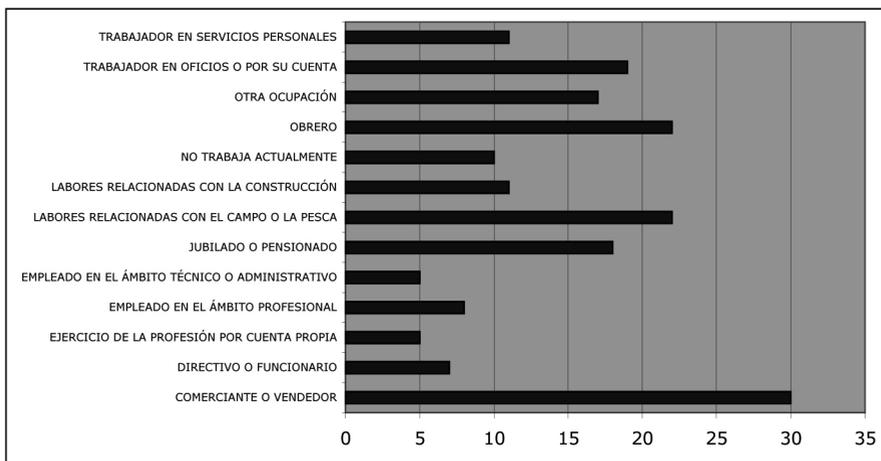
---

9. Es importante aclarar que esta información no se puede comparar con los datos nacionales de INEGI porque no es compatible con la clasificación que hace CENEVAL.

**Ocupación del padre**

Contar de OCU_PADR	año			2007	Total general
	2004	2005	2006		
OCU_PADR					
COMERCIANTE O VENDEDOR	10	10	10		30
DIRECTIVO O FUNCIONARIO	1	5	1		7
EJERCICIO DE LA PROFESIÓN POR CUENTA PROPIA	1	3	1		5
EMPLEADO EN EL ÁMBITO PROFESIONAL	3	4	1		8
EMPLEADO EN EL ÁMBITO TÉCNICO O ADMINISTRATIVO		1	4		5
JUBILADO O PENSIONADO	9	6	3		18
LABORES RELACIONADAS CON EL CAMPO O LA PESCA	8	9	5		22
LABORES RELACIONADAS CON LA CONSTRUCCIÓN	4	3	4		11
NO TRABAJA ACTUALMENTE	3	5	2		10
OBrero	11	4	7		22
OTRA OCUPACIÓN	6	3	8		17
TRABAJADOR EN OFICIOS O POR SU CUENTA	7	7	5		19
TRABAJADOR EN SERVICIOS PERSONALES	3	4	4		11
(vacías)					
VACIA	2	11	12		25
Total general	68	75	67		210

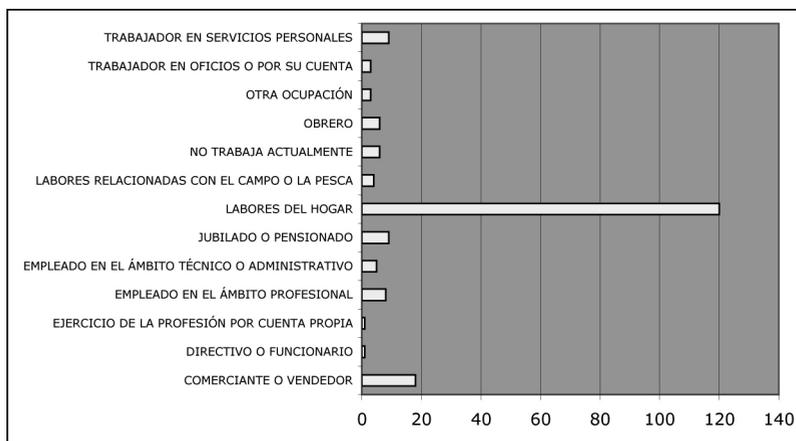
**Totales ocupación padre**



**Ocupación de la madre**

Contar de OCU_MADR	año			
	2004	2005	2006	Total general
<b>OCU_MADR</b>	<b>7</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>18</b>
COMERCIANTE O VENDEDOR		1		1
DIRECTIVO O FUNCIONARIO		1		1
EJERCICIO DE LA PROFESIÓN POR CUENTA PROPIA		4	2	8
EMPLEADO EN EL ÁMBITO PROFESIONAL		4	1	5
EMPLEADO EN EL ÁMBITO TÉCNICO O ADMINISTRATIVO	2	4	3	9
JUBILADO O PENSIONADO	46	38	36	120
LABORES DEL HOGAR	1	1	2	4
LABORES RELACIONADAS CON EL CAMPO O LA PESCA	3	2	1	6
NO TRABAJA ACTUALMENTE	1	2	3	6
OBRERO	2	1		3
OTRA OCUPACIÓN		1	2	3
TRABAJADOR EN OFICIOS O POR SU CUENTA		2	3	9
TRABAJADOR EN SERVICIOS PERSONALES		8	9	17
VACÍA				
<b>Total general</b>	<b>68</b>	<b>75</b>	<b>67</b>	<b>210</b>

**Total ocupación madre**



Ingreso por hogar. En este apartado sólo tenemos información sobre la percepción mensual de ingreso por hogar, no podemos igualar esto a nivel de pobreza ya que no es recomendable medir el nivel de pobreza únicamente bajo esta variable ya que la pobreza es multidimensional, no se reduce a un único problema, sin embargo nos da un parámetro al respecto de la situación familiar de los jóvenes estudiantes que podremos relacionar con los datos anteriores. Los datos que proporciona el CENEVAL se basan

en los mismos rangos de ingreso hasta el 2006, pero cambian en el 2007 es por eso que aparecen dos tablas, una del 2004- al 2006 y otra con la información del 2007.

La mayoría de las familias de los alumnos del IFFIM tienen ingresos que se ubican en los rangos más bajos, así podemos observar que de los 187 alumnos de los que tenemos información, 81 tienen familias con ingresos menores a los 3,000 pesos y 47 se encuentran en el rango entre 3,000 y 6,000 pesos. De acuerdo con la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (ENIGH), sólo considerando los ingresos por remuneración<sup>10</sup>, (suponemos que es lo que corresponde a ingresos de la base de datos del CENEVAL) en los años 2002, 2004 y 2006 el promedio nacional trimestral de ingreso fue de \$20,526, \$20,556, \$22,328 respectivamente, es decir mensualmente, en el mismo orden serían \$6842, \$6852, \$7,443. Esto es, que 128 de las 187, alumnos reportaron que sus familias reciben un ingreso por debajo del promedio nacional.

---

10. En el ENIGH aparecen como “Remuneraciones por trabajo subordinado” e “Ingresos por trabajo independiente”, en este documento se sumaron ambos para mostrar el promedio de ingreso a nivel nacional.

**Ingreso familiar**

Contar de INGR_FAM	año			
INGR_FAM	2004	2005	2006	Total general
\$ 1,001 A \$ 2,000	12	5	10	27
\$ 2,001 A \$ 3,000	11	5	6	22
\$ 3,001 A \$ 4,000	7	7	6	20
\$ 4,001 A \$ 5,000	4	1	6	11
\$ 5,001 A \$ 6,000	3	1	1	5
\$ 6,001 A \$ 7,000	1	1	1	3
\$ 7,001 A \$ 8,000	1	2	1	4
\$ 8,001 A \$ 9,000	2	1	1	4
\$ 9,001 A \$ 10,000	1		5	6
\$ 10,001 A \$ 12,500	1		2	3
\$ 12,501 A \$ 15,000	3	2		5
\$ 15,001 A \$ 17,500	1	3		4
\$ 17,501 A \$ 20,000		2	1	3
\$ 20,001 O MÁS		2	1	3
MENOS DE \$ 1000	9	7	5	21
VACIA	11	36	20	67
<b>Total general</b>	<b>67</b>	<b>75</b>	<b>66</b>	<b>208</b>

**Ingreso familiar 2007**

Contar de INGR_FAM	
INGR_FAM	Total
\$ 50,001 O MÁS	2
DE \$ 15,001 A 25,000	5
DE \$ 25,001 A 35,000	3
DE \$ 3,001 A 6,000	11
DE \$ 35,001 A 50,000	3
DE \$ 6,001 A 9,000	5
DE \$ 9,001 A 15,000	6
MENOS DE \$ 3,000	11
VACIA	14
<b>Total general</b>	<b>60</b>

Es importante aclarar que la información con la que contamos es muy poca debido a que la base de datos del CENEVAL sólo nos proporciona información del 2004 al 2007, además de que hay muchas casillas vacías en la base de datos. Otra limitante en esta información es que los alumnos no necesariamente conocen el ingreso total de sus hogares. Sin embargo, si relacionamos esta información con la escolaridad y ocupación de los padres, y cruzamos esta información con datos del INEGI los comerciantes, principal ocupación de los padres y segunda de las madres, después de las labores del hogar de los alumnos del IFFIM a nivel nacional se encuentran en un rango mayoritario de entre menos de uno y hasta tres salarios mínimos, los mismo que los trabajadores en actividades personales, y los trabajadores agropecuarios el mayor porcentaje percibe de menos de uno hasta dos salarios mínimos. Esta información nos inclina a suponer que en general la mayoría de los alumnos provienen de familias con una posición social baja.

Pero además hay que considerar que con esos ingresos es más difícil subsistir en la ciudad que en el campo, aunque existe un índice menor de marginación de acuerdo a los indicadores que considera CONAPO. En las ciudades hay más necesidades creadas, ofertas de consumo, bombardeo en los diferentes de comunicación y la falta de alimentos que uno mismo puede conseguir a través de la pesca, de recolección de plantas silvestres o de su propia siembra.

## **REFLEXIONANDO LOS DATOS**

*En síntesis, quiénes son y cómo migra el rostro de la vida religiosa en México hoy*

La mayoría de los alumnos tienen al ingresar al IFFIM entre 19 y 21 años (56.1%) lo que muestra que el momento privilegiado para incorporarse a una congregación religiosa es después de haber terminado los estudios de educación media superior. Proviene de 17 congregaciones distintas, aunque no todas las comunidades han enviado a sus candidatos al IFFIM durante los siete años presentados aquí, pues algunas dejaron de tener presencia los últimos años y otras se fueron incorporando al Instituto. Por otro lado, el 71.5% de los alumnos nacieron en la región centro occidente y centro sur con predominio de medios urbanos.

El número de estudiantes que ingresan al IFFIM depende de las vocaciones de las 17 congregaciones. En un análisis macro, es decir, en el que la principal variable con la que se relacionaron otras fue el entidad del país donde nació cada estudiante, pudimos observar que son dos elementos los que mejor explican el origen: 1) el arraigo en la tradición católica que pervive en las regiones centro y centro occidente del país; 2) así como la presencia de las congregaciones por entidad federativa. Estas son las causas que mejor explican la procedencia estatal de los alumnos en el IFFIM. Si bien estas variables deben conjugarse con otras como la densidad de población por estado y su nivel de pobreza y marginación en dichos estados. Esta última variable parecía no tener la relevancia que parece adquirir cuando desarrollamos el nivel socioeconómico de las familias de estos jóvenes, es decir cuando intentamos realizar el análisis en un nivel micro.

Ciertamente los datos socioeconómicos presentados tienen limitantes que es necesario explicitar: la base de datos del CENEVAL (pues sólo en esta se incluye este tipo de información) es menor que la del IFFIM, ya que sólo abarca del 2004 al 2007. Con todo y sus limitaciones, los datos marcan cierta tendencia: Las correlaciones nos proporcionan elementos para decir que la mayoría de los alumnos del IFFIM provienen de una posición social baja marcada por

- a) *La escolaridad de los padres y un nivel de ingresos por debajo de la media nacional:* de los padres el 65.4% tiene secundaria o un nivel menor cifra que incluye el 18.8% del total de los padres que no tienen la primaria aunque saben leer y escribir. Respecto a las madres 66% tiene secundaria o un nivel menor cifra que incluye el 18 % del total de las madres que no tienen la primaria aunque saben leer y escribir.
- b) *La ocupación de los padres se inclina notoriamente por trabajos que no requieren altos grados de escolaridad y que generalmente se encuentran en niveles bajos de remuneración.*
- c) *Respecto al ingreso de toda la familia 128 de los 187, alumnos reportaron que sus familias reciben un ingreso por debajo del promedio nacional.*

Desde esta síntesis de datos podemos proponer pistas de reflexión que sugieren ahondarse tanto en lo empírico como en el horizonte que bosquejan.

Sobre la edad de ingreso. Es pertinente preguntarse sobre el dato de la edad de ingreso a los estudios de filosofía (19-21 años), buscando aclararse por qué la edad cercana a la culminación de la educación media superior sigue siendo la de mayor frecuencia para ingresar a la vida religiosa. La mitad de las vocaciones ingresadas a estas congregaciones empezaron la filosofía entre 18 y 22 años. ¿Quiénes son éstos? Más o menos la mitad de estos jóvenes ya hicieron una o dos etapas previas de formación básica, otros tantos apenas están llegando de sus casas. Además, como se dijo, en un alto porcentaje provienen de un seminario menor al que ingresaron para cursar la preparatoria. ¿Cómo pensar este fenómeno cuando al mismo tiempo nos ubicamos en el contexto mayor de la escasez vocacional y de un intensificado proceso de desafiliación de prácticas y cosmovisiones religiosas en nuestro país? Si proceden mayoritariamente del seminario menor, estos jóvenes formados fueron reclutados cuando eran adolescentes, de solo 14 o 15 años. Después fueron seguidos en su inquietud vocacional durante los años de la preparatoria en un ambiente de resguardo. Allí fueron, de alguna manera, “perfilados” u orientados en su vivencia adolescente para que “bien guiados”, al concluir el seminario menor continuarán en la siguiente etapa dentro de la congregación, independientemente de que esa fuera los estudios de filosofía.

Quizás por eso puede decirse sin exageración que, las pocas vocaciones que hoy se encuentran los promotores vocacionales (1) hay que buscarlas cuidadosamente desde la adolescencia, “espigarlas, como se solía decir antaño, al inicio de la etapa adolescente cuando puede haber un enganche idealizado con estos sacerdotes promotores del ingreso; (2) después hay que “cuidarlas” durante los años de la preparatoria, para que ingresen, (3) (a veces previo noviciado) a los estudios propiamente clericales. Parecería, en una primera lectura, que eso no viene más que a confirmar el planteamiento tradicional que solía tenerse respecto a la vocación como una “planta que hay que cuidar desde su más tierno surgimiento como se cuida de un delicado jardín”. Me parece que ésa sería una pobre y más bien errada interpretación, aunque ciertamente no exenta de romanticismo. Lo que este dato nos anuncia bajo las apariencias de “lo mismo que antes”, es un cambio profundo. Más bien, la ocurrencia de un fenómeno que es casi el contrario: una de las escasas oportunidades de conseguir una vocación para una congregación hoy pasa (presumiblemente por): (1) una decisión inicial dada a merced del proceso de idealización típico de los 15 años; (2) por el mantenimiento-cuidado-separación de esa decisión a través de un clima de invernadero propio de un seminario menor que les permita,

quitando interferencias, (3) dirigirse hacia un nivel más avanzado de formación. La escasez es tal que no solo hay que cuidar las vocaciones hay que “crear” la vocación en la adolescencia para que en alguna medida se mantengan en ruta, siempre bajo la sospecha que en esa época de cuidado y separación que fue el seminario menor se hayan pasado por alto procesos adolescentes indispensables para el desarrollo que después podrían cobrar su factura.

Esto nos pone delante a un formando que (posiblemente) ingresa a los estudios de filosofía directamente del seminario menor, o habiendo apenas salido del noviciado, sin haberse formulado un rango más amplio de cuestionamientos, sin haberse expuesto a con más apertura frente a las lógicas y prácticas sociales dominantes propias de la adolescencia. Quizás por eso durante la etapa de filosofía los formadores se encuentran con dificultades tan serias para que los alumnos integren “las nuevas realidades” implicadas en la confrontación con el pensamiento filosófico y el contacto con las dinámicas sociales de manera abierta. Puesto que esta confrontación ocurre después de haber estado bien “guardados” durante la tempestuosa transición adolescente. La filosofía viene a ser la etapa en que los formandos de “topan” de frente con la ruptura de la idealización en cuya base se había sostenido su vocación (en una especie de colusión entre la institución y el sujeto).

Proviene de contextos urbanos y empobrecidos e indígenas. Se ha mostrado que estos jóvenes provienen, sobre todo, de ciudades medianas (alrededor de 100,000 habitantes) y de ciudades de más de medio millón de habitantes. También se ha señalado que proceden de familias que se sitúan francamente cercanos a contextos de pobreza en los que la escolaridad de los padres está por debajo de los promedios nacionales (secundaria) y por tanto situados en empleos con niveles bajos de remuneración; además de estar creciendo el número de ingresos de procedencia indígena.

El dato respecto a la población indígena en las congregaciones, también debe hacer pensar sobre el *nuevo sujeto* que emerge. Si bien esta muestra no permite decir que –con las salvedades ya anotadas arriba– esté creciendo a gran escala el número de los ingresos provenientes de medios indígenas, es cierto que el hecho de que el porcentaje se iguale al porcentaje de la población nacional y en algunos casos lo supere es significativo y habla por sí mismo. Ello toda vez que se trata, para nuestro caso, de alumnos que cuentan

con niveles altos de escolarización (ya por lo menos han cursado completa la educación media superior), y por tanto la presencia indígena en las congregaciones sí que supera los promedios nacionales. Este dato es tanto más relevante cuanto que indica una tendencia y en cuestiones estadísticas las tendencias son las que importan y marcan futuro.

Las razones de esta presencia significativa de indígenas con respecto a las cifras a nivel nacional, puede ubicarse en dos órdenes de explicación, uno específico y otro más global. Por un lado, lo más evidente: Las congregaciones del IFFIM en conjunto tienen casas en por lo menos 17 municipios o localidades predominantemente indígenas<sup>11</sup> o en cabeceras municipales donde la mayoría no es perteneciente a este sector de población, pero en el que se atiende a comunidades indígenas. Además, la migración interna a cabeceras municipales y a diferentes ciudades del país es cada vez mayor. Por lo que incluso, pueden estar incluidos en estos datos alumnos indígenas que ya no vivían en sus comunidades en el momento de ingresar a la vida religiosa.

Sin embargo, hay otra explicación mucho más rica e interesante y que aborda el fenómeno en su globalidad. Los datos aquí presentados corroboran empíricamente lo que indican los estudios macro sobre la afiliación religiosa de la población en su conjunto (ENJ 2000). Estos nos indica que los sectores de población urbanos, más instruidos y de mayor nivel de ingresos tienden a alejarse con más frecuencia de la práctica religiosa y de la afiliación a la normativa eclesial. En una palabra, las clases medias son las más susceptibles a alejarse de las filas activas de la Iglesia. Los sectores más “vivos” en la afiliación a las iglesias, particularmente a la católica son los sectores rurales, los marginados de las ciudades y de menores ingresos, junto con los indígenas, para quienes el elemento de religiosidad popular sigue constituyendo una parte nodal de la identidad.

Existe correspondencia en los datos. Conforme las tendencias de secularización y desinstitucionalización se instalan más definidamente, necesariamente las congregaciones religiosas “encontrarán” sus vocaciones en los sectores empobrecidos de las ciudades con estrechos vínculos a una cosmovisión de tipo rural e indígena. Tendencialmente podemos avizorar que en México la vida religiosa del futuro tendrá un *background*

---

11. De acuerdo con el INEGI se considera municipio predominantemente indígena donde el 40% o más de su población de cinco años o más habla una lengua indígena.

crecientemente afincado en contextos de pobreza y eso implica que, en varios sentidos, los institutos tienen que repensarse en sus modos de plantear la cotidianidad. Es decir, hasta los años posteriores al Concilio, la vida religiosa se anclaba en estructuras de vida propias de la clase media. Sus prácticas de vida cotidiana son, hasta ahora, las de ese estrato poblacional, tales como son la aspiración a profesionalizarse, niveles de consumo medio alto, costumbres alimentarias, habitación, vestido y relaciones propias de la clase media. Piénsese además que, en ese caso, procedían de familias que no requerían el apoyo económico de los hijos ingresados en la vida religiosa.

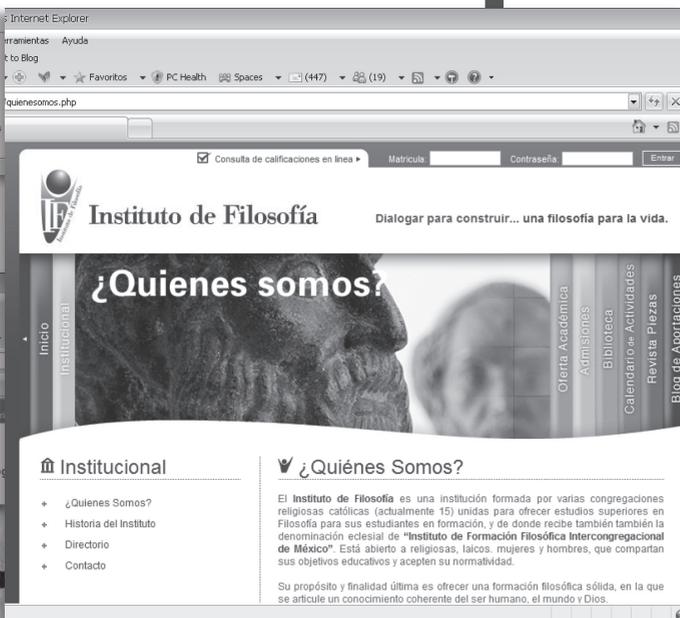
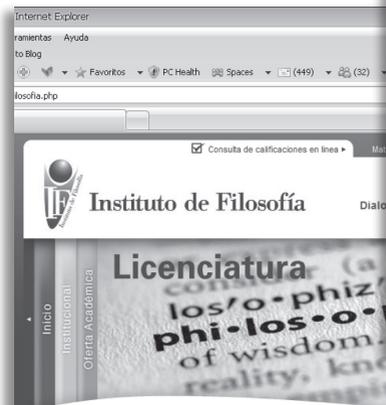
Ese contexto de vida cotidiana está cambiando de la mano de estas nuevas vocaciones y desafía la comprensión “práctica” que se tiene del estilo de vida. Las nuevas vocaciones al ingresar encuentran otro obstáculo a su adaptación a la comunidad que no solo tiene que ver con lo estrictamente religioso. También implica un choque con el modo de vivir que no corresponde con sus orígenes: casas grandes, habitaciones individuales, hábitos alimentarios, códigos de urbanidad, automóviles, vacaciones, medicina privada, estudios profesionales exigentes... El impacto frente a las formas de gestionar la cotidianidad puede tornarse de tanta extrañeza como el empezar a vivir los determinantes de la consagración religiosa. Este choque puede derivar en varias formas, tales que las congregaciones han de estar avocadas a pensar como desafíos. 1) Las nuevas vocaciones procedentes del mundo de la pobreza pueden derivar hacia la extrañeza del nuevo encuadre de vida, encontrando en ello ulteriores motivos para no amoldarse a un cambio de vida que, además, les implique desprenderse de costumbres que les son propias. 2) Pueden derivar en un movimiento de adaptación al nuevo contexto, por vía de experimentar las “bondades” de situarse en una vida religiosa afincada en el consumo y en niveles altos típicos de la clase media; haciéndoseles difícil renunciar al nuevo de vida y consumo que recién han probado. 3) Pueden derivar en un talante de conflicto al interactuar con sus propias familias y contextos de origen, exigidos de colaborar con sus familias a solventar necesidades económicas e imposibilitados de hacerlo debido a las normas de la vida religiosa.

Probablemente la derivación del lado de las comunidades religiosas exigirá que tengan que repensar sus estándares de vida frente a este universo de nuevas vocaciones venidas del mundo de la pobreza. Tendrán que pensar respecto al lugar social más adecuado para formar a este nuevo contingente de religiosos. Específicamente en términos

de contextos geográficos, casas habitación, comodidades, hábitos alimentarios, códigos de urbanidad, seguridad social, vacaciones, de forma que las nuevas generaciones tengan real oportunidad de configurar el rostro actual de la vida religiosa que están llamados a vivir.

