

REVISTA

# PIEZAS

en diálogo filosofía y ciencias humanas



## LA FILOSOFÍA EN LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI*

Mauricio Beuchot Puente

## CURAR EL CUIDADO HERIDO

Rafael Rivadeneyra  
Fentantes

## PENSAR LA HISTORIA A CONTRAPELO COMO METODO DE INVESTIGACIÓN

Miriam Edith Gámez  
Brambila

Reseña

RICARDO PÁEZ  
MORENO

PAUTAS BIOÉTICAS:  
LA INDUSTRIA FARMACÉUTICA  
ENTRE EL MERCADO Y LA CIENCIA

**ENTREVISTA:**  
**Enrique Marroquín  
Zaleta**

Héctor D. León Jiménez

ENTREVISTA:  
CARLO  
MONGARDI  
DOMENICALLI  
Héctor D. León Jiménez

ISSN 1870-7041

SEMESTRAL - II ÉPOCA, VOLUMEN VI, NÚM. 21, DICIEMBRE 2015

\$75 pesos

Título: Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas.  
Editor: Jaime Torres Guillén.  
Editorial: INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.  
ISSN: 1870-7041  
Época: II Época  
Volumen: VI  
Número: 20  
Año: 2015  
Periodicidad: Semestral  
Encabezamientos de materia: 1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales. 3. Educación. 4. Teología. 5. Cultura.

Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco. Teléfonos y fax: 01 +52 01 (33) 3631 0934  
www.if.edu.mx

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas  
Revista semestral de filosofía  
revista.piezas@if.edu.mx

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN 1870-7041  
Reserva de derechos al uso exclusivo del título  
Piezas núm. 04-2014-020611112800-102  
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. (Tlaquepaque, 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: revista.piezas@if.edu.mx



Fotografía de la portada:  
Francisco Tapia Velázquez

Este número presenta fotografías de:  
Alberto Lepe Chávez  
reflex.studio.photo@gmail.com

## DIRECTORIO

INSTITUTO DE FILOSOFÍA A.C.

P. Luis Felipe Reyes Magaña, MSpS  
Rector

P. Mario Octavio Llamas López, MSpS  
Decano de Estudios

Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes  
Secretario Académico

## REVISTA PIEZAS, EN DIÁLOGO FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

Editor y Director  
Dr. Jaime Torres Guillén

Consejo Editorial  
Dra. Eneyda Suñer Rivas  
Mtro. Luis Fernando Suárez Cázares  
Dr. Luis Armando Aguilar Sahagún  
Mtro. Hector D. León Jiménez  
Mtro. Rafael Rivadeneyra Fentanes

Consejo de Asesores

Dra. Elba Noemí Gómez Gómez  
ITESO

Dr. Mauricio Beuchot Puente  
Instituto de Investigaciones  
Filológicas de la UNAM

Dr. Gabriel Vargas Lozano  
UAM-Iztapalapa

Dr. Humberto Orozco Barba  
ITESO

Dr. Fernando M. González  
Instituto de Investigaciones  
Sociales de la UNAM

Mtro. Tomás Almorín Oropa  
Universidad Intercontinental

Diseño y Diagramación  
por Francisco Tapia Velázquez

# ÍNDICE

## ENTREVISTA

Enrique Marroquín Zaleta: 4  
*Intelectual y pastor*



Curar el cuidado herido 59  
*Rafael Rivadeneyra Fentanes*



## ESCENARIOS

La filosofía en la Encíclica *Laudato Si* 18  
*Mauricio Beuchot Puente*



Internet es la pregunta 69  
*Luis Fernando Toxtli Cortés*



Jerusalén, sacramento de Paz y símbolo de división. 27  
*Luis Armando Aguilar Sahagún*



Comentario crítico a *Bioética* de Fernando 77  
Lolas  
*Ángel Valdez Martínez*



Mirada sobre Tanzania. 41  
Reflexiones de un misionero  
*Jean Lamonde*



## RESEÑAS

Ricardo Páez Moreno; *Pautas bioéticas. La industria farmacéutica entre el mercado y la ciencia* 90  
*Luis Felipe Reyes Magaña*



## ENSAYOS

Pensar la historia a *contrapelo* como método 52  
de investigación  
*Miriam Edith Gámez Brambila*



# EDITORIAL

**E**stimado lector, se cierra el año y la revista *Piezas* lo termina con su número 21. Continuamos con nuestro proyecto de *Dialogar para construir* y así lo ofrecemos en las diferentes secciones de la revista que muestran, como es costumbre, pluralidad de palabra y sugerencia temática para el conocimiento.

En la Sección de **Entrevista**, el profesor Héctor León, nos permite leer las palabras del doctor Enrique Marroquín Zaleta, quien nos habla de su itinerario intelectual y de fe. Para la comunidad del **Instituto de Filosofía**, es una entrevista que vale la pena socializar, sobre todo a quienes están iniciando su proceso formativo en la vida religiosa. La convergencia entre fe y razón es la base de lo que Enrique denomina, en su itinerario, un doble llamado de ser sí, un hombre de fe y, al mismo tiempo un hombre de su época, de su tiempo: “En mí ha estado permanentemente la preocupación de responder a ambas cosas, una especie de puenteo, de traductor. De traducir de categorías teológicas a categorías gnoseológicas y las categorías sociológicas a categorías teológicas, para acercar la fe a la ciencia, sobre todo a las ciencias sociales”. Esta apuesta de

Enrique, debe leerse como un ejemplo de una pastoral ilustrada de frontera, por querer comprender el mundo desde los otros, los desviados, peligrosos y condenados de la tierra.

A propósito de la reciente Encíclica *Laudato Si* con la que el Papa Francisco incluye al mundo católico en el debate ecológico, el doctor Mauricio Beuchot Puente y el maestro Rafael Rivadeneyra Fentanes, realizan sus respectivos análisis de dicho documento eclesial. El primero, destaca los fundamentos filosóficos de la Encíclica y su impacto en las realidades del siglo XXI; el segundo, presenta el documento como una convocatoria hacia una ecología integral con sentido evangélico y contra el asfixiante mundo de la racionalidad tecnocientífica. También, Rivadeneyra Fentanes aborda la noción de “El cuidado” que es recogido e implicado en la Encíclica, pero no definido por el Papa, para reflexionar cómo a partir de éste, la Carta se convierte en la expresión de una conversión real existente y realizada en