# VISITA NUESTRA PAGINA

## www.if.edu.mx





## TERAPÉUTICA DE LA MIGRACIÓN

Oscar Valencia Magallón<sup>1</sup>

**Resumen:** El siguiente texto presenta la experiencia personal del autor tomada de su trabajo psicoterapéutico con una población migrante en Oregon (Estados Unidos). El relato de esta experiencia sirve como trampolín para mostrar los derroteros filosóficos que surgieron a partir del contacto con esta población migrante. Se ubica al fenómeno de la migración como objeto de reflexión filosófica bajo conceptos como Identidad, Alteridad, Proyecto, Nada, Transculturalidad de los derechos humanos y pensar desde la condición de migrante. Por último, el texto muestra una intención didáctica: presentar al lector un ejemplo de cómo el ejercicio filosófico surge a partir de la experiencia de vida y que la migración como fenómeno socio-histórico también reclama una seria y cabal reflexión filosófica.

**Palabras clave:** Ejercicio filosófico, Terapéutica de la migración, Identidad, Alteridad, Nada, Proyecto, Transculturalidad de los derechos, Pensar en condición de migrante.

### Introducción

En adelante quisiera compartir algunas líneas de reflexión filosófica que me ha suscitado mi experiencia con población migrante. A través de la formación psicoterapéutica

---

1. Licenciado en filosofía por la Universidad Intercontinental y Maestro en psicoterapia psicoanalítica por el IJPP. Psicoterapeuta psicoanalítico. Docente en diversas instituciones (IFFIM, UVM, UMG) en el área de la filosofía, psicología y la cultura.

tuve oportunidad de proponer planes de intervención para población migrante en Oregon, Estado Unidos. He llevado a cabo esta experiencia 2 o 3 veces al año desde el 2008 y siento que me he enriquecido no sólo con una visión general del fenómeno migración, sino también con las condiciones personales que encierra ser migrante.

El trabajo que realizo en aquellos lugares tiene que ver con una terapéutica del proceso de migración. El foco de mi intervención ha estado centrado en la experiencia de la identidad, su fragmentación, amoldamiento y amplitud. Lo que motivó el inicio de este trabajo fue que cuando las personas se narraban, establecían un rubicón, un antes y un después: su experiencia migratoria. Me impresionaba encontrar las referencias constantes a este antes y después, y esto llevó a preguntarme: *¿cómo dar cuenta de la relación entre identidad personal y el fenómeno de la migración?* A pesar de que las respuestas estaban dirigidas hacia una terapéutica delimitada en el ámbito de la psicología comunitaria y el psicoanálisis, la elaboración de estas preguntas era, sin duda, filosófica.

Dicha pregunta desprende las siguientes relaciones: identidad y representación subjetiva, identidad personal y representación social, relación entre identidad-reconocimiento-apropiación, entre otras tantas. Lo que apunto con esto es que la experiencia hizo surgir en mis inquietudes filosóficas, de las cuales en este momento comparto cuatro como un ejemplo de lo que puede elaborarse filosóficamente cuando se tiene como objeto de reflexión a la migración.

Mis reflexiones serán sobre el concepto de identidad *y su relación con la alteridad* y el trabajo ante lo “otro”, así como *la nada y el proyecto*. Después anotaré una condición que toca al discurso filosófico y que es fundamental: La condición transcultural de los derechos humanos. Por último, enunciaré la importancia de considerar el pensar bajo la condición de migrante.

Pensar sobre la identidad surgió al observar la reacción de los grupos de intervención con los que he trabajado ante las siguientes preguntas:

- ¿Ser migrante me implica ser de una determinada manera?
- ¿Sería el mismo si no hubiera dejado mi tierra?
- ¿Soy tan igual como el que se quedó en mi tierra?

Comparto que ante estas preguntas las reacciones afectivas en estos grupos de condición migrante me fue significativa: se desprendían desde largos silencios hasta tímidos llantos. Esto puede sugerirnos la relevancia de la pregunta en un plano existencial y cotidiano, más que una pregunta relevante sólo dentro de un marco intelectual, o de preocupaciones sólo inteligibles dentro de un ámbito académico.

Para hablar de identidad, debemos, en primer lugar, considerar nuestro momento histórico: vivimos en la era de la aldea global, en donde las dinámicas de mercado, de transterritorialidades y transnacionalidades arrancan de los pueblos de la tierra la pregunta por la pertenencia, la pregunta por lo propio. Luego de esta mención necesaria, hago uso de algunas claves de conceptualización de Yolanda Onghena para mostrar mi concepción de identidad y las relaciones que planteo desde este concepto con el de alteridad y trabajo de lo otro.

La identidad posee dos dimensiones, la dimensión personal y la dimensión social. Al respecto, comenta Onghena:

La identidad tiene que ver con lo igual y lo diferente, con lo personal y lo social, con lo que tenemos en común con otras personas y lo que nos diferencia de otros. Si la identidad personal confiere significado al yo, la identidad social garantiza ese significado y además, permite hablar del nosotros, en el que se puede refugiarse y estar a salvo; incluso, sacudirse las ansiedades de un “yo” que de otra manera resultaría precario e inseguro.<sup>2</sup>

Esta doble dimensión, además de las razones históricas actuales explica por qué la pregunta por la identidad toca innumerables campos y toca a múltiples actores de reflexión e investigación.

Siguiendo a Onghena, apuntamos que no es posible hablar del proceso de identidad sin hacer referencia a los procesos de identificación. Para Onghena, toda identidad es por definición una identificación continuada y toda identificación es un seguido de

2. ONGHENA, Yolanda, “Dinámicas interculturales, construcción identitaria”, en FORNET BETANCOURT, Raúl [coord.], *Migración e Interculturalidad, desafíos teológicos y filosóficos*, Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V., 2004, pp. 266-267.

identidades que se suceden las unas a las otras, que se cruzan a veces, se recortan después o se fijan a algún nudo identitario del eje de identidades.

Según la autora, la formación de la identidad empieza donde cesa la utilidad de la identificación. La identidad es un estado de la persona en un momento de su existencia y la identificación es el instrumento que le permite llegar a ese estado: “podemos decir que la identidad se puede definir al margen de la referencia temporal, mientras que la identificación evoca el proceso que elabora el resultado”.<sup>3</sup> Es decir, la identidad se entiende en términos de dinámicas de identificación y donde la identificación hace una pausa la identidad aparece y se presenta como lo definitorio del sujeto en ese momento de la vida. Pero, seguimos hablando de proceso, que también puede ser entendido como proyecto.

En la expresión de proyecto identitario el concepto de identidad no es algo fijo, sino algo creado y agregado siempre en proceso, que se mueve “hacia adelante” en vez de “haber llegado”. Dicho proyecto se agrega a lo que creemos ser ahora, a la luz de nuestras circunstancias pasadas y presentes, junto a eso que creemos, nos gustaría hacer: la trayectoria de nuestro futuro esperado.<sup>4</sup>

Las identidades son, por tanto, contradictorias, se atraviesan o dislocan unas a otras de manera que no hay identidad única que actúa con una capacidad organizativa local. Todos los componentes de la identidad son a la vez contradictorios en ciertos aspectos y complementarios en otros. Somos los otros y los otros son también nosotros.

Chebel comenta: “a cada periodo de la vida humana, una identidad particular se forjará y desaparecerá a la edad siguiente”<sup>5</sup>. Lo que hace referencia a un momento dado, deja de serlo al siguiente, dejando sitio a otra identidad más equilibrada, una identidad que habrá logrado asimilar tensiones, desequilibrios y conflictos, borrando a su vez nudos identitarios anteriores.

---

3. ONGHENA, Yolanda, *op. cit.*, p. 265.

4. GIDDENS, Anthony, *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1991, p.

5. Chebel, citado por ONGHENA, Yolanda, *op. cit.*, p. 265.

Esta concepción dialéctica de identidad da mayor cuenta de los procesos y sentimientos del sujeto migrante, según mi experiencia. Los procesos de identificación por su parte no se dan en el vacío, sino que se dan en relación con otro que es distinto. Los otros y el trabajo de su asimilación son la materia prima de este proceso de identificaciones. La asimilación de lo otro no sólo es un trabajo ético, sino primordialmente existencial y pone en entredicho la vivencia más profunda de la subjetividad. Esto puede explicar por qué las comunidades de migrantes asimilan determinados grados de lo distinto, del país extranjero. El primer movimiento de la subjetividad es quedarse con lo propio. El migrante enfrenta continuamente esta disposición ante lo distinto y se arroja al proceso de trabajo de lo otro o se detiene ante él según los momentos vitales y sociales ante los que se enfrenta.

Por estas razones identidad nos lleva a la consideración de la alteridad, pero repito, esta consideración deberá ser primero existencial, reconociendo el trabajo de asimilación de lo otro, para después llevarla a terrenos éticos. Aunque cabe decir que la distinción es meramente conceptual porque como apunta Levinás somos ya, desde el principio, sujetos del otro. Pensar “en migrante” sugiere pensar en *los otros*, en el *alter*, en ese enfrentamiento con el otro distinto que no sólo define nuevas perspectivas que de lo real se tenga, sino que primordialmente va estableciendo el siendo del sujeto. A pesar de que esta reflexión sobre la alteridad pueda aplicarse a la condición humana en general, es decir, tanto para el nativo como para el migrante, este último no tiene la opción de encontrarse con esta realidad existencial y ética por el juego de la intelección, sino que se obliga a ello por la condición vital en la que se enfrasca desde el momento de su llegada al país de destino, en que él se hace otro, un totalmente distinto para otros con su llegada, lo que automáticamente le enfrenta con los otros que le exigen ser recibidos en su corriente vital, afectiva, cultural, de sentido y de finalidad.

Al respecto de la reflexión sobre la nada y al proyecto, que son nociones filosóficas claramente identificadas en la corriente existencialista, parto de la siguiente expresión perteneciente a un migrante que tiene más de 15 años de residencia en el país de destino: “a veces siento que estoy en ninguna parte, que no estoy en México, pero que tampoco estoy aquí... como en un vacío, donde hay nada... ¿Has sentido alguna vez esto? Me acompaña todos los días... esta nada”.

Hay un espacio de nada, hay un espacio de no ser, un resquicio en donde no me reconozco como ser algo en particular y donde siento que no puedo ser reconocido como lo que soy. Siguiendo a Sartre, la nada es la contracara del ser y por ello es el espacio de la posibilidad y lo que me arroja al proyecto. El ser es lo distinto de la conciencia, lo no humano, lo ya hecho, lo opaco, duro, macizo, la afirmación total. La nada, es decir, el hombre en el mundo, es el espacio de la negación de esa afirmación total, es la negación en cuanto posibilidades humanas no realizadas. Por esto, la nada no es una desgracia, no es el resquicio del abismo sin esperanza. La nada es el punto de partida para el proyecto y donde se abren las posibilidades. Y la nada en sí misma no genera mundo, sino que lo hace a partir de la interpretación de los significados que, según Sartre, dirijo desde mi elección. Por ello, el punto último no es la nada, sino que es la condición originaria que exige una dirección desde mi libertad hacia un proyecto de sentido. Entonces hay una salida, un escape de esta condición de desarraigo que es la nada: la oportunidad de proyectar bajo mi creatividad y responsabilidad este proyecto que es mío y dónde caben también los otros.

Regresando a un aspecto del fenómeno de la migración, es bien sabido que cuando el migrante logra generar un proyecto nuevo desde esa nada, la identidad resulta más ampliada y el amoldamiento cultural, es decir su asimilación e integración a la nueva cultura se logra en mayor grado. Aunque debemos considerar que esta nada, además de representarnos esta vivencia que nos pone en principio del proyecto, también es un concepto que intenta emitir la vivencia emocional del destierro, lo cual es otro tema amplísimo.

Por otro lado y con el afán de introducir nuestro último concepto, apuntamos que las condiciones transterritoriales, transfronterizas y globales que sugieren los movimientos migratorios en el mundo, han exigido nuevamente una concepción mínima del hombre y de su condición humana. Los fenómenos de xenofobia y de exclusión de migrantes exigen esta reflexión. Es decir, a pesar de la diversidad de lenguas, estructuras políticas, económicas y sociales en niveles diversos, y en medio de la contingencia de los universos simbólicos de las culturas, ¿qué es lo irrenunciable de la condición humana? ¿Esto irrenunciable puede tener valor transcultural?

Creo que debemos partir de una afirmación a lo anterior como condición política y tomar dicha afirmación como proyecto del pensamiento y la acción. Ante la imposibilidad del sujeto universal, se exige una elaboración teórica y la promoción transcultural de la condición humana. La diversidad y heterogeneidad no tiene como última salida la falta de compromiso ético por temor a pecar como totalitarios al afirmar una condición humana transcultural, sino su contraparte, la defensa de lo distinto y una experiencia enriquecida de la alteridad. He aquí una tarea de la filosofía: “las condiciones transculturales de la condición humana”, lo que deriva en la pregunta por la transculturalidad de los derechos humanos, tarea que ha sido tomada últimamente por Gianni Vattimo<sup>6</sup> y Mauricio Beuchot<sup>7</sup> aunque con distintos resultados.

Pero no sólo existen las condiciones de pensar “la migración”, sino también una mirada hacia el que piensa: “¿qué es o qué implica pensar desde la migración? ¿Cuáles sería las categorías que distinguen un pensar filosófico en general de un pensar filosóficamente desde la condición de migrante? Esto nos dirige a la consideración del pensamiento intercultural y del pensar desde condiciones de interculturalidad. Y para ello también podemos encontrar algunos modelos teóricos: Fonet Betancourt,<sup>8</sup> Catherine Walsh<sup>9</sup>, Raimon Panikkar<sup>10</sup>, son algunos ejemplos de esto.

Reconozco que no hago un desarrollo amplio y terminal de los tópicos filosóficos enunciados, pues para ello se necesitarán más páginas y virar hacia muchos otros nombres que nos den cuenta de las preguntas y también de posibles horizontes de respuesta. Baste esta alusión para mostrar cómo la experiencia de la migración es un objeto para la filosofía; y lo es no sólo en un sentido formal como experiencia metafísica y de condición humana primera, sino también en sentido de contenidos. Hicimos alusión sobre algunos tales como identidad, alteridad, nada, proyecto, transculturalidad de los derechos, pensar en condición de migrante, entre otros. Espero sirva el presente texto para ponernos en

---

6. VATTIMO, Gianni; Mauricio Beuchot *et al*, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, FFyL/UNAM, México, 2006.

7. BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, SIGLO XXI-UNAM, 2005.

8. FONET BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2001.

9. WALSH, Catherine, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Editorial Signo, Buenos Aires, 2006.

10. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Herder, Barcelona, 2006.

camino del ejercicio filosófico que toma por objeto el fenómeno de la migración con la finalidad de conseguir nuevos horizontes de sentido y posibilidades de acción sobre esta realidad tan compleja y amplia.



## **PARTICULARIDADES DE LA FORMACIÓN EN EL IFFIM: UN ACERCAMIENTO A LA IDENTIDAD Y REALIDAD DE LOS RELIGIOSOS EN FORMACIÓN PARA ENTENDER SU MIGRACIÓN**

**Paula Alejandra Barbosa Ramos<sup>1</sup>**

### **Introducción**

Para hablar sobre el tema de la formación de religiosos un buen punto de partida es tratar de retomar algunos aspectos que recuerden brevemente la importancia de estos en el tema de la educación.

Los orígenes de la escuela durante la época medieval y el nacimiento de la educación universitaria ocurrieron en las escuelas monacales y catedrales durante la época medieval<sup>2</sup>, estos dos tipos de escuela estuvieron en manos de religiosos, en manos de la Iglesia y se enseñaba de acuerdo a sus intereses y doctrinas. Si partimos de este antecedente podemos notar la importancia aun vigente de la Iglesia en el tema de la educación desde su origen y los aportes que desde el aula sigue teniendo así como el poder que esto implica pese a los distintos procesos de secularización que han existido.

1. Licenciada en Filosofía por el ITESO, maestrante en filosofía por la Universidad de Guadalajara y profesora del IFFIM.
2. Las tres escuelas que se desarrollaron durante el renacimiento carolingio fueron las Monacales, que estaban adscritas a una abadía y que se especializaban en la transcripción de textos. Las catedrales que se apoyaban en las bibliotecas pertenecientes a la catedral y que se enfocaban en la formación eclesial y finalmente las escuelas palatinas que se desarrollaban en las cortes de los palacios y que se especializaban en la enseñanza de las artes. En estos tres tipos de escuela la enseñanza básica incluía el estudio de las siete artes liberales: *Trivium* (dialéctica, gramática, retórica) y *Cuadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía).

Algunos grupos religiosos de corte católico, tienen reconocimiento histórico como agentes educativos con modelos particulares. Órdenes como la Compañía de Jesús (fundados por Ignacio de Loyola) los Hermanos Maristas (fundados por Marcelino Champagnat) o los Salesianos (fundados por Juan Bosco) tienen una propuesta educativa independiente, que los ha llevado a distinguirse con un modelo educativo propio en la formación privada y que es buscado por grandes cantidades de personas por atribuirles una mejor calidad.

Sin embargo, poco se sabe de los procesos de formación académica que las comunidades religiosas siguen, es decir, cómo es este proceso en que se educan los que educan. Pocas personas conocen cuáles son sus etapas de formación, sus planes académicos o los contenidos que abordan. Incluso, existe mucho menos interés sobre quiénes son los docentes que se encargan de formar a estos sujetos, de dónde vienen, cuál es su perfil y formación. Mucho de esto se debe a que la educación de religiosos realizada por laicos, no es algo sobre lo que se haya escrito de forma extensa.

Es de tomar en cuenta que la caída numérica de sujetos en los procesos vocacionales religiosos ha provocado una inserción de maestros laicos en esta área, pues los recursos de formación no pueden ser completamente cubiertos por las órdenes, ya sea por excesos de trabajo en otras áreas o por la carencia de recursos humanos para hacerlo.

La educación de religiosos estaba antes en manos puramente consagradas, ahora las necesidades de educación que ellos mismos tienen los han llevado a formarse también en manos de laicos en mayor o menor grado, lo cual implica indirectamente una inserción de lo laico en la vida privada de sus miembros y un conocimiento de sus formas y costumbres así como de sus problemáticas.

### *Algunas referencias para acercarse al tema de la formación religiosa*

Una primera distinción que puede y debe de hacerse es la relativa a la diferencia entre las comunidades religiosas y los sacerdotes diocesanos. Los que comúnmente se conocen como seminarios, son los que están adscritos a la diócesis correspondiente a su lugar geográfico y en plena disposición del obispo. Sus miembros sacerdotales tienen

generalmente a su cargo una parroquia aunque también pueden dedicarse a otros procesos; ellos sólo realizan dos votos: castidad y obediencia.

Las comunidades religiosas también participan de una diócesis, sin embargo en general tienen gobiernos y lineamientos propios correspondientes a los principios de sus padres fundadores y a los carismas que cada una tiene como regla de vida. Los carismas son los que orientan sus tareas.

Tanto los sacerdotes diocesanos como las comunidades religiosas tienen los votos de castidad, y obediencia, pero a las comunidades religiosas se les suma el de pobreza y en algunos casos el de estabilidad y, si no son congregaciones misioneras, tienen uno o más votos adicionales dependiendo del carisma.

Otra diferencia importante es que las órdenes religiosas frente a los sacerdotes diocesanos poseen una vida comunitaria como base de su convivencia, mientras que los sacerdotes diocesanos no necesariamente deben vivir con otros sacerdotes. Las implicaciones de esta convivencia comunitaria son muy interesantes y curiosas, pero no atañen a este texto que trata de enfocarse principalmente en los temas relativos a la escuela.

El número de miembros de la comunidad dependerá directamente de los intereses del grupo, los encontramos en pequeños y grandes números o bien en último caso en formas más ermitañas de convivencia como es el caso los monasterios trapenses, solos o acompañados están de alguna manera referidos a una comunidad.

Si bien el espacio de formación para y de religiosos no es nuevo, pues ya se ha comentado lo antiguo de sus orígenes, éste se ha abierto a los laicos y en especial a los egresados de la carrera de filosofía quienes han encontrado en sus aulas espacios para desarrollarse profesionalmente.

Esto se debe en gran medida a que muchas de las comunidades religiosas no sólo les interesa cubrir los estudios filosóficos con carácter obligatorio para su formación, sino que también existe ahora el interés de ser legitimados por otras instituciones como licenciados en filosofía.

En general los estudios filosóficos son realizados en las primeras etapas de formación y previos a la teología. Las etapas anteriores a la filosofía suelen ser el noviciado de duración de uno, dos o tres años, o un pre-noviciado de un año. A la etapa correspondiente a los estudios filosóficos probablemente se le siga uno o dos años de trabajo comunitario seguida de la teología.

Dentro de los centros de formación de religiosos (que pertenecen a una sola comunidad), o interreligiosos (en los que coinciden grupos religiosos todos católicos pero de carismas distintos) los sujetos en formación tanto para ser misioneras o monjas en el caso femenino (que son también llamadas vírgenes consagradas, con la fuerte carga histórica que implica), como sacerdotes, misioneros y frailes en el caso masculino, cursan diversas materias relacionadas a la filosofía y es sobre esta área y en específico la que atañe a la historia de la filosofía en que se desarrolla esta propuesta.

### *Convivencia en los espacios religiosos*

En estos espacios la convivencia es necesariamente diferente a los espacios escolares de laicos. Este texto busca explorar esas diferencias, pero sobre todo busca centrarse en algunas particularidades del comportamiento por parte de los estudiantes al ser conformados sólo por hombres, o sólo mujeres o grupos mixtos, reunidos ahí por la filosofía aunque este no sea su interés primordial, pues la formación en la vida religiosa así lo exige.

En general se busca que la escuela sea un espacio donde se genera el conocimiento, pero también hay que mencionar que la escuela es un espacio social en el que tanto los alumnos como los maestros, comparten lo que Pierre Bourdieu llama un *habitus*, esto es, una forma de hacer las cosas.

Una de las cuestiones implícitas por ejemplo en casi todas las escuelas son las relaciones amorosas entre los alumnos, se conocen en las aulas se gustan, se enamoran y desenamoran todos los días, este tipo de relaciones son admitidas por las escuelas y practicadas incluso como ritos de pertenencia de clase y de resistencia social, la escuela expresa en mucho las aspiraciones sociales del individuo o de sus padres y a el grupo social al que quieren integrarse.

En el caso de los centros de formación como es el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM) la primera regla es que por la opción de vida de los alumnos, las relaciones de pareja y amorosas no están presentes en las aulas y pasillos. Son personas dedicadas a la vida consagrada de diversas congregaciones religiosas del país, e incluso de otros países, reunidas en un solo techo; con una visión romántica del asunto podría decir que con la visión de servir a Dios, con una visión más real diría que con la obligación de estudiar filosofía para seguir dentro de sus diferentes procesos de formación religiosa.

Dentro de los institutos de religiosos se pueden dar tres casos en tanto al género, a saber, que sean femeninos, masculinos o mixtos y también pueden diferenciarse según la pertenencia a una orden religiosa. Existen los que corresponden a una sola orden como es el caso de los franciscanos o de los agustinos, o los que reúnen a varias congregaciones como es el caso del ya antes mencionado IFFIM.

El IFFIM es un centro de formación filosófica, donde aunque la propuesta es mixta sólo hubo en el semestre de 2010, una alumna mujer laica entre un número aproximado de 100 hombres. El instituto también está abierto a los laicos, pero éstos, en su mayoría son los que en algún momento fueron religiosos y por lo tanto conocen este espacio educativo y buscan principalmente revalidar estudios hechos durante su estadía en una congregación.

En el caso de este centro interreligioso no existen en el aula iconos religiosos, la escuela cuentan con capilla, pero no se celebra la misa más que el primer y último día de curso; en el IFFIM tampoco se reza al iniciar la clase, son en ese sentido mucho más académicos que otros espacios de educación para religiosos en los cuales se inicia cada una de las clases del día con una oración así como también se reza al iniciar las juntas de maestros y se tiene una misa diaria.

En el Instituto se ha promovido también la participación de los religiosos con grupos de laicos miembros de la Universidad Marista, en concreto con alumnos de la licenciatura en Psicología. Cabe señalar que hasta este momento el IFFIM ha carecido de un espacio enteramente propio, físicamente se encuentra en uno de los edificios de la Universidad Marista, esto es interesante porque los procesos de identidad no se han

manejado en referencia única a un lugar físico, sino más bien a un imaginario y a un estilo propio del proceso educativo.

Los muchachos cursan la filosofía en cuatro, cinco o seis semestres, según sea el requerimiento obligatorio de las congregaciones, pero existen también quienes tomando algunas materias extras y realizando un trabajo de tesis pueden obtener el grado de licenciatura. La realización de la licenciatura depende de los intereses propios de cada una de las 13 congregaciones que conforman este centro de formación. Es importante agregar que la certificación de la licenciatura corre por parte de la Secretaría de Educación Pública (SEP).

En el Instituto sus alumnos toman solamente materias relativas a la filosofía, los estudios de teología, vendrán de manera posterior. Para algunos la teología viene inmediatamente al terminar los estudios de filosofía, para otros, uno o dos años después, esto de nuevo depende de la idea de la congregación.

Los alumnos tienen estudios de bachillerato, de nuevo en gran diversidad de formatos, preparatoria abierta, bachilleratos tecnológicos, etcétera, aunque también existe una pequeña cantidad, de alumnos con estudios de licenciatura.

Para su selección como religiosos los procesos son mucho más contrastantes. Están las congregaciones que tienen preseminarios, los que han realizado un noviciado, o bien los que prácticamente acaban de ser reclutados. También cabe señalar que existe una pequeña parte de población indígena para quienes el español es su segunda lengua.

La convivencia de los alumnos se da principalmente en su aula. Es frecuente que se reúnan ahí a celebrar cumpleaños; a nivel general, son pocas las convivencias que se realizan, pero todos se conocen. Este modo de conocerse es también muy particular del instituto, pues en cada aula existen alumnos de las diversas congregaciones que estudian en diferentes grados.

Es así que presencialmente conocen a sus compañeros de salón pero de oídas conocen a todos los compañeros de otros salones ya que tienen hermanos de congregación

que en la convivencia les comparten las anécdotas y experiencias de los otros grupos, de tal manera que sumado al hecho de ser tan pocos alumnos prácticamente no hay nadie que les sea extraño.

La diversidad de carismas entre los religiosos se ve enriquecida definitivamente por el trabajo social del que participan los alumnos. Ellos dividen su tiempo entre un apostolado (servicio social) que puede ser desde hospitales psiquiátricos, asilos, presos, etcétera, mayormente en zonas marginales de la ciudad y la escuela, también poseen bienhechores que cubren sus necesidades básicas, pero hay un trabajo constante de su parte.

En general al ser pocos alumnos su formación se vuelve una tarea muy artesanal, pese a que todas las congregaciones son Católicas Apostólicas y Romanas, la práctica presenta una variedad de valores y de ejecuciones en lo relativo a la moral. También expresan en el aula algunos de los aspectos importantes de los discursos de los alumnos y las instituciones en torno a su propia razón de ser.

En cuanto a los procesos de deserción estos se dan gradualmente durante los seis semestres (el periodo más largo de permanencia que tienen los alumnos en la institución) pero con mayor predominancia durante los primeros dos semestres. Pareciera haber una relación entre los procesos previos y la deserción. Por ejemplo, el índice de deserción en los primeros semestres si los alumnos tuvieron un tiempo mayor de estancia en sus congregaciones previo al inicio de la filosofía, es probable que las crisis del nuevo estilo de vida: a vida comunitaria y la vida religiosa, así como las dificultades propias de la filosofía agudicen dichos procesos.

Para finalizar es importante señalar que pese a las resistencias en un primer momento hacia la filosofía los alumnos que permanecen se apropian bien del lenguaje de la filosofía y en su mayoría desarrollan un gusto por ella pese a su dificultad, en un mediano plazo después de finalizar los estudios expresan una utilidad para sus apostolados y sobre todo un punto de vista más amplio y mayormente dispuesto al diálogo.

## Bibliografía

- Falcó Fernando. “Jóvenes, promoción vocacional y formación para la vida religiosa: un enfoque sociocultural”; en Revista *Piezas en Diálogo filosofía y ciencias*. Año 5. Número 7, Enero 2009.
- Latapí, Pablo (1991). *Educación y Escuela. La educación formal*, SEP, México.
- McLaren, P. (1996). *La escuela como performance ritual*. México, Siglo XXI. Cap. 1.
- Reale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo 1, Barcelona, Herder. 1988.
- Revista *Piezas en Diálogo filosofía y ciencias*: “La enseñanza de la filosofía”. Año 4. Número 5. Octubre 2007.



## REFLEXIONES EN TORNO A LA MIGRACIÓN COMO PROBLEMA FILOSÓFICO Y ECONÓMICO EN LA ERA GLOBAL

Luis Rodolfo Morán Quiroz\*

### Introducción

Quiero comenzar con una reflexión de Stephen Castles (2010):

La probabilidad de convertirse en migrante irregular varía según los criterios de orígenes, situación social, capital humano, sexo y edad. Los ciudadanos de los países altamente desarrollados que portan pasaportes universalmente reconocidos y en posesión de un considerable capital humano (es decir, calificaciones educativas y profesionales) tienen una bajísima probabilidad de convertirse en irregulares, dado que la mayor parte de los estados de destino les da la bienvenida y les procura ingreso legal y un status seguro de residencia. La gente proveniente de los países más pobres, pero que pertenece a las clases medias y que posee un elevado capital humano, con frecuencia también son capaces de migrar de manera regular. Pero la gente afectada por múltiples formas de vulnerabilidad tiene una probabilidad mucho más alta de encontrar bloqueadas las rutas legales de migración y de convertirse en migrantes irregulares.

Aun cuando Castles plantea estas ideas en el marco de una discusión en torno a la migración irregular, lo que en gran medida requiere el cruce de fronteras internacionales, vale la pena considerar que la movilidad de personas también incluye la migración interna. En muchos casos, el sufrimiento y la discriminación que han de soportar los más desprotegidos no se define únicamente por la falta de un pasaporte reconocido

\* Doctor en Ciencias Sociales. Investigador de la Universidad de Guadalajara y profesor del IFFIM.

universalmente, ni por el cumplimiento de requisitos relativamente idiosincráticos que establecen los reglamentos de los países de llegada, sino por otras condiciones propias de su contexto de salida y de sus contextos de llegada.

En varios casos se ha podido documentar que dentro de los confines de un territorio controlado por un mismo estado-nación, a los miembros de distintos grupos étnicos, económicos o de género no corresponde el mismo trato de parte de los miembros de las sociedades de llegada o de las autoridades locales. Un caso señalado en el contexto de la Zona Metropolitana de Guadalajara es el de los otomíes provenientes de algunas zonas de Hidalgo, a los que se les ha permitido llegar como trabajadores domésticos (jardineros, auxiliares del hogar, niñeras) pero no como ciudadanos que puedan disfrutar de un parque público en una zona residencial. Las discriminaciones asociadas a la migración son múltiples y se basan, a mi entender, en que a los migrantes se les contrata como fuerza de trabajo pero no se les considera en toda su dignidad humana y por ello no se les reconocen los mismos derechos humanos y laborales que a los ciudadanos y a otros migrantes a los que se considera de mayor categoría por tener una mayor capacitación, una mayor afinidad cultural, étnica o lingüística con quienes habitan los territorios de llegada.

En los apartados que siguen, presento algunas reflexiones en torno a las implicaciones sociales de la migración, enfatizando algunos aspectos que a primera vista podrían parecer meramente económicos, pero que tienen implicaciones en otras áreas del actuar humano de los migrantes. Es decir, a pesar de que el énfasis se da en las contribuciones económicas de los migrantes en los lugares de origen (¿cómo cubrirían su demanda de fuerza de trabajo las sociedades receptoras en caso de no haber inmigrantes?) y en los impactos económicos de la salida de algunos miembros de determinadas sociedades en busca de trabajo y recursos para sostener a las familias y a los miembros que se quedan en sus comunidades de origen (¿cómo sobrevivirían las familias en los lugares de origen sin las remesas de los migrados?), quiero señalar que el análisis de la fuerza de trabajo migrante no puede agotarse en estos aspectos, sino que planteo algunos más, estrechamente asociados.

Me permito plantear que la migración interna e internacional constituyen un problema filosófico además de sociológico y económico por el hecho de que la movilidad

humana es una actividad que se da desde que el hombre comienza a habitar este planeta, e incluso es anterior a los primeros asentamientos humanos. Tanto los vestigios fósiles como los indicios y secuelas del movimiento de nuestros congéneres nos llevan a la reflexión en torno a los motivos, las condiciones, las consecuencias y los proyectos que rodean a las decisiones humanas de migrar, es decir, de dejar, al menos por una temporada, los lugares de origen y lanzarse a la aventura de “buscar la vida”, tanto en el sentido económico como de formación, de contacto cultural y de mejora de las condiciones originales de existencia.

## **Las remesas**

Un indicador económico por excelencia de la relación que las comunidades y las familias de los migrantes mantienen con quienes se van es la cantidad de dinero recibida en los países y las regiones de origen de los migrantes internacionales (las remesas también se dan en el caso de la migración interna, no hay que olvidarlo). Por citar algunos de los datos recientes, durante el año 2010 los mexicanos recibimos (vía sus familias y sus inversiones) poco más de 21 mil millones de dólares y se espera que en 2011 este monto se incremente ligeramente, por encima de los 22 mil millones (Ordaz Díaz, 2011). Según el Banco Mundial, las remesas hacia los países en desarrollo descendieron en 2009 respecto a niveles previos y llegaron a 307 mil millones ese año, alcanzando los 325 mil millones de dólares en 2010 y se estima que este año se llegará a los 346 mil millones y para el 2012 esta cifra se elevará en aproximadamente 8.1%, para llegar a los 374 mil millones. Las remesas en todo el mundo, ya no sólo las que se envían a los países en desarrollo podrían alcanzar los 440 mil millones de dólares para este año (Mohapatra, 2011). Para situar en perspectiva estas cantidades de dinero, vale la pena comentar que sólo dos países, mucho más poblados y con una mayor cantidad de personas emigradas dispersas por el mundo, se ubican por encima en el monto de dinero recibido por México. Mientras que la India recibió 55 mil millones, China recibió 51 mil millones. Filipinas se ubica en el cuarto lugar mundial, con 21 mil millones, seguido por Francia con 16 mil, Alemania 12 mil, Bangladesh con 11 mil y luego Bélgica, España y Nigeria, cada uno con 10 mil millones de dólares el año 2010.

El Banco Mundial y sus analistas señalan también que en 2009 las remesas a América Latina y el Caribe descendieron en 12% debido a la crisis financiera en Estados

Unidos. Es decir que, volviendo al caso de México, los migrantes mexicanos no sólo no pudieron conseguir trabajo allá, sino que en consecuencia no pudieron enviar dinero y muchos de ellos tuvieron que regresar a regiones de nuestro territorio en donde tampoco pudieron mejorar sus perspectivas. De hecho, la motivación económica sigue siendo la principal razón a tener en cuenta para decidir migrar.

Pero además de los envíos de dinero, algunos autores señalan que existen “remesas sociales” (Levitt y Lamba-Nieves 2010) que se envían en un contexto en el que hay que reconocer que las remesas de dinero pueden contribuir a la desigualdad y la dependencia económica. Las remesas sociales, que Levitt (2001) define a principios del siglo a partir de caer en la cuenta de que los migrantes no sólo envían dinero a sus lugares de origen, sino también ideas y comportamientos y señaló cuatro tipos de remesas sociales: normas, prácticas, identidades y capital social. En su obra reciente, Levitt (Levitt y Lamba-Nieves 2010) reconoce que este tipo de “envíos” circula también en sentido inverso y que los migrantes siguen recibiendo este tipo de recursos también en sus lugares de destino y que no sólo son quienes se quedan quienes los reciben, a la par que el dinero. En todo caso, la óptica transnacional de esta autora nos permite reconocer que los impactos culturales y económicos de la migración no se limitan a uno solo de los polos de los traslados. De tal modo, que aunque a algunos economistas les atraigan más las cifras globales de los envíos de dinero, vale la pena señalar que los impactos, tanto económicos como culturales de la movilidad humana, no se concentran únicamente en los lugares de origen, sino también en los de destino e incluso en los de paso y también afectan a quienes migran, a quienes se quedan y a aquellos que habitan en los lugares por los que pasan y en donde se asientan de manera más o menos estable los migrantes. Insisto que estos impactos se dan no sólo en lo referente a la migración internacional, sino también en la llamada migración interna.

## **Las consecuencias**

Cuando las personas se trasladan de un punto a otro del planeta, ya sea dentro de las fronteras de su nación o fuera de ella, esperan que ese traslado tenga consecuencias: conseguir empleo, vivienda, ingresos, mejor alimentación o educación y lo que se asocia con ello. Pero hay otras consecuencias que se asocian con esos traslados, que pueden ser culturales, familiares, demográficas, de desarrollo, económicas, que no siempre son

previstas por quienes realizan el traslado, o quienes realizan la decisión de que algún miembro de la familia salga a trabajar o a estudiar fuera del terruño. Algunos migrantes son bastante concientes de algunas de estas consecuencias y hacen lo posible por mitigar los efectos de aquellas consecuencias que consideran negativas y por reforzar los efectos positivos de los traslados. Hay quienes planean más allá de las consecuencias relativamente inmediatas, pero hay quienes ni siquiera son concientes de que la migración puede desencadenar acontecimientos (positivos y negativos) que afectarán sus vidas de maneras relativamente permanentes.

Las consecuencias que suelen estudiarse a raíz de la migración pueden dividirse entonces en cuanto a lo que se desencadena a raíz de la emigración/inmigración 1) en el lugar de origen; 2) en el lugar de destino; 3) en la familia de origen; 4) en las redes sociales que se forman en los lugares de destino; 5) en la percepción de sí que tiene el propio migrante antes/durante/después de ese proceso de traslado, establecimiento y retorno; 6) en la percepción que tienen los miembros de la familia y del terruño respecto a quienes se van, quienes están fuera y quienes retornan; 7) en la participación política y social que tienen los emigrados/inmigrados en los lugares de origen y de destino; 8) en las relaciones de pareja y en los roles de género de quienes participan en estos procesos; 9) en la salud física y mental y en las condiciones de supervivencia de los emigrados y sus familiares; 10) en las políticas. Tales consecuencias han sido analizadas desde distintas disciplinas (economía, política, antropología, sociología, psicología, medicina, estudios políticos) y son una muestra de que la movilidad humana no se da de manera gratuita ni en un vacío social. En todo caso, tanto a los analistas como a los migrantes les falta aun mucho por ponderar y conocer respecto a lo que parecería una simple elección con consecuencias “mecánicas” e inmediatas.

La vida transnacional es una de las formas en que se ha concebido el análisis de quienes emigran. Su relación con los lugares de origen y con las familias y comunidades enfatiza la simultaneidad de los aconteceres en dos o más espacios de establecimiento de la familia y de los miembros de la comunidad y permite comprender mejor en qué manera los migrantes no se desarraigan tan fácilmente e incluso son capaces de comunicar buena parte de sus rasgos culturales, de clase, idiomáticos a las generaciones subsiguientes, quienes consideran (o consideramos, me permito añadir) todavía su terruño el que de hecho sólo lo fue de sus padres o abuelos.

## El debate en torno al impacto de la migración en el desarrollo

A pesar del constante debate en cuanto a qué constituye el desarrollo y los criterios para su medición, los analistas de este grupo de consecuencias de la migración suelen señalar que la salida de los pobladores de un lugar en busca de otros horizontes tiene consecuencias negativas como la dependencia de quienes se quedan respecto a las remesas, y consecuencias positivas como la posibilidad de mejorar las condiciones de vida de quienes se fueron y sus familias, con medios que no estarían disponibles por no ser gracias a la emigración.

*En los lugares de destino*, la migración suele estar aparejada con una importante inyección de mano de obra que no sólo suele ser más barata que la nativa, sino también más joven y más dispuesta a conservar el trabajo y menos inclinada a organizarse en sindicatos o movimientos de protesta a los que sí tienden los originarios de la sociedad receptora. De tal modo, las consecuencias, al menos en el corto plazo, de la inmigración de mano de obra barata son vistas con buenos ojos de parte de quienes se benefician directamente de la llegada de inmigrantes (usualmente los patrones y empresarios), pero con menos entusiasmo de parte de políticos, ciudadanos y trabajadores que encuentran en la mayor docilidad y disposición al trabajo de los migrantes otros agravantes más a la amenaza percibida de cambio cultural, religioso, de lenguaje que acompañan a los inmigrantes.

*En los lugares de origen*, la migración suele contribuir con recursos que de otro modo no estarían disponibles. Como ya vimos en las primeras líneas de esta reflexión, las remesas constituyen una importante fuente de divisas para los países de origen de los migrantes y los gobiernos de estas sociedades tienen interés en conservar los lazos de los emigrados con sus terruños porque ello representa importantes ingresos a sus arcas, ya sea vía las remesas familiares (por el consumo habitual de los beneficiarios directos), ya sea a través de las remesas colectivas (por los subsidios que suelen representar estas divisas a las obras de beneficio comunitario, como se ve en los programas de “3 x 1” existentes en nuestro país).

En todo caso, la incidencia de la migración en el desarrollo se asocia también con la transformación de las condiciones y los indicadores de desarrollo visibles para los

migrantes en los lugares de destino y para los que se quedan en los lugares de origen. La proliferación de refrigeradores, vehículos de motor, televisores y otros aparatos electrónicos, se acentúa con los dólares (o Euros) que envían los migrantes, pero también se refleja en cambios más amplios en la vida de las comunidades, como los pisos de cemento en vez de tierra, el agua potable, los sistemas de drenaje, el acceso a internet. No obstante, el aumento en la capacidad de consumo de los migrantes, sus familias y sus comunidades de origen no necesariamente impacta en otros indicadores de desarrollo, como aumento en años de escolaridad, disminución tasas de morbi-mortalidad por distintas causas, la mayor capacidad de participación política o una democratización de los procesos de toma de decisiones, ya sea en las esferas íntimas o en las esferas públicas.

### **Las aristas culturales y la formación de hábitos económicos**

Distintas instituciones, en los últimos años, han enfatizado la necesidad de que los habitantes de nuestro país sean capaces de administrar sus recursos, planear para el retiro y para el ahorro, prever cambios en los ritmos económicos, invertir en micro, pequeñas y medianas empresas. Ello no sólo es un reflejo de la inserción de nuestra sociedad en los flujos globales de información, sino un síntoma más directo del reconocimiento de que la economía mundial afecta las condiciones de vida de algunas comunidades que antes concebíamos como aisladas. La reciente crisis económica en Estados Unidos, desatada por la cartera vencida en el sector inmobiliario de ese país, afectó a las comunidades de origen de los migrantes mexicanos de manera casi inmediata, pues se perdieron miles de puestos de trabajo y ello incidió, como hemos visto líneas más arriba, en la magnitud de las remesas no sólo hacia México, sino hacia otros países en desarrollo cuyos flujos migratorios están estrechamente ligados con los destinos en esa parte de nuestro continente.

Esa insistencia de algunas instituciones académicas y financieras en la educación para la inversión, el ahorro, el retiro, está ahora más ligada que nunca con los proyectos de vida y de retiro de quienes se van a otros lugares durante sus años de vida productiva. Por una parte, muchos migrantes señalan que su proyecto de regresar al terruño siempre se ve postergado porque rara vez alcanzan los ahorros que se realizan en el extranjero. Además de lo que se gasta en el consumo cotidiano en el extranjero y lo que consumen los miembros de la familia que se quedan en el lugar de origen, el dinero de las remesas

suele dejar escasos márgenes para el ahorro y para la inversión; aunque la tendencia parece apuntar a que los migrantes sean cada vez más hábiles (en especial, aquellos relacionados con los sectores terciarios de la economía) para planear el gasto y el ahorro.

La migración ha traído consigo importantes transformaciones en los modos de producir y de consumir, tanto en el tipo de consumo básico como en el del consumo suntuario, lo que se deja ver en las modas de vestir, de transportarse y de comunicarse de los hijos de los emigrados, tanto en los lugares de destino como en los de origen. Pero adicionalmente, algunas actividades en los lugares de origen se han visto impactadas por las formas de previsión: tanto las fiestas patronales como las inversiones en capital social asociadas con ellas, ya sea en los lugares de origen o en los de destino, ya son objeto de una planeación y ahorro que en muchos casos se realiza desde años o lustros atrás. Los migrantes están concientes ahora de que desean, y sienten que necesitan, planear el ahorro para celebrar la fiesta patronal, pero también ahorran para realizar las bodas, los bautizos, los quince años en ocasión de la visita al pueblo. Este tipo de previsión financiera orienta tanto a los ahorros individuales como a los ahorros y las remesas colectivas orientadas a celebraciones como la del Santo Patrono, pero también a otras obras de beneficio comunitario en las que participan los migrantes.

En este último renglón, es clara la acción de las asociaciones de oriundos de localidades y regiones como mediadoras de las inversiones y los hábitos de ahorro orientados a obras en beneficio del terruño. Estas asociaciones, clubes y federaciones, no sólo en México, sino también en otros contextos nacionales, funcionan además como agencias de participación política y social, como importante apoyo para la conservación y la renovación de las redes sociales asociadas con el terruño y con los lugares de destino, e incluso como agencias para recomendar y colocar a sus miembros en puestos laborales que forman parte de los “nichos” étnicos en los que toman parte los migrantes.

### **Asimilación y asimilación fragmentada**

Las aspiraciones económicas de los migrantes son importantes, pero no son las únicas y algunos declaran que éstas ni siquiera ocupan el primer lugar en sus aspiraciones personales, ni de futuro, ni en sus aspiraciones familiares. En buena cantidad de los casos, los migrantes ven el progreso económico como un medio para acceder a cumplir

otras aspiraciones, algunas de carácter material, pero otras de carácter menos tangible. Si bien es cierto que algunos utilizan el dinero de las remesas para la supervivencia de los miembros de la familia, otros para generar inversiones (comprar un lote, construir una casa, establecer un negocio familiar), y otros más para embellecer su pueblo de origen y facilitar la llegada a él (al remozar templos, plazas, mercados, calles o abrir y modernizar carreteras), también hay que considerar que el avance económico de los migrantes en muchos casos sirve de base para financiar otras aspiraciones: invertir en más años de educación formal de los miembros más jóvenes, lo que les permite contar con la posibilidad de que las generaciones más jóvenes tengan mayor escolaridad que los miembros de la familia más viejos, acceder a profesiones más costosas, a formas de relación más espirituales e incluso para ganar prestigio al donar buena parte de sus ingresos para el bien de la comunidad de origen y para la comunidad de migrantes en general.

Algunos autores (Portes 1995) han señalado que estas acciones, que en buena parte derivan en una mejor inserción laboral y social de los migrantes, también son de alcance limitado. La asimilación “segmentada” a la que aluden estos autores significa que los migrantes se insertan en los mercados laborales y en los nichos étnicos del grupo al que pertenecen pero que no necesariamente se asimilan en la sociedad más amplia o en los mercados de trabajo de las clases medias blancas de la sociedad de destino. En todo caso, la existencia de enclaves étnicos como espacios de asentamiento y desarrollo de las comunidades de inmigrantes y sus hijos, dan cuenta de que las sociedades de destino no siempre dejan abiertos los canales para la inserción y asimilación plenas de los inmigrantes, independientemente de la antigüedad de los flujos. En algunos casos, como los flujos de turcos en Alemania o de mexicanos en Estados Unidos, la renovación de las poblaciones y la llegada continua de nuevos inmigrantes contribuyen incluso a fortalecer los lazos con el terruño y con las sociedades de origen y a relativizar la importancia de la inserción en las sociedades de destino.

## **Conclusión**

Deseo abrir el apartado de conclusiones con una confesión: no soy un filósofo profesional ni tampoco he sido educado formalmente como migrólogo. Seguramente algunos encontrarán que el comentario de Schopenhauer en cuanto a la degeneración de la filosofía se aplica en el caso de la exposición que he realizado líneas atrás. Pues,

como dice él, me he permitido aquí “tratar a la ligera asuntos de los que ya se han ocupado las inteligencias más preclaras”. Aunque mi comentario y el derecho que me han concedido quienes han invitado mi colaboración no sean culpa de Hegel (“ese sinvergüenza propagador de necedades”), como cree Schopenhauer (2000: 86), me he atrevido a plantear estas reflexiones precisamente porque tanto el migrar como el filosofar se encuentran en las raíces mismas de la humanidad, pues, como escribe Savater, “si no fuésemos por naturaleza emigrantes ni seríamos realmente humanos ni quizá valdría la pena eso que llamamos ‘humanidad’”.

Siguiendo la exposición de Savater, cuando reflexionamos sobre el entrecruzamiento de la migración y del sufrimiento humano, vale la pena considerar que “lo que quieren quienes emigran hacia nosotros es huir de la miseria incluso aunque apenas conozcan las ventajas de nuestra relativa prosperidad: no es la luz lo que les atrae, sino la sombra de la que escapan lo que les empuja” (Savater 2007: 35). En esta exposición metafórica del modelo de *push-pull* de la migración, destaca la posición de este filósofo español que se encuentra ya en un espacio al que llegan diferentes grupos de desposeídos en busca de mejores condiciones de vida.

En el caso de quienes reflexionamos desde México, nos encontramos, en especial en los meses recientes en que hemos sabido no sólo de casos de mexicanos que son maltratados, acosados y discriminados tras cruzar la frontera con Estados Unidos, sino también con los casos de migrantes centroamericanos acosados, explotados, extorsionados, asesinados al cruzar por el territorio de nuestra nación, el punto de vista resulta distinto al de Savater, pero no por ello éste deja de tener vigencia. Desde nuestro territorio, y en especial desde la región centro-occidente y desde nuestra entidad federativa, salen miles de migrantes internacionales cada año. Los barrios de quienes logran establecerse en Estados Unidos están llenos de nuestros coetáneos que “se van a buscar la vida”. ¿Qué aprendemos de estos factores de atracción-rechazo a los que los teóricos e investigadores de la migración tanto han criticado? Básicamente, la existencia de *condiciones diferenciales* en cuanto a las oportunidades de conseguir empleo, ingresos, excedentes que se puedan enviar a los lugares de origen, entre los lugares de origen y de destino.

“Siete años”, es la cifra que suelen citar los migrantes internacionales, para señalar que los ingresos que obtienen en Estados Unidos durante un año equivalen a los que

obtendrían de permanecer empleados siete años en México. La relación entre migración y economía no se agota evidentemente en la desproporción de los ingresos entre los lugares de destino y los lugares de origen de quienes emigran. Las remesas, que en buena cantidad de localidades son prácticamente los únicos ingresos durante una gran parte del año para las familias de quienes se quedan, sirven primordialmente para la supervivencia y para la “reproducción simple” de la fuerza de trabajo y, en segundo término, para la “reproducción ampliada” de la mano de obra y, finalmente, para una minoría de los casos, para la inversión productiva en las localidades y regiones de origen. Las preguntas que surgen son: ¿cuántos ciclos anuales logran los migrantes sostener estas remesas? ¿Cuántos años productivos pueden los migrantes enviar dinero a sus lugares de origen antes de optar por regresar a sus pueblos de origen por no poder ya trabajar en las condiciones de intensidad usuales en los lugares de destino? ¿Cuántos años, meses, semanas, días, están dispuestos a estar separados de sus familias y a sólo tener escasos contactos con las personas a las que quieren y para quienes trabajan y envían los billetes verdes? ¿Cuántos ciclos deben de pasar para que los flujos de salida desde el lugar de origen se conviertan en grupos establecidos en los lugares de destino? ¿De qué mecanismos de decisión echan mano las familias para establecerse finalmente del otro lado de la línea y dejar en el abandono el lugar que dio origen a sus proyectos, ya fallidos, e reunificación familiar en los lugares de origen?

Aun cuando la relación entre la decisión de migrar y la búsqueda de mejores salarios y condiciones materiales de vida es relativamente fácil de comprender, en muchísimos casos es alarmante el hecho de que los diferenciales entre los lugares de origen y los lugares de destino sean tan marcados. En su libro sobre los viajes de las camisetas, Pietra Rivoli (2005) enfatiza que, por más que critiquemos que el mercado global obliga a las trabajadoras chinas a extenuantes jornadas en los *sweatshops*, ellas perciben que sus condiciones de vida al migrar del campo a la ciudad han mejorado en gran medida pues ahora tienen un horario y una tarea relativamente fijos, en vez de las rutinas de trabajo que tenían en sus lugares de origen; rutinas que suelen extender a lo largo de 24 horas diarias. En la raíz de muchos de los traslados, tanto internacionales como internos, se encuentra también una relación conflictiva con algunos de los actores sociales de los lugares de partida. La relación entre migración y política ha sido analizada sobre todo desde la perspectiva de los refugiados (que en muchos casos son “refugiados económicos”) y de los asilados. Como señala Vogl (1999), el asilado se encuentra en una

especie de “limbo” por su condición de ser originario de un lugar pero verse obligado a emigrar a otro, por razones que van más allá de su control y sin que, en muchos de los casos, tenga otra opción que esperar a que cambien las condiciones que le permitan el retorno o que cambie su condición en el lugar de recepción para cambiar su status de no-ciudadanía y poder plantearse nuevos proyectos de vida o reanudar los anteriores al momento de su salida obligada.

La relación entre migración y cultura es compleja, pues bien sabemos que cada miembro de una cultura la lleva consigo a dondequiera que vaya. Como señalábamos líneas arriba, las remesas de dinero suelen complementarse con las remesas sociales y culturales (en sentido inverso, pero también en el mismo sentido de la dirección de los envíos de dinero) y los migrantes no sólo envían o transportan recursos financieros, sino también ideas, formas de comportarse, creencias, filiaciones religiosas, partidistas e institucionales. En buena cantidad de casos, aparte de la discriminación asociada con la inmigración de miembros de grupos menos privilegiados, la migración hacia lugares con culturas contrastantes se ve cargada con una discriminación más que muchas veces inicia, pero no acaba ahí, por la discriminación por hablar un idioma y por ser portador de otros rasgos y otros comportamientos que en las sociedades de destino son considerados, por decir lo menos. “extraños” (*outlandish*, según el revelador término en inglés).

La movilidad espacial ha acompañado a nuestra especie desde sus orígenes: aun antes de establecerse como una especie sedentaria, los miembros de las especies proto-humanas tenían que ser nómadas y migrar continuamente (sin fronteras asociadas a un estado-nación constituido) en busca de comida, mejores climas, mejores condiciones para la reproducción y el cuidado de la descendencia. Tras algunos cientos de miles de años, los humanos siguen trasladándose en el espacio, con la complejidad añadida de que existen límites que definen los territorios administrativos, lo que hace que los traslados se tiñan de matices legales: traspasar fronteras requiere de pasaportes, visas, reconocimiento de que se cumple (o no) con determinados requisitos para convertirse en migrante regular o ser, en cambio, clasificado como “indocumentado” o en situación irregular o ilegal (véanse, por ejemplo, los trabajos incluidos en Anguiano Téllez y López Sala 2010).

Finalmente, este trazo de fronteras y el establecimiento de requisitos legales para poder traspasarlas, lleva a la pregunta de quién está en mayores posibilidades de migrar

y de moverse con naturalidad y seguridad entre las sociedades de origen y de destino (lo que se ha dado en llamar “cosmopolitismo” cuando ello conlleva además la comprensión de las culturas y las costumbres de al menos dos espacios sociales). Hay que reconocer que existen grupos que cuentan con mayores privilegios en ciertos lugares de llegada en comparación con los miembros de otras clases sociales, otros fenotipos, otros niveles de escolaridad. Es claro que los profesionistas y las clases medias y altas tienen más posibilidades de ser aceptados e incluso invitados en las sociedades receptoras que los miembros de grupos a los que se discrimina por su raza, preparación, filiaciones religiosas o étnicas.

## Referencias

- Anguiano, María Eugenia y Ana María López Sala (eds.). 2010. *Migraciones y fronteras. Nuevos contornos para la movilidad internacional*. Icaria Antrazyt/CIDOB. Madrid.
- Bade, Klaus J. 1994. *Homo migrans. Wanderungen aus und nach Deutschland. Erfahrungen und Fragen*. Klartext. Essen.
- Brettell, Caroline. 2003. *Anthropology and Migration. Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity*. Altamira. Nueva York.
- Castles, Stephen. 2010. Foro Global sobre Migración y Desarrollo. Mesa Redonda 1: Sociedades para la migración y el desarrollo. Sesión 1.2 aproximaciones conjuntas para abordar la migración irregular de grupos vulnerables. En prensa en la revista *Migración y desarrollo*. Número 15, primer semestre del 2011.
- Chiswick, Barry R. 2000. “Are Immigrants Favorably Self-Selected? An Economic Analysis”. En: Caroline Brettell y James F. Hollifield (eds.), *Migration Theory. Talking Across Disciplines*. Routledge. Nueva York.
- Gauss, Karl-Markus. 1997. *Das Europäische Alphabet*. Deutscher Taschenbuch Verlag. Munich.
- Hoffman-Nowotny, Hans-Joachim. 1994. “Migrationssoziologie”. En: Harald Kerber y Arnold Schmieder (eds.), *Spezielle Soziologien*. Rowohlt. Hamburg.
- Levitt, Peggy. 2004. *Transnational Villagers*. University of California Press. Berkeley.
- Levitt, Peggy. 2007. *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. The New Press. Nueva York, Londres.

- Levitt, Peggy y Deepak Lamba-Nieves. 2010. "Social Remittances Revisited". Consultado en: [http://www.peggylevitt.org/pdfs/Levitt.Lamba-SR\\_Revisited.pdf](http://www.peggylevitt.org/pdfs/Levitt.Lamba-SR_Revisited.pdf) el 24 de febrero de 2011.
- Mármora, Lelio. 2002. *Las políticas de migraciones internacionales*. OIM/Paidós. Buenos Aires.
- Mohapatra, Sanket, Dilip Ratha y Ani Silwal. 2010. "Outlook for Remittance Flows 2011-12. Recovery after the crisis, but risks lie ahead". En: Banco Mundial. Migration and Development Brief. Migration and Remittances Unit. Número 13 (noviembre 2010). Consultado en: <http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1110315015165/MigrationAndDevelopmentBrief13.pdf> el 24 de febrero de 2011.
- Morán Quiroz, Luis Rodolfo. 2009. "Devociones populares y comunidades transnacionales". En: Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (eds.), *Migración y creencias*. COLEF/COLSAN/M.A. Porrúa. México.
- Moser, Friedhelm. 2001. *Kleine Philosophie für Nichtphilosophen*. C. H. Beck. Bremen.
- Muñiz Huberman, Angelina. 1999. *El canto del peregrino. Hacia una poética del exilio*. UNAM. México.
- Ordaz Díaz, Juan Luis. 2011. "2010 Remittances end the Year in Positive Territory" BBVA Economic Watch: consultado en [http://www.bbvaesearch.com/KETD/fbin/mult/110201\\_MigracionMexico\\_20\\_eng\\_tcm348-245354.pdf?ts=322011](http://www.bbvaesearch.com/KETD/fbin/mult/110201_MigracionMexico_20_eng_tcm348-245354.pdf?ts=322011) el 24 de febrero de 2011.
- Portes, Alejandro. 1995. "Children of Immigrants: Segmented Assimilation and Its Determinants". En: Alejandro Portes (ed.), *The Economic Sociology of Immigration. Essays on Networks, Ethnicity and Entrepreneurship*. Russell Sage Foundation. Nueva York.
- Rivoli, Pietra. 2005. *The Travels of A T-Shirt in the Global Economy. An Economist Examines the Markets, Power and Politics of World Trade*. John Wiley & Sons. Nueva Jersey.
- Sassen, Saskia. 2007. *A Sociology of Globalization*. Norton & Company. Nueva York y Londres.
- Savater, Fernando. 2007. *Diccionario el ciudadano sin miedo a saber*. Ariel. Barcelona.
- Savter, Fernando. 2004. *Los diez mandamientos en el siglo XXI. Tradición y actualidad del legado de Moisés*. Debate. México.

- Schein, Louisa. 1999. “Forged Transnationality and Oppositional Cosmopolitanism”.  
En: Michael Peter Smith y Luis Eduardo Guarnizo (eds.), *Transnationalism from Below*. Transaction Publishers. Nueva Brunswick y Londres.
- Schopenhauer, Arthur. 2000. *El arte de insultar*. EDAF. Madrid.
- Vogl, Joseph. 1999. “Politische Antinomien”. En: Cross the Border (eds.), *Kein Mensch ist illegal. Ein Handbuch zu einer Kampagne*. ID Verlag. Berlín.

# CONOCE Y ADQUIERE

## NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:  
manuales y técnicas

**manual de  
metodología  
de estudio**  
**Margarita Alfaro López**  
Colab. Miriam Plascencia Flores



**Instituto de Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



## MIGRACIÓN. UNA LECTURA FILOSÓFICA

Eneyda Suñer Rivas\*

Para poder desarrollar este trabajo, me veo en la necesidad de hacer una distinción previa que me parece fundamental. Esto es así porque la temática “migración” es eminentemente social, y ha sido abordada ya –hace una semana– en el Coloquio, desde el ángulo social, y sus aspectos político y económico. Por eso me parece necesario precisar lo que especifica un abordaje filosófico del tema y lo que lo distingue del abordaje sociológico.

El sociólogo parte de la praxis social, de trabajos de campo que dan como resultado un dibujo teórico de lo que está pasando con el problema estudiado en el ámbito donde se desarrolla, de esta manera el sociólogo descubre las “constantes” que se presentan en los hechos, y los rasgos que caracterizan el problema estudiado, de tal manera que nos puede señalar, cuáles son las tendencias latentes en el hecho, y hacia donde se perfila la cuestión.

Pero los individuos o los problemas sociales que el sociólogo aborda, no son, --como engañosamente puede hacernos creer su lenguaje-- los individuos y los problemas sociales con los que nos topamos nosotros en la convivencia social.

Los individuos y los problemas sociales que se abordan en los estudios sociológicos, son construidos por el propio sociólogo. Me explico, la única manera en que el abordaje de los problemas sociales sea científico, consiste en que el estudioso de lo social, tenga claridad conceptual respecto a su objeto de estudio, y esto se logra delimitando con toda claridad las variables a estudiar en el mismo, pues “la construcción sociológica se distingue de otras construcciones posibles (...) por la lista finita de las propiedades eficientes, de

\* Maestra en filosofía. Candidata a doctora en filosofía por el ITESO. Profesora del Instituto de Filosofía

las variantes actuantes que ella establece y, al mismo tiempo, por la lista infinita de las propiedades que ella excluye, al menos provisoriamente, como no pertinentes.”<sup>1</sup>

De esta manera, no debemos irnos con la “finta” de que la sociología es una ciencia que estudia un objeto concreto como podrían ser determinado tipo de relaciones entre los individuos de un grupo social común y corriente, pues “el individuo epistémico no contiene nada que escape a la conceptualización; pero esta transparencia en sí de la construcción es la contraparte de una reducción.”<sup>2</sup> Para poner un ejemplo en relación con lo que nos interesa, en el objeto epistémico *migración*, el sociólogo determina primero en qué consiste el fenómeno: traslado de la población de un punto de partida a otro de llegada. Este traslado puede darse en el interior de un país o de un país a otro y tiene determinado impacto, tanto en el punto de partida, como en el punto de llegada, este impacto se parcela para mejor comprenderlo en 4 grandes vertientes: política, social, económica y cultural. Una vez determinado todo lo anterior, se estudia el fenómeno para determinar sus causas concretas en un momento dado —de tales a tales fechas—y en un determinado lugar—de tal a tal país o del campo a la ciudad, etc. —y para explicar sus efectos también concretos en ese tiempo y ese espacio en las cuatro vertientes señaladas.

El color de los ojos del migrante concreto, si éste es introvertido o no, si le gustan o no determinados accesorios, la comparación con las grandes migraciones históricas que los hombres han efectuado a través de los siglos, todo esto y muchas cosas más, son excluidas de las variables consideradas, porque —a menos que la investigación de campo determine lo contrario—no son importantes para entender el fenómeno en cuestión.

Todo esto, de ninguna manera lo señalo para criticar los estudios sociológicos, sino la lectura que a veces el hombre de la calle hace de ellos. El estudio sociológico es tal por esta delimitación del objeto, y entre más precisa sea la misma más riguroso es este estudio. Al mismo tiempo, en estos estudios —como en toda ciencia—la teoría que se construye, no se encuentra totalmente justificada, me explico: una ciencia como la sociología, supone la existencia del fenómeno en cuestión, lo da por hecho, busca explicaciones causales del mismo, y da por sentado que va a encontrar todo esto. Pues bien

---

1. BORDIEU, Pierre; *Homo Academicus*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina, 2008, p. 36.

2. *Idem*, p. 37.

todos estos supuestos son metafísicos. Es la metafísica la que estudia la posibilidad y los alcances de la causalidad, y la existencia, y el tipo de existencia de eso que llamamos real.

Ahora bien toda ciencia es un saber justificado, y justificado significa que descansa en algún tipo de evidencia, dependiendo de la ciencia. Pues bien, son la teoría del conocimiento y la epistemología las que estudian los criterios de certeza y sus características, y los que nos dicen qué evidencias son necesarias para justificar una determinada clase de saber.

Por otra parte, no todo saber justificado es ciencia, se requiere de un saber articulado y sistematizado, y son también la epistemología y la lógica las que estudian los métodos y su articulación.<sup>3</sup>

Dicho con otras palabras: para no caer en un realismo ingenuo, las ciencias se han apoyado y requieren de la filosofía. Hoy, los científicos son conscientes de que los resultados de sus investigaciones dependen en gran medida del paradigma del que parten, y son conscientes también de que ellos determinan y construyen su objeto de estudio, al mismo tiempo que saben que los paradigmas científicos, suponen a su vez ciertas visiones filosóficas como lo dice con toda claridad un científico especialista en Fisiología celular: “Es imprescindible entonces que todo investigador tenga una idea del marco filosófico en que trabaja; asimismo, que sepa que sus enunciados descansan sobre suposiciones que, de uno u otro modo, ya han sido cuestionadas por algún filósofo. Justamente, el científico debe estar enterado al menos de qué fue lo que dijo dicho filósofo, y por qué nos ha privado de la reconfortante sensación de seguridad”.<sup>4</sup>

Aunque, como lo señalé en un principio, el hombre de la calle tiende a pensar que las especulaciones filosóficas son abstractas y vacías y que las de las ciencias son concretas y útiles, y tiende asimismo a identificar las aplicaciones tecnológicas con la ciencia misma (cosa que también es errónea, pero en la que no viene al caso ahondar en este momento). En fin, todo este prólogo no tiene otra finalidad que la de señalar la complementariedad de ambas, de la filosofía y de las ciencias. Las ciencias tienen supuestos que se estudian en

---

3. Cfr. HUSSERL, Edmund; *Investigaciones Lógicas I, caps. I y II*, Alianza Editorial, Madrid 2006.

4. CEREJEIDO, Marcelino; *Ciencia sin Sesos, Locura Doble*, Siglo XXI Editores, México D.F. 2008, p. 69.

filosofía, pero la filosofía práctica como la ética, la bioética, la filosofía del arte, la filosofía de la educación y un largo etcétera, requieren apoyarse en los estudios de ciencias como la pedagogía, la medicina, el derecho, la economía, la sociología, y otro largo etcétera, para conocer, y estudiar a su vez mejor, su objeto de estudio.

En este caso, la filosofía social, se basa en los estudios sociológicos y en el apoyo en otras ciencias a las que la misma sociología recurre, como pueden serlo la economía, la estadística y la ciencia política. Pero el asumir —por parte del filósofo— los datos recabados por las investigaciones de campo de los especialistas, no significa siempre avalar ni sus análisis, ni las lecturas de los mismos, es precisamente ahí, donde se separan la reflexión sociológica y la de la filosofía social, pues el sociólogo puede tener supuestos filosóficos en su lectura, que él no detecta, pero que un análisis filosófico puede explicitar.

Aclaro que esto no significa que el filósofo no tenga supuestos, desde luego que los tiene, es inevitable, toda la historia de la filosofía avanza a paso de cangrejo, pues es un continuo desenmascarar los supuestos del filósofo anterior por parte de las nuevas generaciones que --paradójicamente-- pueden ver mejor los supuestos anteriores, gracias al filósofo criticado. En este sentido la filosofía avanza siempre para atrás, lo cual no es negativo, sino positivo, porque los avances hacia adelante pudieran estar determinados y sesgados —y de hecho muchas veces lo están— por lo que se da por sentado y no se cuestiona, así que hacer explícito lo que esconde el punto de partida, es también un hacer avanzar mejor la investigación en cualquier área.

Una vez hechas tantas aclaraciones, que sin embargo me han parecido necesarias para abordar el problema, pasemos a nuestro asunto: la migración. Ésta consiste en el traslado de la población de un lugar a otro. Hay muchos tipos de migrantes, pero es un hecho que todas estos pueden reducirse a dos, y no me refiero aquí a la distinción entre migración local y la que es hacia fuera del país de residencia, sino a la migración de los desposeídos, de aquellos que no tienen ninguna clase de capital, ni económico ni simbólico<sup>5</sup>, que los avale, los que se trasladan con lo puesto o casi sólo con eso.

---

5. Concepto desarrollado por Pierre Bourdieu, por el que entiende toda clase de representación valorada, y por lo mismo legitimada y reconocida, por un determinado grupo social, por ejemplo, el prestigio, la honradez, la valentía, los valores estéticos o intelectuales, etc.

Y, por otro lado, tenemos la migración de los que poseen algún tipo de capital —en todos los sentidos del término— a aquellos que se trasladan con y gracias a que tienen capital financiero para invertir en el lugar de llegada, o los que no tienen capital financiero, pero esperan obtenerlo a través del traslado, gracias a su capital simbólico: prestigio, fama, cultura, etc.

El contraste entre ambos grupos, la manera en que se vive cada parte del proceso de migración, es dramático. Los desposeídos, salen —la mayoría de las veces— porque no tienen nada que perder, porque necesitan buscar otros modos de sobrevivir, ya sea porque su lugar de origen no les ofrece posibilidades económicas de desarrollo, o por situaciones bélicas como guerras civiles, invasiones, limpiezas étnicas, e inseguridades de todo tipo que no les permiten permanecer en sus lugares, ni a ellos, ni a sus familias. Es decir, todos los que pertenecen a este primer grupo de migrantes, son prácticamente expulsados de su lugar de procedencia.

En cambio, puede que situaciones bélicas como las mencionadas obliguen también a salir de su lugar a los del segundo grupo de migrantes, pero estos son los casos más extremos y no son las únicas razones, los del segundo grupo pueden salir también por diversión, en búsqueda de mejores bienes y servicios, en búsqueda de mayor cultura, prestigio o posibilidades de desarrollo intelectual, artístico o deportivo. No siempre es la mera supervivencia la que obliga a emigrar a los migrantes del segundo grupo, en muchos casos se emigra para ampliar horizontes y potenciar su capital —cualquiera que éste sea— digamos que la migración es una inversión por la que se opta libremente en muchos de estos casos.

Un segundo momento de la migración, es el traslado mismo, los del primer grupo, arriesgan su vida si se quedan en su lugar de origen, pero también la arriesgan durante el viaje. No tienen capital, ni papeles, ni transporte, ni maletas. Se trasladan con lo puesto, se van de contrabando en el tren, en camiones de carga, a pie, auspiciados por “polleros”, o de polizones en las bodegas de los barcos. Se exponen a violaciones, secuestros, maltratos, robos, chantajes, y asesinatos.

Los del segundo grupo en cambio, tienen todos sus papeles en regla o pueden viajar sin ellos, se trasladan en los medios más cómodos y más rápidos, los que en muchos casos

son propios, pueden llevar maletas, pero también pueden viajar sin ellas, a sabiendas de que en el punto de llegada podrán acceder a lo que necesiten, pueden incluso viajar con sus empleados, su servidumbre, y hasta con sus mascotas, si así lo desean.

En lo que se refiere a la instalación en el punto de llegada, los del primer grupo muchas veces tienen que vivir escondidos por tiempo indefinido, a sabiendas de que en cualquier momento pueden ser encontrados y extraditados si se trata de otro país, o abusados, si se trata sólo de otra ciudad. La ausencia de capital los convierte a ellos mismos en objeto de consumo, pues la necesidad los obliga a aceptar los empleos más bajos, peor remunerados, en condiciones precarias y/o peligrosas, y bajo la amenaza latente de despido o deportación.

Los del segundo grupo son siempre bienvenidos, son esperados, tienen rápido acceso a vivienda, a los bienes y servicios, y se les brindan todas las facilidades para una cómoda instalación, se trata de que se sientan a gusto y de que no migren otra vez.

Éstas son, sin exagerar, las dos caras de la migración, Zigmunt Bauman<sup>6</sup> llama a los del primer grupo *vagabundos* y a los del segundo grupo *turistas*. No se trata de exaltar a los primeros ni de vituperar a los segundos –pensemos que tal vez muchos de nosotros estamos más cercanos al segundo grupo que al primero--, simplemente se trata de señalar lo que caracteriza a ambos en el proceso migratorio. ¿Qué es lo que podemos leer detrás de estas dos caras simultáneas de la migración?

Evidentemente, lo primero que salta a la vista, es el abismo que distingue a unos de otros. Sólo que es importante aclarar que ésta no es una distinción que se hace entre buenos y malos. Personas nobles, generosas, trabajadoras y honestas, lo mismo que desgraciadas, fanáticas, pervertidas, y corruptas, puede haberlas en ambos tipos de migrantes, y todo esto no se puede conocer *a priori*. Así que la verbena por la llegada de unos y la preocupación por la de los otros, tiene que ver con otros factores.

Entre ellos, el capital es un factor preponderante. Los que tienen capital financiero, son inversionistas, empresarios, o ejecutivos con poder de decisión sobre inversiones

---

6. Cfr. BAUMAN, Zigmund; *La Globalización. Consecuencias Humanas*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1999.

y hoy en día –literalmente--*todo el mundo* quiere que se le considere buen lugar para invertir, así que éste tipo de migrantes son fuentes de divisas y significan entradas de ingresos para las ciudades y los países, amén de ser fuentes de empleos.

Los que tienen algún tipo de capital simbólico: los artistas, deportistas, intelectuales, y políticos, son también fuentes de ingresos para quien los recibe: ingresos económicos, o también simbólicos, ellos llevan consigo e irradian a su alrededor, su prestigio, su fama, su arte, su cultura. Normalmente son bienvenidos si quieren migrar, o son invitados a hacerlo por lo que he denominado, el punto de llegada.

Los migrantes del primer grupo no ofrecen --aparentemente-- nada, pues no tienen ninguna clase de capital reconocido, son vistos como parásitos que viven de la beneficencia, que son una competencia desleal para los lugareños por el empleo, que contaminan, ensucian, y no se integran, son el chivo expiatorio que puede ser el objeto donde se canalicen todas las inconformidades, el racismo, los fanatismos, y la violencia.

Pareciera que los seres humanos somos mercancía, unos de alta calidad y otros baratijas sin valor. Como dice Todorov: “Todos los hombres son iguales, pero no todos lo saben”<sup>7</sup>, yo diría que esto se debe a que unos se sienten más y otros menos, y unos son endiosados por los demás y otros satanizados.

Los extraños son vistos como peligrosos porque no nos reconocemos en ellos, lo diferente causa inseguridades y cuestiona nuestras certezas. Pero los migrantes del segundo grupo ofrecen valores reconocidos por los lugareños, por lo mismo --y a pesar de sus diferencias-- estos migrantes se saben apreciados y son conscientes de su propio valor, y los lugareños pueden, de algún modo, reconocerse en aquellos. En cambio los migrantes del primer grupo no ofrecen nada que sea considerado valioso *a priori* por los lugareños. Debido a esto no se supera el temor en ambos polos de la situación, tanto en los residentes que se sienten invadidos por los migrantes, como en los migrantes mismos. Por esta razón, los residentes desconfían y temen a los migrantes de este tipo, pero también por esta razón estos migrantes se encierran en sus comunidades y se niegan a integrarse al punto de llegada.

---

7. TODOROV, Tzvetan; *Nosotros y los Otros*, Siglo XXI Editores, México D. F. 2003, p. 25.

En todo lo que se ha dibujado hasta aquí podemos apreciar factores económicos, pero me parece que detrás de estos hay otros que son aun más fundamentales y tienen que ver con aquello que reconocemos como valioso: a pesar de las diferencias regionales y nacionales, cualquier ciudad o país del mundo recibe gustoso al primer tipo de migrantes y rechaza a los segundos.

En el fondo yo leo aquí una vigencia tremenda –a pesar de los discursos posmodernos-- de la razón instrumental, a niveles tanto locales como globales. Recordemos que la razón instrumental es aquella que, supuesto un determinado fin, se preocupa sólo por los medios que nos ayuden a alcanzarlo. Esta clase de razón se centra, desde luego en la eficacia, pues es más exitoso el medio que más eficazmente ayude a alcanzar el fin propuesto. Sin embargo, la razón instrumental nunca se cuestiona los fines, simplemente los supone. De esta manera la eficacia se convierte en el parámetro que mide los diversos entramados sociales y las relaciones que se establecen en las distintas sociedades, en lugar de ser un factor subordinado a un desarrollo social auténticamente humano.

Por lo mismo, la globalización económica y financiera, auspiciada por los medios de comunicación, nos hace dar por supuesto que las leyes del mercado son un fin en sí mismas y nos hace asumirnos como consumidores. Y esto no aplica sólo a los defensores del mercado, sino también a sus detractores, pues en ambos “apenas hay diferencia entre considerar al mercado como la clave providencial de la Historia o como generador de todo tipo de aflicciones, porque *en ambos casos se le coloca en el centro*”.<sup>8</sup> Y ese es precisamente uno de los nudos de nuestro problema, que mientras el mercado y la economía sean el centro, nosotros nos lavamos las manos del problema, ya que, “resulta tentador exagerar el poder de las multinacionales para creerse frente a un adversario imbatible,”<sup>9</sup> ya que frente a tal adversario, no hay nada que hacer, excepto tal vez despotricar sin proponer alternativas, la renuncia a la responsabilidad personal es una de las cómodas consecuencias de esta visión, además de la parálisis y la perpetuación del estado de cosas, que ésta conlleva.

---

8. BRUCKNER, Pascal; *Miseria de la Prosperidad. La Religión del Mercado y sus enemigos*, Editorial Tusquets, Barcelona 2010, p. 94. El subrayado es del autor.

9. Ídem, p. 60.

Es cierto que vivimos una fuerte crisis social a nivel global, y en gran medida esto se debe al absolutismo del mercado, el análisis de los contrastes que nos encontramos en los procesos migratorios nos lo demuestra. Pero me parece que esta crisis es sólo uno de los efectos de una crisis mayor, la crisis de pensamiento, la crisis de una razón integral en la que cada uno de nosotros asuma su responsabilidad moral, la responsabilidad de pensar por cuenta propia, de cuestionarse los fines de sus acciones, el sentido de su vida y su relación con los otros. No se requiere de mucha educación formal para esto, no es cuestión de erudición sino de carácter, esto se hizo patente en el documental sobre *Las Patronas* que vimos, y que cualquiera puede buscar en internet. Unas mujeres humildes y sin gran educación formal, se cuestionaron sobre lo que ellas podían hacer para ayudar a los más necesitados, y se cuestionaron porque se dejaron cuestionar primero por su contexto y su realidad concreta, podríamos decir que su cuestionamiento fue precisamente moral, pues respondieron como pudieron, fueron responsables. Pero esto supuso que no se lavaran las manos achacando el problema al sistema y al gobierno, y que no se sintieran inocentes porque ellas no eran la causa directa del problema.

Esto supuso otra lógica más allá o más acá de la lógica de la razón instrumental, una lógica moral que no se mide por la eficacia, sino por la responsabilidad, y que descubre, más allá de los valores vigentes, y de capitales financieros o simbólicos, el valor inconmensurable de la vida humana, de **toda** vida humana.

Todos los aquí presentes estamos inmersos, de una u otra manera, en la vida intelectual y académica, por lo que tenemos también la obligación de responder desde éste, nuestro contexto, a la problemática que nos rodea. Y me parece que una respuesta adecuada es la denuncia de la sustitución de la razón moral, por la razón instrumental, pues "la eficacia económica es un medio, no un objetivo; y la comunicación entre los seres (humanos) es un fin, no solamente un medio".<sup>10</sup>

La razón moral es aquella que se propone a sí misma sus fines, y que cuestiona los que se le presentan, es moral, no porque siempre se proponga un fin bueno, pues puede equivocarse, sino que es moral porque es personal, es autónoma, y es responsable. No es

---

10. TODOROV, Tzvetan; *El Hombre Desplazado*, Editorial Taurus, Madrid 1998, p. 217. El paréntesis es mío.

otra cosa que la razón de una persona madura y concreta que se sabe parte de un todo más amplio, que cuestiona el porqué de sus acciones, que piensa en sus consecuencias, y las asume, asumiéndose a sí misma y a su responsabilidad social con ello.

Esta razón no es poseedora de certezas absolutas, no es “coherente y de una pieza”, sino que duda, se define y se retracta, pondera y sopesa, y sobre todo es dinámica como la misma realidad. No se trata de ser fiel a principios, sino de ser fiel a la realidad, porque los principios son abstractos y la realidad concreta, esta razón no se adecúa a conceptos, sino que intenta responder a las personas concretas, sobre todo a las más necesitadas, su lógica no es la de la eficacia, aunque no niega ésta sino que la subordina a la relación personal de respuesta a los otros, es una lógica del don y la gratuidad.

En síntesis, los dos tipos de migración –la del desposeído y la del poseedor de algún tipo de capital--ponen en evidencia, no sólo la preponderancia y la injusticia de los valores del mercado en nuestros días, sino la preponderancia de la razón instrumental, tan acremente denunciada por los filósofos contemporáneos desde Nietzsche, hasta los pensadores del nuevo pensamiento judío como Rosenzweig o Lèvinas, pasando por la escuela de Frankfurt. Razón ésta (la instrumental) que es preciso evidenciar y a la que es necesario proponer una alternativa como puede ser lo que he denominado razón moral, alternativa que se encuentra muy cercana a Lèvinas, por cierto.

Para terminar, quisiera resaltar aquí, que no le corresponde al filósofo proponer alternativas de corte económico a la economía de mercado que prevalece hoy en día, ni de tipo político en relación a los modos legales de integración de los migrantes, ni de tipo social en relación a la conveniencia o inconveniencia de permitir colonias de migrantes o no hacerlo, o ni de ningún tipo que suponga el dominio de una ciencia concreta, a menos que el filósofo sea al mismo tiempo economista, politólogo, o sociólogo, pero entonces su propuesta será en cuanto científico, y no tanto en cuanto filósofo. La labor del filósofo cuando hace filosofía práctica, como es el caso de la filosofía social, no es proponer soluciones concretas a los problemas que se le presentan, considerarlo así es seguir dentro de la lógica de la eficacia que hemos ya denunciado. La labor del filósofo es la del análisis de los problemas, a la luz de consideraciones puramente filosóficas, es decir de corte ontológico, gnoseológico, antropológico y ético, y con eso proponer también, pero relecturas o reorientaciones de los supuestos en base a los cuales se construyen

las ciencias y se vive la vida. En este sentido, en lo que se refiere a la filosofía social “hemos de luchar, pues contra las representaciones falaces del mundo social: éstas son, indirectamente, las responsables de nuestra falta de objetivos”.<sup>11</sup>

---

11. TODOROV, Tzvetan; *El Hombre Desplazado*, Editorial Taurus, Madrid 1998, p. 217.

# CONOCE Y ADQUIERE

## NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:  
manuales y técnicas

la  
**comunidad**  
de  
**aprendizaje**  
Gabriel Morales Ramírez



**Instituto de Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



## MIGRACIÓN, RACIONALIDAD INSTRUMENTAL VERSUS RACIONALIDAD MORAL. EL MIGRANTE COMO EL OTRO Y COMO TÚ

**Luis Armando Aguilar Sahagún**

La reflexión de la Mtra. Eneyda Suñer parte de una comprensión de la filosofía según la cual no es tarea del filósofo el proponer alternativas frente a la problemática social. Asigna a la filosofía tres tareas fundamentales: a) analizar los problemas a la luz de consideraciones puramente filosóficas; b) Examinar los supuestos de las teorías sociales y de la acción humana para reorientarlos; c) Denunciar las falsas representaciones del mundo social.

Por consideraciones puramente filosóficas la Mtra. Suñer Rivas se refiere a la ontología, la epistemología, la antropología y la ética. A la luz de los mismos lleva a cabo las otras dos tareas mencionadas (b y c). Su lectura filosófica de la migración es un claro ejemplo de este modo de entender la actividad filosófica.

### 1. Problemática epistemológica

- a) Aspectos constitutivos de las teorías sociales
- b) Basadas en supuestos metafísicos
- c) Se elaboran como parte de un “paradigma”
- d) La filosofía social: avanza siempre para atrás.

## 2. Tipología del migrante

- Los desposeídos
- Los poseedores de capital y como son vistos y tratados unos y otros.

### Denuncia

- a) Se evidencia la incidencia de factores económicos y el predominio de una razón de tipo instrumental. Aquí se señala la raíz del problema migratorio como una “crisis del pensamiento”. La razón no opera de manera integral que incluye el carácter y la capacidad de sentirse interpelado por la necesidad ajena: ¿Qué puedo hacer por mi prójimo? Esta respuesta es la propia de una “lógica moral”: el modo propio de actuar con responsabilidad otorgando a la vida, a toda vida humana, pleno valor.
- b) La caracterización de la “razón moral” permite advertir que la “lógica moral” de que se habla abarca varios aspectos:

- Autonomía: la razón se pone sus propios fines;
- Es personal
- Responsable
- Fiel a la realidad
- Responde a personas. A los más necesitados.
- Procede por “lógica del don” y en gratuidad.

1. La propuesta, que consiste, por una parte, en ejercitar la filosofía en los términos en que ella ha realizado el ejercicio; y por otra, en proceder orientados por una razón moral, con las características mencionadas.

El primer punto, relativo a la construcción de las teorías sociales, me parece suficientemente bien caracterizado. Solo deseo mencionar el hecho de que, por una parte, el desarrollo actual de las ciencias sociales presenta, en muchos casos, un alto grado de reflexividad y elaboración de categorías abstractas, al grado en que no resulta claro establecer siempre distinciones netas entre una teoría “puramente sociológica” y otra que se nutre de manera más o menos explícita de supuestos y categorías filosóficas con la pretensión de ofrecer respuestas últimas. Por otra parte, creo que de la filosofía no

cabe decir que siempre avance necesariamente “al modo del cangrejo”, en el paso hacia el examen de los supuestos. Ciertamente se trata de una labor de gran importancia, que permite eliminar muchos malentendidos. Pero es un hecho que existen aportaciones filosóficas de carácter constructivo que, en este sentido, operan adelantando pasos a través de visiones, hipótesis y especulaciones que pueden resultar de gran valor heurístico, y en algunos casos orientativo respecto de la realidad en que vivimos. Baste mencionar el caso de Henri Bergson, John Rawls, Whitehead, Hans Jonas, por citar unos ejemplos.

Respecto al punto dos, la tipología que propone la Mtra. Zuñer, siguiendo al sociólogo Zigmud Bauman, diré que me parece insuficiente. El elenco de personas que migran es, creo, mucho más amplio que el de los desposeídos y los poseedores. Cabe mencionar aquí, por ejemplo, el caso de aquellos que migran por deseo de aventura, sean o no poseedores de algún tipo de capital. En cualquier caso, esta tipología resulta útil como punto de referencia de grupos que sería necesario caracterizar en cada caso. La hipótesis que plantea la Mtra. Zuñer es que, de cualquier forma, las reacciones frente a los migrantes y el hecho mismo de verse obligado a migrar responde a una “lógica” del mercado, misma que, a su vez, está asociada al tipo de racionalidad instrumental que permea las conductas sociales. El tema de la racionalidad resulta así decisivo en este contexto.

A partir de su análisis propondré al final algunas consideraciones sobre el tercer y cuarto punto de la lectura filosófica de Zuñer. Desde ahora me parece oportuno asentar la tesis de que la racionalidad instrumental no es del todo ajena a la moral. Hay una moral utilitarista a la base de numerosas conductas que van más allá del mercado: el trato con los vecinos, la atención e involucramiento —o indiferencia— frente a los asuntos públicos, las maneras de atender las exigencias fiscales, la reacción frente a la mendicidad —*con rostro*— que pulula por las calles son algunos ejemplos que dan prueba de que en la vida social procedemos mucho más determinados por el cálculo y el beneficio de lo que podemos advertir. Pero esta “racionalidad moral”, creo, es el verdadero punto en cuestión.

La razón moral la Mtra. Suñer muestra su afinidad con la concepción de Lévinas acerca de la Ética. Centraré mi comentario en la ética tal como es entendida por este pensador, en contraste con la de otro filósofo judío, Martin Buber. Lévinas, se pregunta si el sujeto alcanza la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro

hombre.<sup>1</sup> La respuesta es negativa. En efecto, la vivencia de la alteridad, para este pensador, no remite a una epistemología, más bien precede al entendimiento. El mandato ético es previo a la cuestión del ser. El humanismo no surge de la ontología o de la metafísica sino de la ética, más concretamente, del Otro hombre. Volverse humano es responder éticamente al mal que aflige al vecino, trascendiendo mi forma de ser y responsabilidad por mí mismo. De ahí que la relación ética –intersubjetiva- sea una relación asimétrica. “En este sentido yo soy responsable del otro sin esperar reciprocidad, aunque ello me cueste la vida. La reciprocidad es asunto suyo. El yo siempre tiene una responsabilidad de más con los otros.”<sup>2</sup>

Cabe notar que la distancia de esta concepción respecto de la razón moral que suscribe la Mtra. Zuñer. No hay, para Lévinas, lugar para la autonomía, ni para una razón que se pone sus propios fines; tampoco es el don y la gratuidad rasgo propio de la relación ética. Es pura responsabilidad, que conduce, en el límite de su exigencia infinita, a la sustitución vicaria por el otro.<sup>3</sup> La auténtica fidelidad a la realidad es, para este autor, el *no evadirse* frente a la apelación que hace el rostro del otro.

La posición de Martin Buber es un tanto diferente. Para este autor, la importancia del otro no es primordialmente de carácter ético. No se trata de simetría o asimetría de responsabilidades, sino de reciprocidad de un vínculo –*la relación*- mutuamente constituyente, que puede ser asimétrico y, sin embargo, en el que cada uno confirma al otro en su propio ser. Según Buber:

[Uno] “puede tener una fuerte compasión y preocupación por los demás, puede ayudarlo, hasta tal punto de no esperar ninguna reciprocidad, pero aún así no deja de ser un objeto de mi mera solicitud, no es ningún tú, sino un eso. Uno se mete con el otro, pero no quiere que el otro se meta con uno”<sup>4</sup>.

---

1. Cfr. *Algunas reflexiones sobre el hitlerismo*, Buenos Aires, F.C.E., 2001, p. 24.

2. Cfr. LÉVINAS E., *Ética e infinito*, Visor Distribuciones, 1991, pp. 92-93.

3. Cfr. LÉVINAS E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Madrid, 1987, pp. 163-177.

4. BUBER, M., ¿Qué es el hombre? F.C.E., México, 96-104.

Para Buber la dimensión ética es condición necesaria para que sea posible la sociedad, pero no suficiente. Hace falta, para las personas y las sociedades, un sustento ontológico que surge de la relación Yo-Tú, no de una razón o de una verdad. Si el otro sólo fuera importante desde el principio ético, a la manera de un mandato, dejando a un lado lo ontológico, que consiste en la vivencia del diálogo para ambos, se corre el riesgo de que los principios éticos se vuelvan vacíos, la obligación moral se siente como algo externo y se acata más por temor que por vocación. Aquí puede señalarse que los términos son equívocos, lo que da pie a pensar que Buber, contra lo que sugiere Lévinas, propone una ontología antes que una ética. Esto es verdad, si bien no es el sentido que Lévinas descalifica. Cabe destacar que Buber alude a mandatos y principios éticos como si se tratase de algo externo. Lévinas dirá que el mandato es inmediatamente dado en el rostro. “No matarás” es la fórmula general del mandato dado que se me dirige: “no me mates”. La diferencia, parece, es que ese “Otro” de quien habla Lévinas, no es necesariamente un Tú, que es lo fundamental para Buber.

En su crítica a la ética y a la autonomía Buber coincide con Lévinas: “Una estructura puramente moral de la autoridad no nos sacará de la situación en que estamos para llevarnos a algo diferente.”<sup>5</sup>

Para Buber el bien se hace al estar apasionadamente comprometido con la vida de diálogo. Se trata de una pasión y deseo que surge de una relación comprometida con el otro, no se una pasión surgida como un impulso acompañado de sentimientos y emociones que lo colman, pero que, después de un primer movimiento, deja la sensación de no estar verdaderamente en el mundo del otro. En la pasión dialógica hay presencia y encuentro, plenitud y alegría. Es propiamente, un diálogo amoroso. “El amor es la responsabilidad de un yo por un tú. Quien no sepa esto con todo su ser no conoce el amor.”<sup>6</sup> Cabe subrayar, para finalizar con este análisis, que para Lévinas la responsabilidad parece equivalente a la *charitas* cristiana, con lo que se muestra que, en realidad, hay entre ambos pensadores más semejanzas que diferencias. Lévinas, por su parte, critica

---

5. Cfr. BUBER, M., *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Nueva visión, 1970, p. 101.

6. BUBER, M., “Ich und Du” en *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1973, p. 19.

el formalismo de Buber. Pareciera, en efecto, que la relación Yo-Tú se desarrolla en una esfera etérea, en donde falta la determinación concreta de lo que el Otro puede demandar de mí: su hambre, su vulnerabilidad, su pobreza.<sup>7</sup>

Esta consideración resulta de particular relevancia respecto de la realidad de las personas migrantes.

Mientras que para Lévinas la realidad del extranjero es un “rostro” que apela a la sensibilidad y a la apercepción, *significando su propio ser*<sup>8</sup> e imprimiendo una carga ética que irrumpe en la soberbia del yo -pro-vocando una responsabilidad ilimitada; para Buber *el otro es un Tú*, no un mero “contenido”, ni mero objeto de mi amor. Literalmente, afirma el pensador vienés, “el hombre vive en su amor” y no al revés.<sup>9</sup> El amor no aprisiona al yo. El amor está “entre” yo y tú. Esto hay que saberlo *con todo el ser*. “Entre” es una categoría ontológica fundamental.<sup>10</sup>

“El amor es un efectuar mundano. Quien permanece en él, quien mira en él, para ese se los seres humanos se liberan de su mero “estar entrelazados en el engranaje”; buenos y malos, listos y tontos, hermosos y feos; uno y otro se convierten para él en un Tú, es decir, liberados, emergentes, únicos y existiendo de frente. La exclusividad surge de manera maravillosa una y otra vez. Y así puede el Yo actuar, puede ayudar, curar, educar, elevar, salvar. El amor es responsabilidad de un Yo por un Tú. Es esta responsabilidad amorosa o amor responsable lo que hace posible que una vida se acoja en la vida del amado, y el que lleva al hombre a cargar de por vida con la cruz del mundo y el que hace posible arriesgarse a la desmesura de amar a *los seres humanos*.<sup>11</sup>

---

7. LÉVINAS, E., *Fuera del sujeto*, Caparrós, Madrid, 2001.

8. “El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto... El rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es “visto”. Es lo que no puede convertirse en un contenido que nuestro pensamiento abarcaría; es lo incontenible, os lleva más allá.” LÉVINAS, E. *Ética e infinito*, La balsa de medusa, 2000 (2ª), p. 72

9. *Id.* p. 18.

10. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Walter De Gruyter, Berlin/Nueva York, 1977, pp. 273-277.

11. *Id.* P. 19.

Es verdad que para Lévinas también es la responsabilidad otro nombre del amor, no del *eros*<sup>12</sup>, que es la relación de alteridad de lo masculino con lo femenino, porque el rostro del otro “es demanda de ponerme a su servicio”<sup>13</sup>. Resulta sorprendente, en este contexto, leer en labios de un judío, comentando el capítulo 25 de Mateo donde se habla del Juicio final, la afirmación de que, la identificación que en él hace Jesús con el hambriento, con el sediento, con el extranjero “hay que tomarlo no en sentido metafórico, sino eucarístico” (sic). Verdaderamente, en el pobre está la presencia de Dios en sentido concreto.”<sup>14</sup>

De cara a las personas migrantes no cabe, para Lévinas, sino la evasión o la responsabilidad total, asimétrica. “¡Heme aquí!” Es la única respuesta —Ética— adecuada. No es “Por razón de” nada. Es por irrupción a-lógica. No hay autonomía posible ni determinación de la razón de sus propios fines. El fin es el otro, en sus necesidades concretas.

Por su parte, Buber nos pone en la disyuntiva de ver en el extranjero a un Tú, o verlo como “objeto”, ya sea de desprecio o bien de solicitud. Quien ayuda al migrante sin dejar que se haga presente como un Tú ayuda a “eso” que llamamos “los migrantes”, ni lo ama ni, lo que es lo mismo, se hace responsable de él. Para Lévinas la responsabilidad por el migrante es verse interrumpido, cuestionado “en mi dichosa posesión del mundo”, cuestionado en mi espontaneidad.<sup>15</sup>

Ambos pensadores nos llevan a un planteamiento de fondo de lo que significa hospitalidad, justamente como ética.<sup>16</sup>

12. “En el *eros* se exalta entre seres una alteridad que no se reduce a una diferencia lógica o numérica, la cual distingue formalmente cualquier individuo de cualquier otro. Pero la alteridad erótica tampoco se limita a la que, entre seres comparables, depende de unos atributos diferentes que los distinguen. Lo femenino es otro para un ser masculino, no sólo porque es de naturaleza diferente, sino también en tanto en cuanto la alteridad es, de alguna manera, su naturaleza.” Cfr. E. Lévinas, *Ética e infinito*, p. 57.

13. Cfr. “La asimetría del rostro. Entrevista a Emmanuel Lévinas” en Gabriel Bello (Ed.). *La filosofía como Ética*, Universitat de Valencia, 2008, p. 21.

14. Cfr. *Idem*, p. 25.

15. LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 99.

16. Es lo que propone Gabriel Bello, en Andrés Alonso Martos (Ed.), *Hospitalidad, Humanización y deshumanización en Emmanuel Lévinas*, *La filosofía como ética*, Universitat de Valencia, 2008, p. 216-221.

Después de la muerte de Lévinas, Jacques Derridá propuso esta lectura de su gran amigo. Una ética de la hospitalidad con el otro; la identificación de ese otro con figuras o rostros de la miseria, la exclusión, la marginalidad. Esta ética podría producir, como uno de sus efectos, un derecho hospitalario y una política de la hospitalidad efectivas, como podrían ser leyes de inmigración adecuadas.

Derrida ha sacado las implicaciones del pensamiento de Lévinas. Los perseguidos, los inmigrados, con o sin papeles, los sin patria, los desplazados, los que carecen de domicilio fijo en cualquier parte del mundo “exigen a la vez otro derecho internacional, otra política de fronteras, otra política de lo humanitario que se mantenga efectivamente más allá de los Estados-Nación”.<sup>17</sup>

Lévinas tuvo puestos sus ojos en esa violencia y miseria, lo mismo que Buber, no sólo en lo ocurrido en Auschwitz, sino también en Jerusalén y Palestina, cuyo entendimiento buscó a través de la creación de dos Estados.

Puede decirse que los Estados Nación que excluyen a buena parte de sus miembros por incapacidad para ofrecerle un futuro han fracasado. Aquí, lamentablemente, habrá que incluir a México. Otros Estados Nación, como los Estados Unidos o los de la Unión Europea exhiben su eficiencia en el blindaje de sus fronteras y en la exclusión de los que ya lo habían sido, añadiendo una exclusión de llegada a la exclusión de partida. El problema de fondo, son “las fronteras que compartimentan el mundo y diseminan por su espacio global la exclusión y la inhospitalidad.”<sup>18</sup>

Pero esto nos lleva a otra índole de problemas en torno a la posibilidad de un Estado global sin fronteras, y a las soluciones de carácter político y jurídico que eso plantea. Emmanuel Kant ya previó esta vía de solución, cuando abogaba por una república mundial y por un Derecho cosmopolita que incluye el derecho de hospitalidad.<sup>19</sup> En

---

17. Citado por B. Bello, *op. cit.*, p. 217, publicado en *Adieu à Emmanuel Levinas*, París, Galilée, 1997, p. 15.

18. *Cfr.* Gabriel Bello *Id.* P. 218.

19. Véase el Tercer artículo definitivo a *La paz perpetua* (1795 1a) de Inmanuel Kant, Zum ewigen Frieden, en Reinhold Schneider, C. F. v. Weizsäcker Immanuel Kant, Der Friede der Welt-Schicksal der Menschheit, Herderbücherei, Friburgo de Br., 1974, pp. 129-131.

este contexto, resultan del más alto interés propuestas como las de Seyla Benhabib<sup>20</sup>, profesora de origen turco que actualmente enseña en Harvard, o de Otfried Höffe<sup>21</sup>, sobre la plausibilidad de una “república mundial” frente a los problemas globales. Ambos filósofos de tradición kantiana. También Lévinas, que evocaba una hospitalidad mesiánica o escatológica, una Jerusalén imaginaria. Israel, con tradición cultural con vocación de ejemplo universal; el Sinaí como lugar de inspiración de la Ley, y Jerusalén como la ciudad ideal. Estas salidas ideales rebasan el marco de este análisis. Lo que en todo caso queda claro es la erosión o por lo menos el cuestionamiento del concepto tradicional de Estado Nación<sup>22</sup> así como la urgencia de plantear de manera más radical modificaciones al derecho público internacional.

Si recogemos los resultados del análisis anterior llegamos a algunas conclusiones:

1. La racionalidad instrumental que permea de fondo nuestras vidas y todas nuestras relaciones nos vuelve insensibles frente a los rostros y necesidades de los extranjeros e incapaces de impulsar una política que abogue por sus derechos.
2. Parece que, en la medida en que vivamos en una sociedad “desmoralizada”, en la que sus miembros no nos hemos constituido en auténticos sujetos morales, no habrá encuentro no solo con los extranjeros, sino ni siquiera entre nosotros mismos. Nos volvemos así cada vez más extraños unos de otros en nuestro propio territorio.
3. La responsabilidad por los rostros no vistos se convierte en una coartada funesta que va en deterioro de nuestra propia humanidad. Solo el amor responsable, solo el dejarse perturbar por el otro, sólo al dejar que acontezca la relación en la reciprocidad y en el encuentro, seremos y viviremos como personas, haciendo caer las férreas fronteras que levantamos unos frente a otros en el desencuentro cotidiano y en la aproximación calculadora a quienes nos brindan beneficios.
4. Así, desde la a-lógica de Lévinas, o desde el principio dialógico de Buber, es posible una nueva racionalidad moral, la única capaz de hacer frente a la “lógica del mercado”, y de amortiguar, aunque sea un poco, la poderosa irracionalidad calculadora que impide ver por los derechos de los otros.

---

20. BENHABIB, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona, 2004.

21. HÖFFE, Otfried, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, C. H. Beck, München, 2001.

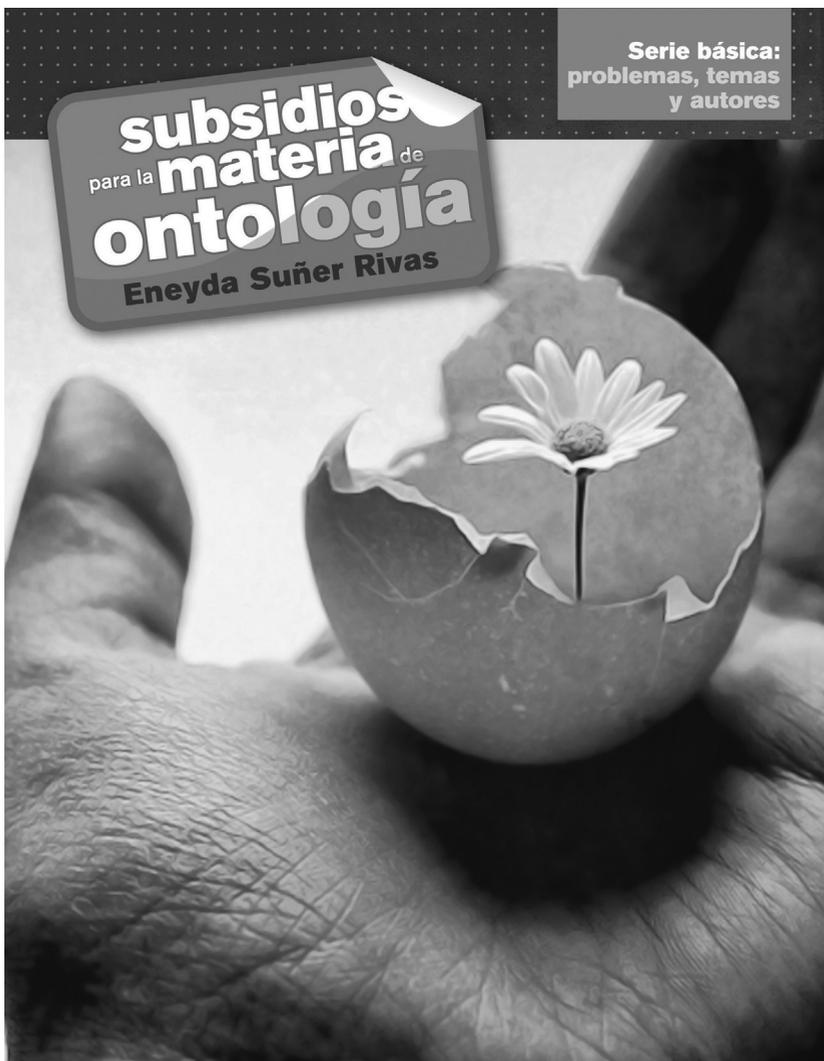
22. Cfr. HOBBSAWM Eric, “Ethnicity, Migration and the Validity of the Nation State” en Michael Walzer (Ed.) *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, Oxford, 1998 (2a), pp. 235-240.

# CONOCE Y ADQUIERE

## NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie básica:  
problemas, temas  
y autores

subsidi  
para la **materia** de  
**ontología**  
Eneyda Suñer Rivas



**Instituto de Filosofía**

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



## EL CHOQUE FE Y CIENCIA EN EL “CASO GALILEO” PRIMERA PARTE

Franco Begnini SX<sup>1</sup>

### Prenotando

Los Padres del Concilio de Trento habían querido recuperar el equilibrio teológico, eclesial y social de la época anterior a la Reforma. Al igual que aquel mundo medioeval, se resistían oponiéndose a las nuevas tendencias de la sociedad europea. Sin embargo, en la nueva época inaugurada por Lutero, el occamismo había suscitado no solamente una nueva sensibilidad hacia el individuo, sino una nueva forma de hacer ciencia, lo que apuntaba en la dirección de la revolución científica y que, en el siglo XVI, llevaría al nacimiento de la moderna ciencia empírica inductiva, que abandona tanto la categoría de la calidad, entendida como categoría para hacer ciencia, como la teoría geocéntrica.

Con lo anterior no se puede reducir –observa A. Ghisalberti - el pensamiento científico de la tardía Edad Media a mera promesa de la evolución de la mecánica del siglo décimo séptimo, ya que de hecho la originalidad del occamismo tiene que reconducirse a la general revisión de la metodología de investigación, o sea al análisis de los múltiples casos y a la búsqueda de instrumentos adecuados y de un lenguaje específico exigidos por el discurso científico.<sup>2</sup>

- 
1. P. Franco Benigni es Misionero Xaveriano, licenciado en filosofía por la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milan, licenciado en teología por la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma y con maestría en teología dogmática por la Pontificia Universidad de México.
  2. *Cfr. Voz Occamismo* in: Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano, 2006.

Así se suele llamar periodo de la revolución científica al periodo de tiempo que va más o menos desde el año de publicación del *De Revolutionibus* de Nicolás Copérnico, el 1543 al 1687, año de publicación de la obra de Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. La revolución científica es “un poderoso movimiento de ideas que adquiere en el Seiscientos sus propios caracteres distintivos en la obra de Galileo, quien encuentra sus filósofos – en diferentes aspectos - en las ideas de Bacon y Descartes, y que luego tendrá su expresión que se ha vuelto clásica, en la imagen newtoniana del universo concebido como una máquina, como un reloj”.<sup>3</sup>

A su vez, sin embargo, la revolución científica es echada a andar por la “revolución astronómica”: de hecho Copérnico sustituye el sol a la tierra, como centro del universo; Tycho Brahe sustituye el concepto de órbita a las “esferas materiales” de la antigua cosmología; Kepler sustituye la concepción elíptica de las órbitas de los planetas a la concepción circular; Galileo denuncia la falsedad de la diferenciación entre física terrestre y física celestial mostrando que la tierra y su planeta son de la misma naturaleza cualitativa; por último Newton unifica en la teoría gravitacional las teorías de Galileo y Kepler.

Todo esto produce un cambio profundo de las ideas sobre el hombre y sobre la ciencia y por tanto implica un cambio de relación entre ciencia y filosofía y, entre la ciencia y la fe. La problemática de este periodo histórico se revela por las implicaciones que conlleva en la interacción entre fe y ciencia, problemática que, *mutatis mutandis*, todavía hoy en día vuelve a proponerse.

## El drama del “caso Galileo”

Galileo fue contemporáneo de Kepler, ya que nació siete años antes y murió doce años después. A él está ligada, de forma tan dramática, esa “revolución” que Copérnico había empezado y que Kepler había continuado. Nacido en Pisa, pero de una antigua familia florentina, el 15 de febrero de 1564, Galileo Galilei era hijo de Vincenzo, quien se encontraba en Pisa por el comercio, pero quien, sobre todo, dedicaba sus mejores energías a la música. En 1581 empezó los estudios de medicina en la ciudad en donde había

---

3. Giovanni Reale/Dario Antiseri, *Il Pensiero Occidentale dalle origini ad oggi*, 3 voll. Editrice La Scuola, Brescia 1983, vol. II, p. 139.

nacido, sin embargo mientras frecuentaba el segundo año en la universidad “se convierte” a las matemáticas encontrando a Ostilio Ricci, matemático a la corte ducal que se había establecido en Pisa en aquel tiempo. Este ilustre profesor lo introduce al mundo de las matemáticas experimentales de Arquímedes; cuida también sus estudios humanísticos y prueba de esto son las dos lecciones presentadas a la *Accademia fiorentina*, una *Acerca de la figura, lugar y grandeza del Infierno de Dante* y otra de título *Consideraciones sobre Tasso*. Galileo se vuelve primero lector de matemáticas en Pisa en 1589, en donde escribe *Motu antiquiora*, y luego se transfiere a Padua, llamado por el senado de Venecia, en 1592; allí quedará hasta el 1610.

Los de Padua serán para Galileo sus años más bellos, durante los cuales escribe el comentario al *Almagesto* de Tolomeo, el *Tratado de la esfera*, o sea *Cosmografía*. En esos mismos tiempos conoce la obra de Copérnico y queda fascinado por la superioridad de la teoría heliocéntrica en relación a la aristotélica-tolemaica; en el año 1590 tiene la suerte de llegar a poseer un catalejo, inventado por un óptico holandés, juntando un lente convexo a un lente cóncavo. Galileo lo perfecciona y lo apunta hacia el cielo. Es el mismo telescopio astronómico que, perfeccionado por Kepler, está en uso todavía hoy día. El descubrimiento de este instrumento le permite realizar numerosas observaciones y censar estrellas y planetas hasta entonces desconocidos: se da cuenta que la luna se parece a la tierra, con montañas y valles de los cuales se puede calcular la altura y la profundidad; la Vía Láctea está constituida por una serie compacta de estrellas; alrededor de Júpiter gravitan cuatro satélites que él bautiza “astros mediceos”.

Entusiasmado por sus descubrimientos los da a conocer en un opúsculo con el título de *Sidereus Nuncius* del 16 de marzo de 1610. De esta obra de Galileo resulta cuán importante es la observación en astronomía, pero de allí viene una ulterior sacudida al teorema de la inmovilidad de los cielos, y en particular al de la absoluta inmovilidad del sol, del cual descubre las así llamadas manchas solares. Por lo que respecta además a las fases de la luna, ellas se dan a causa de la rotación alrededor de la tierra, reflejando la luna la luz del sol. Galileo puede entonces convencerse que Copérnico tiene la razón. Su libro tiene un éxito enorme, más esto no desarma a los conservadores, algunos de los cuales afirmaban que algunos de los objetos observados por el pisano hasta eran falsas imágenes provocadas por el mismo instrumento. Ignoraban que era necesario un adecuado entrenamiento para poder usarlo.

En el tiempo de Galileo existía todavía una distinción entre los astrónomos: estaban los astrónomos matemáticos, su tarea era la de “salvar las apariencias”, es decir, describir y prever los fenómenos celestiales; existían luego los astrónomos físicos cuya tarea por el contrario era la de determinar la verdadera naturaleza y propiedad de los cuerpos celestes. Desde luego, un astrónomo matemático podía permitirse cualquier afirmación audaz, porque hablaba *ex hipótesis*, lo que no podía hacer el segundo. Copérnico, más prudente por temperamento, se había dejado catalogar entre los primeros, sin embargo Galileo nunca supo resignarse a esto, pese a las sugerencias y a los consejos de amigos y conocidos, *in primis* entre ellos el cardinal Belarmino, quien en el año 1589 escribía: “Cuando mucho se publicará una directiva (o sea una advertencia) para indicar que estos temas se deben de entender como construcciones aptas para describir las apariencias”.<sup>4</sup>

De hecho, según lo que escribe el mismo cardenal veinte y seis años después, “el querer afirmar que el sol realmente se encuentra en el centro del mundo [...] y que la tierra gira con extrema velocidad alrededor del sol, es cosa muy peligrosa, no solamente como para irritar a todos los filósofos y teólogos escolásticos, sino que puede llegar a hacer daño a nuestra fe al volver falsas las Sagradas Escrituras”.<sup>5</sup>

El año 1611 es el momento del apogeo del astrónomo pisano: es admitido a la *Accademia dei Lincei*, ligada a los medios eclesiásticos más progresistas, la cual decide, como un signo de homenaje, de publicar a cuenta de sus gastos un libro de Galileo acerca de las manchas solares, *Historia e Dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* (*Historia y Demostraciones acerca de las manchas solares y de sus accidentes*), en donde Galileo afirma, sobre la base de sus observaciones, que las manchas solares pertenecen a la superficie del sol (1613). Y así, de este modo, junto con la gloria, llega también “la meretriz que nunca desde el hospicio del Cesar quitó los ojos lujuriosos”,<sup>6</sup> la envidia.

Empieza así en el 1612 una campaña anti Galileo, tanto por el lado universitario, como sobre el religioso. De hecho, en la universidad de Pisa los conservadores aristotélicos hostigan a un discípulo de Galileo, Castelli. El mismo rector de la universidad le intima de abstenerse de hacer cualquier alusión a la teoría copernicana. Pero también

---

4. LONCHAMP, Jean Pierre *Il caso Galileo*, Edizioni Paoline, Milano, 1990, p. 21

5. *Ibid.*

6. *Cfr. Divina Commedia*, “Inferno”, canto XIII, v. 64.

los predicadores de Florencia pronuncian homilías vehementes en contra de la “secta diabólica de los matemáticos”, y piden, con un juego de palabras que hace alusión a lo que dice el ángel a los apóstoles (Act. 1,1): “Hombres de *Galileo*, ¿por qué os quedáis a mirar hacia el cielo?” Desafortunadamente esas palabras encuentran un eco aun más arriba, en la corte de la Gran Duquesa de Toscana, María Cristina de Lorena. Galileo corre a defenderse y escribe dos cartas que son básicas para poder comprender el pensamiento del pisano; la primera, del 1613, para su amigo Castelli, quien le había puesto sobre aviso del peligro, y la segunda a Cristina de Lorena en 1615. Ambas cartas desarrollan una tesis de agrado a Galileo y que había conocido en el círculo de los Barnabita, y que será retomada por el cardenal Baronio, o sea la afirmación que la Sagrada Escritura nos enseña “cómo se va al cielo”, no “cómo va el cielo”.

Es una fórmula brillante que además Galileo sostiene con un verdadero y muy propio estudio en la segunda carta. Y así, después de haber dicho que “la intención del Espíritu Santo es la de enseñarnos cómo se va al cielo, no cómo va el cielo”, explica que este principio lo ha adquirido del cardenal Baronio. Se apoya sobre *In Genesim ad litteram* de san Agustín y afirma que “no solamente los autores de las Sagradas Escrituras no hubiesen pretendido enseñarnos los costos-acciones y movimientos de los cielos y de las estrellas, y sus figuras, magnitudes y distancias, sino que con intención se abstuvieron aunque todas estas cosas a ellos fuesen bien conocidas”. De hecho las Sagradas Escrituras no son un libro de astronomía por que “si los sagrados escritores hubiesen tenido el pensamiento de manifestar al pueblo las disposiciones y los movimientos de los cuerpos celestiales, y por consecuencia nosotros de las Sagradas Escrituras todavía debiéramos aprender tales noticias, no hubieran, según mi opinión, tratado tan poco de esto, que es como nada, en comparación con las infinitas conclusiones admirables que en estas ciencias están contenidas y que se pueden demostrar”.

Y agrega:

[...] a mí me parece que en las disputas sobre los problemas naturales no se debería de empezar por la autoridad de las citas de las Escrituras, sino por las sensatas experiencias y por las demostraciones necesarias: porque, proceden a la par desde el Verbo Divino, las Sagradas Escrituras y la naturaleza, las primeras como dictadas por el Espíritu Santo, y ésta como ejecutora fiel de las órdenes de Dios. Además, siendo convenido en las

Escrituras, con el fin de acomodarse al entendimiento universal, que se dicen muchas cosas diferentes de la verdad absoluta con respecto al puro significado de las palabras. Por el contrario, la naturaleza es inexorable e inmutable y nunca trasciende los términos de las leyes que le fueron impuestas. Para la naturaleza no tiene relevancia que sus razones recónditas y formas de operar sean o no sean expuestas a la capacidad de entenderlas de los hombres. Tal parecería que lo que los efectos naturales, o la sensata experiencia, nos ponen frente a los ojos, o lo que las demostraciones necesarias nos conducen a creer, no debe de ser considerado como duda, y menos condenado, por causa de las referencias de las Escrituras que tuviesen en las palabras un semblante diferente. Ya que no cualquier dicho de las Escrituras está ligado a obligaciones tan severas como cualquier efecto de la naturaleza. Dios se nos manifiesta no menos excelentemente en los efectos de la naturaleza que en las Escrituras. En efectos Tertuliano quiso coincidentemente dar a entender esto con esas palabras: *Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura, ex operibus; doctrina, ex praedicationibus.*<sup>7</sup>

La filosofía está escrita – había afirmado en 1610 en el *Saggiatore* – “en este grandísimo libro que nos queda abierto en continuación en frente de los ojos (me refiero al universo), pero no se le puede entender si antes no se aprende a comprender su idioma y a reconocer los caracteres con los cuales está escrito. Él está escrito en el idioma de las matemáticas [...]”<sup>8</sup> Por lo tanto, las ciencias de las cuales se ocupa Galileo tiene como objeto “las disposiciones y los movimientos de los cuerpos celestiales”, como método las “sensatas experiencias y las necesarias demostraciones”, y como fin las verdades que, en este caso, permiten “descubrir a Dios en los efectos de la naturaleza”, en ese “Libro de la Naturaleza” en donde Él se manifiesta en forma no menos clara que “en los dichos sagrados de las Escrituras”.

Las ciencias sagradas, por el contrario proceden de las Escrituras, que se refieren a la voluntad salvífica de Dios para el hombre, al cual quieren enseñar cómo actuar en este mundo para ser digno de la salvación. Las dos ciencias por tanto son compatibles

---

7. GALILEI, Galileo, *Lettera a Madama Cristina di Lorena, Granduchessa di Toscana*. (“Nosotros declaramos que Dios en primer lugar tiene que ser conocido a través de la naturaleza y luego reconocido por la doctrina: en la naturaleza por la obras (del Creador), en la doctrina por lo que ha sido anunciado (las Escrituras)”).

8. GALILEI Galileo, *Il Saggiatore*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 38.

porque entre ellas son inconmensurables, en el sentido que la una no puede ser “medida” por la otra. Pese a todo esto, llega al *Santo Oficio* una denuncia en contra del astrónomo pisano: en febrero del 1515 el dominico Lorini presenta una copia de la carta de Galileo a su discípulo Benedetto Castelli; la respuesta de la Institución es rápida, y en ella se lee: “aunque Galileo a veces se sirve de expresiones impropias, no se desvía de los senderos del hablar ortodoxo”.<sup>9</sup> Este certificado de ortodoxia fue un éxito para Galileo; desafortunadamente en marzo, otro dominico, Caccini, presenta otra denuncia: se trata de una serie de afirmaciones atribuidas al astrónomo y que el dominico considera herejías. En su defensa se levanta el padre Paolo Antonio Foscarini, quien, en un opúsculo, publica la apología de la teoría heliocéntrica con el fin de demostrar que los pasos de la Escrituras interpretados en contra de Galileo, pueden por el contrario concordar plenamente con la teoría heliocéntrica. Interviene entonces el cardenal Belarmino, pidiendo en una carta al Foscarini, que Galileo se limite al hablar *ex suppositione*. Escribe el cardenal: “Yo digo que, como usted sabe, el Concilio de Trento prohíbe exponer las Escrituras en contra del sentido común de los Santos Padres [...] tampoco se puede contestar que esto no sea materia de fe”.<sup>10</sup>

La actitud del cardenal Roberto Belarmino fue siempre orientada al respeto hacia el pisano y hacia una “secreta simpatía”. El drama del “caso Galileo” surge de la convicción del astrónomo de poseer las pruebas de la veracidad del sistema copernicano, mientras que el cardenal no alcanza a ver pruebas reales. De hecho, para Galileo el fenómeno de las mareas era uno de los argumentos decisivos a su favor, y por esto escribe el *Discorso del flusso e refluxo del mare* (discurso del flujo y reflujo del mar), que él fundamenta sobre consideraciones mecánicas. Mientras tanto, sin embargo, se había puesto en movimiento la pesante máquina del *Santo Oficio*.

En una sesión unánime de once teólogos el 23 de febrero de 1616, se declara que la afirmación “el sol está al centro del mundo y consecuentemente es inmóvil” es “absurda y falsa en filosofía y formalmente herética, porque contradice explícitamente, y en numerosos lugares, el contenido de la Sagrada Escritura leída según el sentido propio de las palabras y de acuerdo con la interpretación común de los santos Padres y

---

9. LONGCHAMP, Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 35.

10. *Ibid.* p. 37.

de los teólogos”. Más aun, la otra afirmación de Copérnico, “la tierra no se encuentra en el centro del mundo no es inmóvil, sino que se mueve toda, aun con movimiento diurno” esa también es “absurda y falsa en filosofía, y por lo que respecta a la teología ha de considerarse cuando menos errónea según la fe”.<sup>11</sup>

El *Santo Oficio* interviene entonces tanto a nivel científico, de acuerdo con la acepción de la filosofía del momento, cuanto a nivel teológico. El texto sin embargo, siendo un documento interno, obra de los *peritos* del *Santo Oficio*, no da motivaciones de orden científico, ya que ésta, para ellos, es una evidencia para cada quien, como se ha dicho arriba. El texto es enviado dos días después al tribunal de la Inquisición para las decisiones acerca de las sanciones. Parece que el mismo papa Paulo V se esperará que toda la obra de Copérnico sea declarada herética; de hecho los cardenales Caetani y Barberini (el futuro Urbano VIII) se oponen a la posición dura del pontífice, de tal forma que sólo se llega a poner al *Índice* el *De revolutionibus*, que queda agregado a la lista de los libros prohibidos.

En todo este proceso no se nombra a Galileo, sin embargo queda claro que se le quiere condenar a través de Copérnico. A tal efecto Galileo es convocado el 26 del mismo mes de febrero 1616 y se le conmina a ya no profesar las tesis susodichas.<sup>12</sup> En los años siguientes, aun conservando el silencio que le habían impuesto, Galileo se enreda en dos discusiones con dos Jesuitas eminentes. El primero es Cristoph Schneider el cual afirmaba que las manchas solares consistían en polvos que gravitaban alrededor del sol, mientras que Galileo confirmaba que eran fenómenos solares propios. El segundo es Orazio Grassi quien afirmaba que los cometas eran cuerpos celestiales más allá de la luna y que se desplazaban por órbitas no circulares; nuestro hombre, por el contrario “sin cálculo y sin observaciones” –tenemos al fin que admitirlo- consideraba que eran ilusiones ópticas producidas por los rayos solares en los estrados altos de la atmósfera.

Como es evidente, esta vez el pisano se equivocaba; el motivo tal vez está en su prejuicio hacia los Jesuitas y en su propósito de suplantar el aristotelismo astronómico.

---

11. *Ibid.* p. 39.

12. No se sabe exactamente cómo se realiza la convocación, pero la hipótesis más probable es que él haya recibido un *monitum* (admonición) y que entonces Belarmino le haya reiterado la invitación a hablar *ex suppositione*.

Esto no quita el hecho que en el *Saggiatore* establezca un método científico astronómico absolutamente correcto y que, con su *verve* llegue a conquistar a su teoría sobre los cometas la opinión pública del tiempo, incluyendo a Urbano VIII quien se lo hacía leer durante la comida y al cual el autor se lo había dedicado.

Mientras tanto, el 8 de julio de 1623 el papa Gregorio XV había muerto y este había sido elegido en el 1621 a la muerte de su predecesor Paulo V, y el siguiente 6 de agosto había sido elegido Maffeo Barberini, quien había tomado el nombre de Urbano VIII. Esta última elección había sido saludada con entusiasmo por los católicos progresistas de toda Europa. Inteligente, culto, buen diplomático, de 53 años “estaba convencido –y lo quedará para siempre- que ninguna teoría astronómica pudiera ser más que mera hipótesis, considerada la incapacidad de la mente humana de penetrar el misterio de la voluntad creadora de Dios”.<sup>13</sup>

## **Proceso y condena de Galileo, a propósito del *Dialogo***

Hemos dicho arriba que el cardinal Barberini estimaba mucho a nuestro hombre el cual a cambio le había dedicado en homenaje sus obras. Más aun, siendo cardenal, y también ya como papa, se había opuesto, como dijimos, a que Galileo fuera juzgado con condenas más graves. Al astrónomo pisano le pareció entonces llegado el momento de romper el silencio que se le había impuesto desde la condena del 1616 de las teorías copernicanas y fue así que en un coloquio con Urbano VIII le pidió de poder rehabilitar el sistema copernicano. Nuestro hombre obtiene el permiso siempre y cuando exponga las diferentes teorías acerca de los sistemas del mundo, sin aventajar una u otra, sino presentándolas como unas hipótesis.

Sin embargo, en esos años aún después de la elección de Urbano VIII, en el ambiente romano el astrónomo es objeto de los ataques de los Jesuitas. En efecto, precisamente en esos primeros años del pontificado de Maffeo Barberini, existe una acusación en contra de él: una carta anónima lo acusa de negar la transustanciación, ya que Galileo había hablado en el *Saggiatore*, a propósito de los mecanismos de las

---

13. FANTOLI, Annibale, *Galileo. Per il copernicanesimo e per la chiesa*, Specola Vaticana- Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, p. 285.

sensaciones, de *partículas mínimas* que corresponderían a los átomos de los filósofos griegos presocráticos. El autor de la denuncia, probablemente el padre O. Grassi, deduce de eso que la teoría de los átomos vuelve imposible la transformación del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. El mismo padre jesuita O. Grassi acusaba por tanto el *Saggiatore* de herejía en uno de sus libros *Ratio ponderum librae et simbellae*, que había publicado con el seudónimo de Lotario Sarsi. El padre Riccardi sin embargo había logrado callar el asunto, ya que Galileo, aún sustentando una teoría atomística de la materia, del calor y de la luz, nunca había presentado ni en su libro ni en otro lugar, esta cuestión teológica, manifestando siempre, por el contrario, su adhesión a la fe católica y a sus dogmas.

A partir de ese momento Galileo se dedica a su obra acerca de los “Máximos sistemas del mundo”, desde el 1624 hasta el 1629. Las pruebas del libro son revisadas por el padre Riccardi, Maestro del Sacro Palazzo, y a él le correspondía otorgar el permiso para la imprenta del *Dialogo*. Este padre otorga la autorización con la condición de realizar la impresión en Roma y con el compromiso de redactar una prefación en la cual el autor, al tiempo que recordara la censura de Copérnico del 1616, se declarara neutral en la exposición de las razones en pro o en contra de sus teorías. El papa mismo ve las pruebas el 31 de julio de 1632 y le ordena de hacer comparecer en el texto un argumento desarrollando el concepto de la omnipotencia divina, en el sentido de que Dios, que es omnipotente, puede producir unos fenómenos naturales y celestiales en una forma diferente a la que podrían llegar a pensar y concebir los hombres.<sup>14</sup>

Galileo presenta este argumento hacia el final del libro, no pudiendo transgredir una orden formal del pontífice. De todas formas su pensamiento verdadero lo encontramos en una carta, rica de *humour* que él escribe a Morin<sup>15</sup>:

---

14. Para el papa, en coherencia con su opinión referida más arriba, era una actitud impía querer penetrar los designios de Dios en la construcción del mundo. Pero este argumento daba pie al problema de la autonomía de la ciencia frente a los teólogos. Hacía pensar que Dios “se tomara el placer perverso de desorientar a la razón humana, lo que, en sus extremos, hubiera vuelto imposible el ejercicio de las ciencias”, *Cfr.* LONGCHAMP, *op. cit.* P. 59.

15. *Cfr.* LONGCHAMP, *op. cit.*, p. 60.

Nosotros no buscamos lo que Dios podía hacer, sino lo que Él hizo [...] y buscamos entonces lo que Él ha hecho acerca de proposiciones ocultas para nosotros [...] Sr. Morino, Dios pudiera haber hecho los pájaros con los huesos de oro macizo, con las venas repletas de mercurio, con la carne más pesada del plomo y con las alas pequeñas, de tal forma hubiera demostrado aun más su potencia; hubiera podido hacer los peces más pesados que el plomo, o sea, doce y más veces más pesados que el agua; pero Él quiso hacer esos animales de hueso, de carne y de plumas bien ligeras, y los pescados igual de pesados que el agua, para enseñarnos que Él gusta de de la sencillez y de la facilidad.<sup>16</sup>

Galileo publica el libro en febrero de 1632, pero no en Roma como se lo habían estrictamente ordenado, sino en Florencia. El título del libro es: *Dialogo dove ne i congressi di quattro giornate si discorre sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano, proponendo indeterminatamente le ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una quanto per l'altra parte*, (Diálogo en donde durante los congresos de cuatro jornadas se discurre sobre los dos máximos sistemas del mundo, tolemaico y copernicano, proponiendo de modo indeterminado las razones filosóficas y naturales tanto a favor de una como del otro).

Esta desobediencia le cuesta cara. Cuando llegan a Roma las primeras copias del *Dialogo* al papa le toma una cólera violenta y quiere que se tomen las medidas del caso en contra de la difusión del libro. Se ordena entonces que los libros no dejen Florencia, pero cuando la orden salida de Roma llega a aquella ciudad, todos los libros ya impresos habían salido. Desde ese momento en adelante los acontecimientos precipitan llevando a Galileo hacia el proceso y la condena. Es lícito preguntarse la causa de un cambio tan súbito en la actitud del papa. Para poder contestar tenemos que tomar brevemente en consideración el contenido del *Dialogo*. Como reza el título completo, la obra presenta la conversación entre tres sabios y se desarrolla durante cuatro días: en el primer día Salviati, que personifica a Galileo, demuestra, contestando las “preguntas inteligentes” de

---

16. En efecto, Galileo coincide con la posición tomista de la racionalidad de la creación; en particular con el texto de Tomás de la *Summa contra Gentiles*: “Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum” (*Contra Gentiles*, II, 55), (Dios que es el creador de la naturaleza no quita a las cosas lo que es propio de su naturaleza); porque también en el orden sobrenatural las creaturas mantienen su valor. *Cfr.* ROVIGHI, Sofia Vanni, “La figura e l’opera di Edith Stein”, in *Rivista di filosofia Neoscolastica*, vol. 93, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 2001 p. 560; a diferencia de Ockham, él llega a posiciones fideistas con la intención de salvar la omnipotencia divina.

Sagredo, que la distinción aristotélica entre región celestial y región sublunar no resiste a la observación de los hechos; en la segunda jornada se confutan las objeciones a la diaria rotación de la tierra; en la tercera se vuelve a tomar el problema del paralaje; en la última se desarrolla el argumento principal, el de los vientos alisios y de las mareas. El tercer personaje que aparece se llama Simplicio quien representa la parte del discípulo de Aristóteles; su nombre no pretende indicar la estupidez del personaje, sino que quiere indicar al filósofo, matemático y astrónomo bizantino Simplicius el cual realizó comentarios sobre Aristóteles y Euclides en el siglo VI.

El *Dialogo* presenta, aunque no lo afirme de manera explícita, la teoría copernicana como decididamente superior a la de Tolomeo y, por consiguiente, más cercana a la realidad. Exactamente lo que no quería Urbano VIII, quien, en el *Dialogo*, se siente doblemente ofendido por Galileo: primero porque el realismo heliocéntrico chocaba con sus convicciones teológicas, como se ha afirmado más arriba, y en segundo lugar porque el argumento sobre la omnipotencia divina que él le había pedido al astrónomo pisano que lo pusiera explícitamente en la obra, sí es referido, pero por boca de Simplicio, y como si fuera un cuerpo extraño al espíritu del libro, resultando así hasta ridículo, “lo que es sin lugar a dudas una disparate”.<sup>17</sup> Por lo tanto la violenta cólera del papa puede explicarse en efecto como una traición al acuerdo tomado en el encuentro personal que había tenido con Galileo.<sup>18</sup>

El asunto se complicó aun más cuando se presentó en los años 1630-1633 una coyuntura política muy peculiar. Estamos en la fase sueca (1630-1634) de la ruinosa Guerra de los Treinta Años (1618-1648). En los primeros años de la guerra es determinante la motivación religiosa; sin embargo, con el pasar de los años y con la sucesión de los acontecimientos, la guerra deja lugar a puros intereses políticos y de poder y la lucha armada persigue fines de hegemonía política y militar en Europa.<sup>19</sup> En

---

17. Jean-Pierre Longchamp, *Il caso Galileo*, Edizioni Paoline, Milano, 1990, p. 66.

18. Hay también quienes sostienen que el papa pudiera reconocerse en Simplicio, el tradicionalista cuyo papel podía ser asimilado al del “simplón”, como sugiere Campanella. Cfr. CAMPANELLA, Tommaso, *Apologia pro Galilaeo mathematico florentino*, IV.

19 Cfr. A. FLICHE, V. Martin, *Storia della Chiesa*, XVIII/2 a cura di Luigi Mezzadri, *La Chiesa nell'Età dell'Assolutismo confessionale. Dal Concilio di Trento alla pace di Westfalia (1563-1648)*, Edizioni Paoline, Milano, 1988, p. 175.

el 1631, Francia, con su poderoso ministro Armand Jean du Plessis, cardenal duque de Richelieu, firma un tratado de alianza con el rey Gustavo Adolfo de Suecia, protestante que lucha contra los estados católicos alemanes y contra el emperador Fernando II. El rey sueco conduce sus ejércitos hasta el interior de la muy católica Baviera y la abandona deliberadamente al saqueo, mientras que su población de campesinos es masacrada por los soldados. Gustavo Adolfo entra en Múnich, acompañado por Federico V de Wittelsbach-Simmern ex rey de Bohemia, el 16 de mayo de 1632.

Mientras tanto en Roma el poderoso cardenal español Gaspar de Borja y Velasco<sup>20</sup>. (1580-1645), del título de la Santa Cruz de Jerusalén, embajador de España, guía la oposición al papa; con él están los Jesuitas, los que se han dado a la tarea de denunciar cualquier laxismo doctrinal, o supuesto como tal, como hemos visto en el caso de la acusación a Galileo acerca de la transustanciación. Entonces, Urbano VIII quién desde su elección había desarrollado una política filo francesa, no puede evitar de sostener a los estados católicos, más aun si consideramos que adentro de la misma curia pontificia se encuentra aislado. El Cardenal Borja en un consistorio secreto de marzo de 1632 acusa al papa de complacencia hacia los enemigos de la religión, mientras que el cardenal Ludovisi, sobrino de Gregorio XV, amenaza con la deposición del papa protector de la herejía. Faltó poco para que los adversarios no llegaran a las manos. España y los Habsburgo presionan al papa quién tiene que defenderse de las acusaciones mediante un documento diplomático destinado a una amplia difusión. El papa, en concreto, tiene que cambiar de ruta; en particular, en relación a lo que aquí nos interesa, desde ese año 1632 él ya no sostendrá la “nueva filosofía”, o sea la nueva ciencia no-aristotélica de la cual el astrónomo pisano es un exponente de relieve. De tal forma que Urbano VIII abandona Galileo y deja que principie el proceso en su contra.

La condena de Galileo sería en fondo entonces una hábil acción desde el punto de vista político: aplazaría a sus adversarios y sobre todo demostraría que el papa no protege a la nueva ciencia anti aristotélica. El astrónomo pisano se vuelve así una víctima, una de las más ilustres, de la “razón de estado”, un tema muy discutido en el siglo XVII. El mismo papa confiesa al embajador de Florencia en septiembre de 1632 que a veces hay que olvidar las cuestiones afectivas y los sentimientos de respeto “con el fin de reparar

---

20. Será quien pronunciará la sentencia contra Galileo.

cualquier peligro para el catolicismo”.<sup>21</sup> Pese a todo esto el papa sigue conservándole una cierta estima.

Es así que Galileo, convocado por el *Santo Oficio* en septiembre de 1632, llegado a Roma en febrero de 1633, queda retenido no en una celda, sino en un bonito departamento. Su proceso no viene confiado directamente al *Santo Oficio*, sino a una comisión extraordinaria nombrada por el papa *ad hoc*. Urbano VIII tiene buenas razones para desconfiar del *Santo Oficio*, en donde hay unos enemigos declarados de Galileo. La comisión extraordinaria está compuesta por el contrario por un espíritu abierto, monseñor Oreggi, el primero de los expertos y teólogo personal del papa; el segundo de los expertos es un joven teólogo ocupado en varias controversias en contra de los Jesuitas, el P. Pasqualigo; el tercer experto en fin es un jesuita, anti copernicano, el P. Inchofer, ya que, en final de cuentas, era “políticamente” necesario. Como queda claro, la comisión, en sus dos terceras partes, estaba constituida de forma como para quedar, por así decir, sensible a los deseos del pontífice. Se realizan cinco reuniones secretas y al final la comisión presenta el reporte conclusivo que enumeraba los puntos de las acusaciones tomadas en consideración en contra de Galileo. Los cargos fueron: la falta de respeto hacia autores consagrados; el haber puesto en ridículo los argumentos de Tolomeo, y en fin el principal, haber contravenido la prohibición de defender la teoría copernicana condenada por el *Santo Oficio*, prohibición que en 1616 había sido comunicada a Galileo por el Cardenal Belarmino, como anteriormente se dijo. Al final de cuentas, la acusación más grave es de orden disciplinario y no una herejía doctrinal, lo que sí hubiera sido muy grave y con consecuencias peligrosas para el culpable.<sup>22</sup>

Al proceso formalmente empezado el 12 de abril de 1633, Galileo comparece tres veces frente a los jueces. En la primera convocación él trata de argumentar en su propia defensa, mientras que en la segunda y en la tercera, después de haber tenido un

---

21. LONGCHAMP, *op. cit.* p. 71.

22. Es suficiente pensar lo que había acontecido al principio del pontificado de Urbano VIII, en el 1624, cuando había sido condenado a la hoguera – a edificación de los peregrinos convenidos a Roma por el principio del Año Santo – un apóstata herético reincidente, el dálmata ex arzobispo de Espálato y primate de Dalmacia y Croacia, Marco Antonio De Dominis. Afortunadamente para él, ya no pertenecía a la jurisdicción de la santa Inquisición, ya que había para entonces pasado a mejor vida el 8 de septiembre de 1624; fue así que a los Inquisidores no les quedó más que la satisfacción de quemar a su cadáver en el Campo dei Fiori el 21 de diciembre siguiente.

coloquio sin testigos con un comisario del *Santo Oficio* –y cuyo secreto ha quedado muy bien custodiado – Galileo se muestra humilde y reconoce que volviendo a leer su libro se ha dado cuenta, muy a su pesar, de haberse dejado transportar por la búsqueda de efectos literarios. Los historiadores sostienen que en ese coloquio secreto se le haya hecho entender al astrónomo pisano la posibilidad de evitar lo peor dejando que el mecanismo preparado por Urbano VIII hiciera su curso. El martes 21 de junio es convocado por *Santo Oficio* en donde es interrogado para que diga la verdad, o sea si tiene por verdadera o la hubiese tenido, la opinión copernicana, “de otras formas –le dice el padre Maculano – se recurriría a la tortura”. Pero el imputado no se asusta ni cambia de tono y contesta: “Yo estoy aquí para hacer obediencia; y no he tenido esta opinión después de que llegué a otra determinación, como ya he dicho”.<sup>23</sup> Es retenido luego por el *Santo Oficio* y el día siguiente, el 22 de junio 1633, fue vestido con el hábito blanco de los penitentes y cabalgando una mula es conducido al convento de los Dominicos de Santa María sobre Minerva. En la última reunión, de rodillas, escucha el veredicto:<sup>24</sup> es considerado culpable de haber violado la prohibición del 1616 de defender y sustentar la falsa opinión copernicana que está en contra de las Sagradas Escrituras; se le reconoce sin embargo de haber contestado “católicamente” y por lo tanto se le pide abjurar “con corazón sincero y fe no fingida” estos errores suyos y herejías; el *Dialogo* es prohibido; Galileo es condenado a ser encarcelado y tiene que hacer penitencia “que durante los próximos tres años rece una vez por semana los siete Salmos penitenciales”. Luego, siempre de rodillas de frente a los Inquisidores, lee la fórmula de abjura que le había sido preparada y la firma “de su propia mano”. Después de haberse levantado nunca pronunció la frase que se ha vuelto legendaria “Eppur si muove” (y sin embargo se mueve).

En realidad la condena a la cárcel consistió en un arresto domiciliario, primero en la Villa Medici, en casa del embajador de Florencia, luego en la casa del arzobispo de Siena, amigo del pisano y por fin en su casa de Arcetri, en donde recibía a sus alumnos y se dedicaba a su obra maestra *Diagnóstico y demostraciones matemáticas entorno a dos*

23. Cfr. FANTOLI Annibale, *Galileo. Per il copernicanesimo e per la chiesa*, Specola Vaticana- Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, p. 433.

24. El texto se puede encontrar en FANTOLI, Annibale, *Galileo. Per il copernicanesimo e per la chiesa*, Specola Vaticana- Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, pp. 433 ss.

*nuevas ciencias*. Su hija Sor Celeste se encarga de los rezos de los salmos penitenciales y él vivirá en Arcetri hasta su muerte, acontecida el 8 de enero de 1642.<sup>25</sup>

A la condena de Galileo se le dio mucha resonancia: los embajadores pontificios la anuncian a todas las grandes potencias, precisamente por tratarse de un hecho de Estado. También otros pagan por el cambio de ruta en la política extranjera del papa, como por ejemplo Monseñor Ciampoli, favorable a la “nueva filosofía” y uno entre los principales sostenedores de la política filo francesa, quien es enviado a un “exilio dorado” en los Apeninos, ya en 1632, cuando se realiza un golpe de mano del partido filo español en el consistorio del 8 de marzo de ese mismo año.

Detengámonos un momento ahora para reflexionar acerca de la importancia que tiene la condena del astrónomo pisano para nuestro tema. Galileo viene condenado por dos motivos, en primer lugar por haber contravenido al decreto del Índice porque la doctrina copernicana es “falsa y en todo contraria a la divina Escritura”, y en segundo lugar, por haber “artificialmente y con calor extorsionado” la licencia de imprenta del *Dialogo*, sin manifestar a los responsables eclesiásticos la existencia del precepto del 1616 con que se le prohibía tratar de nuevo sobre la cuestión. La pretensión de Galileo de haber dejado la cuestión copernicana “indecisa y expresamente probable”, es considerada por los jueces “un gravísimo error, no pudiendo de ninguna manera ser probable una opinión declarada y definida como contraria a la Escritura Divina”. Por lo tanto, la principal motivación para la condena de Galileo, y lo había sido también en 1616, es de tipo teológico, ya que es un “error en la fe”, y la conclusión es una condena por vehemente sospecha de herejía y sobre todo con la exigencia de la abjura consecuente.

“Sin lugar a duda [tales decisiones] nos parecen a nosotros, hoy día, como el resultado de un abuso de poder, tanto en el plano doctrinal, como en el plano de la conciencia personal de Galileo”.<sup>26</sup> Galileo vivió en una época de creciente “absolutismo” tanto de carácter político como también religioso, en el campo protestante como también

---

25. “Quien vio /bajo el etéreo pabellón darse vuelta / más mundos, y el sol irradiarlos inmoto” junto con los grandes “habita eterno” en Santa Croce, en su Florencia. Cfr. FOSCOLO, Ugo *Dei Sepolcri*, vv. 160-162.

26. FANTOLI, Annibale, *Galileo. Per il copernicanesimo e per la chiesa*, Specola Vaticana- Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2010, p. 440.

en el ámbito católico; de hecho la libertad del individuo tenía que subyacer al principio de autoridad que el *Dialogo* había puesto en discusión. No podemos obviamente cometer el error de proyectar el moderno concepto de “libertad de pensamiento” sobre toda la historia de Galileo. Sin embargo, Annibale Fantoli, en su estudio acerca de Galileo, demuestra cómo, exactamente en el contexto de entonces, había posiciones más abiertas hacia el copernicanismo y hacia el astrónomo pisano; al mismo tiempo muestra cómo las contingencias políticas y la rigidez doctrinal, hayan llegado a producir la publicación del *Decreto del Índice*.

La condena de Galileo es “el resultado de un autoritarismo doctrinal excesivamente preocupado de salvar el *status quo* de la tradicional visión cristiana del mundo e incapaz de comprender la importancia de la nueva problemática originada por la visión copernicana y por los descubrimientos de Galileo”.<sup>27</sup> En efecto, los jueces declarando, en su veredicto, que la obra es “falsa y del todo contraria a la Escritura”, quieren cerrar definitivamente el problema y excluir cualquier prueba para el futuro. La teoría de Copernico es declarada “absurda” a nivel de la filosofía, esto es, cómo se dijo, científicamente, en base a una seguridad teológica, porque va en contra de las Escrituras.

Belarmino en su carta del 12 de abril de 1615, arriba citada, había escrito: “Digo que cuando hubiere<sup>28</sup> verdadera demostración que el sol esté al centro del mundo y la tierra en el tercer cielo, y que el sol no rodee la tierra, sino que la tierra rodee el sol, entonces habría que andar con mucho cuidado en explicar las Escrituras [...]”.<sup>29</sup> El cardenal, a pesar considere la hipótesis cómo improbable, con mucho sentido común declara que en el caso que la hipótesis de Copérnico sea verdadera, se trataría de volver a pensar la interpretación de las Escrituras. En la misma línea iban el teólogo carmelita Antonio Foscarini (1580?-1616) con su opúsculo *Lettera del R. P. M. Paolo Antonio Foscarini carmelitano sopra l'opinione de' Pitagorici e del Copernico della mobilità della terra e stabilità del sole e del nuovo sistema pitagorico del mondo etc.* ( Carta del R. P. M. Paolo Antonio Foscarini carmelita acerca de la opinión de los Pitagóricos y de Copérnico de la movilidad de la tierra y estabilidad del sol y del nuevo sistema pitagórico del

---

27. FANTOLI, *op. cit.*, p. 440.

28. Aquí se prefiere traducir con el subjuntivo futuro, que indica una eventualidad irreal, porque este era el pensamiento de Belarmino, cómo se ha dicho.

29. LONGCHAMP, *op. cit.*, p. 37

mundo etc.) de 1615,<sup>30</sup> y el teólogo español Diego de Zúñiga (1536-1597) en sus *In Job Commentaria* (*Comentarios sobre Job*) del 1584;<sup>31</sup> estos autores, en efecto, tratan de demostrar que la Biblia no está en contraste con “las concepciones de los pitagóricos, retomadas en nuestros días por Copernico”.<sup>32</sup>

Estos testimonios, así como aquellos de las personas que no querían exponerse,<sup>33</sup> estando el clima de “persecución” de la nueva ciencia, nos hacen decir que un juicio histórico sobre el *Affaire Galileo* permite de afirmar que las autoridades eclesiásticas actuaron obtusamente.<sup>34</sup> Así comenta Fantoli en su estudio sobre Galileo:

Es este miope autoritarismo, desembocado en una indebida cerrazón doctrinal y disciplinar de una cuestión que tenía que quedar abierta (y así era juzgada por las mentes más atentas también adentro de la institución eclesiástica, que puede y debe

---

30. La *Lettera*, fue entregada a un consultor del *Santo Oficio* que la censuró severamente porque “la tentativa de reconciliar esa opinión [pitagórico-copernicana] con las Escrituras requería una interpretación de ellas que contradecía la común interpretación de los Padres de la Iglesia, que a su vez concordaba con la la más común y verdadera opinión de la mayoría de los astrónomos”. FANTOLI, *op. cit.*, pp. 179-180.

31. En ese libro el autor tomaba en consideración el pasaje: “Dios sacude la tierra y la mueve afuera de su lugar, haciendo temblar sus pilares”. (Jb 9,6). “Según Diego de Zúñiga era más sencillo interpretar ese pasaje apoyándose sobre la opinión de los pitagóricos, que en nuestros tiempos Copernico ha demostrado”. Los otros pasajes bíblicos en los cuales se atribuye un movimiento al Sol, reflejan –añadía Zúñiga– la manera común de hablar [...] pero también se refiere en realidad al movimiento de la Tierra”. FANTOLI, *op. cit.*, p. 26.

32. LONGCHAMP, *op. cit.*, p. 20.

33. Como por ejemplo Castelli, Dini, Micanzio, Campanella, Mersenne, Gassendi, los matemáticos jesuitas del Colegio Romano y muchos otros eclesiásticos contemporáneos. Se puede encontrar una lista muy detallada con relativos comentarios en el epistolario en la *Edizione Nazionale delle Opere di Galileo*.

34. En una Carta reservada enviada a 141 cardenales, en preparación al Consistorio del junio 1994 y luego publicada por Juan Pablo II escribía: “¿Como quedar callados acerca de las muchas formas de violencia actuadas también en nombre de la fe? Guerras de religión, tribunales de la inquisición y otras formas de violación de los derechos de las personas [...]. Es necesario que también la Iglesia, a la luz de lo que el Concilio Vaticano II dijo, reconsidere de su propia iniciativa los aspectos oscuros de su historia evaluándolos a la luz de los principios del Evangelio”. (Citado por el periódico “L’Unità Due”, Roma del 1º de mayo de 1994, p. 3). Estas explícitas y valientes afirmaciones fueron retomadas, en forma un poco más atenuada en la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (En espera del Tercer Milenio) publicada en preparación del Jubileo del año 2000. Cfr. FANTOLI, *op. cit.*, p. 472.

ser considerado el original abuso de poder, del cual deriva, como efecto de una ulterior rigidez, la condenación de Galileo. Todavía más, en su origen, esta condena es un hecho que documenta la existencia al interior de la Iglesia de un ejercicio de poder doctrinal y disciplinar institucionalizado, es decir el organismo de la Santa Inquisición, cuyo órgano central era el Santo Oficio. Constituye un abuso de poder institucionalizado que nunca será suficientemente condenado el hecho que a partir de la Edad Media hasta más allá de la época de Galileo, se haya desarrollado en la Iglesia un sistema de control basado (a pesar de la calificación de “santo”) sobre la coacción y – cuando era considerado necesario – sobre la violencia (fuere física o psicológica).<sup>35</sup>

La responsabilidad de l'*Affaire Galileo* recae por lo tanto sobre la Iglesia de su tiempo, sobre las formas con las cuales ella ejercía la autoridad y sobre los hombres de Iglesia que actuaron condenando Galileo a la abjuración. Las consecuencias de ese episodio, que se transforma en hecho simbólico, fueron “profundamente negativas”. Galileo saliendo del Tribunal de la Santa Inquisición ya no es un reo sino un testigo. Al contrario, sus jueces que se fueron tranquilamente a comer con la convicción de haber cumplido con una importante tarea, salen como acusados “destinados a ser llamados innumerables veces delante del tribunal mucho más severo de la historia”,<sup>36</sup> que una vez más es, como escribía Cicerón, *magistra vitae, lux veritatis, vita memoriae*.<sup>37</sup> También se encuentra a quienes, como Feyerabend, afirman que Galileo ganó, en el tiempo que siguió, por su estilo brillante y por su capacidad de persuasión. Comentan Shea y Artigas:

In his best-selling *Farewell to Reason*, Paul Feyerabend paints an unflattering picture of Galileo as a pushy and dogmatic scientist. ‘It is a pity’, he writes, ‘that the Church of today, frightened by the universal noise made by the scientific wolves, prefers to howl with them instead of trying to teach them some manners.’<sup>38</sup>

---

35. FANTOLI , *op. cit.*, p. 442.

36. FANTOLI , *op. cit.*, p. 443.

37. *Cfr.* CICERONE, Marco Tullio, *De Oratore*, 2,36 (maestra de la vida, luz para conocer la verdad, forma con la cual se mantiene viva la memoria).

38. SHEA, William R., Mariano Artigas, *Galileo Observed. Science and the Politics of Belief*, Science History Publications/USA Sagamore Beach, 2006, p. 182 (En su libro muy vendido *Adiós, a la Razón*, Paul Feyerabend pinta un cuadro por nada lisonjero de Galileo como de un científico dogmático y agresivo. ‘Es una lástima’, escribe, ‘que la Iglesia de hoy, asustada por el universal ruido hecho por los lobos científicos, prefiera alluar con ellos en cambio de intentar de enseñarles algunos buenos modales).

En realidad, concluyen los dos autores, “The Church has been the big loser in the *Galileo Affair*: Galileo’s fame increased steadily while the Church lost prestige and ground.<sup>39</sup> Ahora bien, aunque la explicación de los vientos Alisios dada por Galileo no es falsa sino insuficiente, ya que será Newton quién, en 1686 proporcione la solución exacta del problema, considerando la atracción conjunta de la luna y del sol sobre las masas de agua oceánicas; aunque el sistema geocéntrico será demostrado científicamente sólo cuando Newton enuncie la ley de la atracción universal que le permitirá afirmar las leyes que regulan los movimientos planetarios; aunque sera Foucault quién dé las pruebas del movimiento de rotación de la tierra sobre sí misma en 1851, con el experimento del péndulo; aunque Galileo hacía un “auto de fe” en una verdad – el sistema eliocéntrico – que en aquel momento era sólo “su” verdad; el modelo copernicano que Galileo había presentado, ha sido perfeccionado, pero en sus bases ha permanecido intacto. De todos modos la historia se ha pronunciado en favor de Galileo.<sup>40</sup> El físico Antonino Zichichi (n. 1929) en su libro *Galilei Divin Uomo* comenta así la obra del grande pisano: “Galileo es conocido por la frase “sin embargo se mueve”; debería serlo más bien por otra: “*sin embargo tenía fe*”. En efectos a los que seguían el principio de autoridad Galileo dice que es Dios y no Aristóteles a saber todo sobre el mundo. A Él tenemos que dirigir las justas preguntas. Su inteligencia es en sumo grado superior a la nuestra. Nuestro pensamiento es poca cosa, casi nada, con respecto al Suyo. Quién rige los destinos del mundo es la Divina Providencia, no los grandes de la tierra que nunca podrán alterar en nada la “lógica de la creación”. Esta lógica Dios la ha escrito en las piedras y en las Estrellas. Hay que estudiar las piedras para encontrar las “huellas” del Creador. Fue así que Galileo tuvo el privilegio de descubrir las primeras huellas”.<sup>41</sup>

---

39. SHEA, William R., Mariano Artigas, *op. cit.* p. 182. (En realidad la Iglesia ha sido el gran perdedor en la cuestión de Galileo. La fama de él creció fuertemente mientras que la Iglesia perdió prestigio y terreno).

40. *Cfr.* LONGCHAMP, *op. cit.*, pp. 85 ss.

41. ZICHICHI, Antonino, *Galilei Divin Uomo*, Tropea, Milano, 2009, p. 566.



**ENRIQUE MARROQUÍN ZALETÁ, *ENTRE PASILLOS Y ESCAPARATES. EL MALL: SIGNO DE NUESTROS TIEMPOS*, INSTITUTO MEXICANO DE DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA/ BUAP/EDITORIAL CLARETIANA, MÉXICO, 2010**

**José Alejandro Fuerte<sup>1</sup>**

El libro que presento tiene algunas características generales que es menester señalar: en primera instancia, es un texto que plantea un tema muy actual: el excesivo consumo en las sociedades contemporáneas. En segundo lugar, la exposición está formulada en un lenguaje claro e inteligible. Asimismo, la información que ofrece está ampliamente documentada, lo que favorece la objetividad del texto. Por otra parte, no se limita a describir el *Mall*, sino como lo sugiere ya el subtítulo, el *Mall* es un *signo* de nuestro tiempo. Es decir, el *Mall* es un fenómeno social e histórico que requiere de análisis e *interpretación*. Aunado a lo anterior, encontramos otro nivel de análisis: la dimensión reflexiva del autor en torno a la vida humana y las alternativas que se pueden abrir en esta época predominantemente consumista. Dicha reflexión se nos brinda desde la formación sacerdotal y bíblica del autor.

Por otra parte, en la lectura de cualquier texto interviene la formación del lector. En mi caso, el medio a través del cual interpreto la lectura de este texto es la filosofía. El texto no es de carácter estrictamente filosófico, sino que emplea un enfoque interdisciplinar: la sociología, la economía, la antropología, la psicología, la filosofía y la teología. Estas disciplinas convergen en la interpretación que el autor hace de su objeto de estudio *El Mall: signo de nuestros tiempos*.

Este libro ofrece, así, una amplia mirada al estilo de vida dominante en las sociedades contemporáneas: el hiperconsumismo. *El Mall: signo de nuestros tiempos*, dice el subtítulo. Si “signo” es aquello que está en lugar de otra cosa para un intérprete,

---

1. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara.

entonces: ¿qué aquello que es representado por el *Mall*? Antes de dar respuesta a esta pregunta, resulta conveniente introducir la definición de este término clave: el “*Mall*”. A este respecto, el Dr. Enrique Marroquín señala que: “El Mall, todo él, constituye un único altar en donde se exhibe toda clase de ofrendas-mercancía. Para nuestro objetivo, las “mercancías” no se reducirán a los meros bienes-objetos expuestos en los stands, sino que en un sentido amplio, abarcarán a toda la organización de bienes, mensajes y servicios simbólicos, también a fenómenos sociales, innovaciones culturales y cualquier tipo de interacción humana susceptible de ser mercantilizado y reducido a valor de cambio”.

Como puede apreciarse el “*Mall*” designa el conjunto de mercancías actuales y potenciales. En la sociedad contemporánea *ser es ser-mercancía*. Pues no sólo los objetos que son útiles para satisfacer necesidades humanas son mercancías, sino incluso los individuos son susceptibles de ser tratados como mercancías. Si el *Mall* es un signo, entonces: ¿qué es lo representado? En lenguaje kantiano, podemos decir que el *Mall* representa en unidad sintética la multiplicidad de mercancías a través de las cuales la vida humana procura darse un *sentido*. En este ámbito de ideas podemos hacer una lectura filosófica del texto. A nivel ontológico podemos emplear la «unidad de la analogía» para entender que el sentido primario del ser en esta época es el consumo. La multiplicidad y heterogeneidad de las mercancías son unificadas en el *Mall*.

El *Mall* pertenece a la sociedad del consumo. Es el templo o religión de esta época. Para entender esto, el texto distingue entre sociedad de producción y sociedad de consumo. La «sociedad de producción» está orientada hacia el trabajo con el objeto de satisfacer necesidades y obtener bienes que garanticen la seguridad en la vida futura. A diferencia de lo anterior, la sociedad de consumo se centra en el consumo inmediato de las mercancías que son ofertadas en el *Mall*. Es decir, hay una diferencia a nivel temporal entre ambos tipos de sociedad. La sociedad de producción privilegia la seguridad futura; en cambio, la sociedad de consumo se centra en el presente, esto es, en la satisfacción inmediata de las necesidades que son estimuladas por los medios masivos de comunicación.

Si la sociedad de consumo privilegia el presente como dimensión temporal, entonces: ¿habrá lugar para las utopías revolucionarias? La respuesta es *no*. En la modernidad filosófica autores como Kant, Hegel o Marx, proyectaban hacia el futuro la

creación de una sociedad donde hubiera lugar para la libertad e igualdad para todos. La libertad y la igualdad, junto con el derecho a la propiedad, deberían dejar de ser ideales abstractos y formar parte de los Estados y su fundamento jurídico: las constituciones. No obstante, en nuestra época, si la sociedad de consumo privilegia el presente y si el consumidor se siente en el mejor de los mundos posibles, entonces, no hay lugar para la proyección de modelos alternativos de sociedad.

Aunado a la eminencia del presente, en la era del *Mall* podemos destacar también su carácter *exclusivista*. Esto es: al *Mall* no tienen acceso todos, sino solamente las clases privilegiadas que cuentan con los recursos económicos para consumir todo tipo de mercancías. Esta exclusión de amplias capas de la población, genera resentimiento social y en gran medida favorece la delincuencia. Pues la inmensa mayoría de la población, aún cuando no puede tener altos niveles de consumo, se identifica, no obstante, con los valores del mercado. Es como si el *Mall* fuera el mundo ideal (en el sentido de Platón) en el que todos quieren, en mayor o menor grado, participar.

Siguiendo con una lectura filosófica del texto, el autor considera que dentro de su enfoque predomina la *hermenéutica*, puesto que en el *Mall* las mercancías son signos que requieren de una continua y adecuada interpretación. Al respecto, las mercancías adquieren en el *Mall* un aspecto fetichista. Es decir, las mercancías son ídolos u objetos de veneración. Pero en el fondo tales fetiches son tan sólo un espejo del individuo consumidor. Es decir, en la mercancía el sujeto proyecta su propia identidad. Es decir, *el sujeto proyecta su ser y el sentido de su vida, depende en gran medida, del tipo de mercancías que consume*.

Y es que el *Mall* tiene mercancías para todos. Para todas las edades el *Mall* tiene mercancías que ofrecer. Puede decirse que el *Mall* diseña el estilo de vida para todas las edades: la infancia, la adolescencia, la juventud madura, la madurez y la vejez. El *Mall* da a todos, según las necesidades de cada etapa de la vida.

Dentro de mi interpretación del texto, observo que el *Mall* es nuestra época lo que Martín Heidegger en *Ser y Tiempo*, en el marco de la «Analítica Existencial», denominó el “Uno”. El hombre se caracteriza por estar-en-el-mundo y ante la pregunta: ¿quién es en el mundo? Heidegger respondía el “Uno”, para designar a todos, pero al mismo

tiempo a nadie en particular. *El “Uno” homogeneiza los gustos, las tendencias, los deseos, la psique de los individuos que conforman una determinada sociedad.* En el marco de esta presentación, el *Mall* es el equivalente del Uno heideggeriano, puesto que por medio del *Mall* la multiplicidad de individuos son nivelados en sus gustos, juicios, deseos, aspiraciones; en general, *el Mall dicta cómo vivir.* El *Mall* es un anónimo en el que convergen todos y nadie al mismo tiempo.

Otra afinidad con el planteamiento heideggeriano es que el “Uno” se caracteriza por la *avidez de novedades.* En el *Mall* las mercancías son ofrecidas supuestamente para satisfacer necesidades, pero en la medida en que la competencia por el dominio del mercado exige la creación e invención de nuevas mercancías, la satisfacción queda suspendida para abrir paso a la necesidad de adquirir un nuevo producto. Los consumidores desechan con relativa rapidez los productos adquiridos en aras de las nuevas mercancías que, supuestamente, superan tecnológicamente a las anteriores. Si el consumo tiene como sentido satisfacer necesidades, entonces, lo curioso es que la creciente oferta y demanda de mercancías, no logra satisfacer al consumidor, pues, éste siempre se ve inmerso en la avidez de novedades.

El sentido de la existencia queda cifrado en el consumo permanente de mercancías. La satisfacción que supuestamente se logra es transitoria y el individuo se ve impulsado a consumir más y más. Es el sistema del *deseo ilimitado y jamás satisfecho.* Pero: ¿qué es lo que impele a consumir desmesuradamente? Podríamos decir, junto con el autor y otros intelectuales que han reflexionado sobre el tema: el consumo es una especie de huida o evasión de la angustia. Estar-en-el-mundo, decía Heidegger, provoca angustia; pues dados los ecos nietzscheanos de la “muerte de Dios”, el individuo está-ahí arrojado en el mundo: sin saber de dónde ni hacia dónde. Y en esta dimensión lo que queda es evadir el propio-sí-mismo en dirección a la absorción en el ente, es decir, en el fetiche de la mercancía.

Permanecer en la dimensión del presente, adorando al ídolo del *Mall* es querer permanecer estacionado en lo que Kierkegaard denominaba “estadio estético” de la vida, en el que la búsqueda del placer y el goce del instante constituyen el sentido del ser y del hacer cotidianos. Pero: ¿es esta la única alternativa de vida? El autor en su reflexión crítica sobre el *Mall*, considera que Jesús nos enseña a vivir de manera más sencilla; además, con sentido de inclusión y fraternidad con los otros. Por lo que desde la postura del

autor es necesario elaborar una *ética del consumo* y, además, es menester limitar nuestras necesidades con el propósito de lograr un mejor equilibrio con el entorno ecológico.

Es imposible seguir manteniendo los actuales niveles de consumo de manera indefinida: se necesitarían dos planetas como el nuestro para alcanzar a satisfacer los deseos permanentes e insaciables de los consumidores. Además, es falso que la sociedad de consumo sea asequible a todos los seres humanos que habitan el planeta, pues, la explotación no es tan sólo de los recursos naturales, sino también de amplias capas de la población de los países tercermundistas. Por lo que una minoría privilegiada goza de los productos que derivan del trabajo de una clase alienada y de la explotación irracional de los recursos naturales.

También la dimensión de la espiritualidad y de la religiosidad son permeadas por el *Mall*. Los nuevos movimientos religiosos como el *New Age* y las tendencias a imitar las costumbres orientales abren la carta para que el consumidor pueda tener una religión a la medida de sus necesidades. Pero en el fondo no hay un auténtico compromiso de transformación del orden establecido. En todo caso, la crisis de religiosidad que se vive en nuestra época es medianamente suplantada por la cultura del *Mall* que viene así a cubrir un vacío de índole existencial. Parafraseando a Sartre podríamos decir que el mal viene a llenar el agujero de ser que constituye al ser-para-sí, es decir, al hombre.

En síntesis, el texto aborda las múltiples facetas del consumismo y el modo como el *Mall* pretende erigirse como *medida* de la vida humana. La invitación a leer el texto se funda en la necesidad de estar informado, pero también en la necesidad de revisar el aspecto propositivo del autor, que en gran medida constituye un reto no sólo a la vida intelectual para pensar modelos alternativos de sociedad. Pues en el fondo lo que se juega es la capacidad de la misma Iglesia para estar a la altura de los tiempos y poder dar un mensaje que aliente el espíritu de hombres incrédulos y escépticos que sólo en la evasión de sí y en el *Mall* encuentran mediana satisfacción.

El Dr. Enrique Marroquín desde su formación religiosa y claretiana da un mensaje de fe fundándose en la palabra de Jesús. Su texto es crítico y agudiza su mirada en el sentido antropológico y psicológico del consumo. Y quien tenga oídos para oír que escuche.

**Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas**  
es una publicación semestral que se terminó  
de imprimir en los talleres gráficos de  
Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457,  
Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara, Jalisco,  
Tel. 01 (33) 3826-2726.  
E-mail: [prometeoeditores@prodigy.net.mx](mailto:prometeoeditores@prodigy.net.mx)  
en Mayo de 2011.

En su edición fueron usados los tipos de la familia  
**Garamond**

Impreso en México - *Printed in Mexico*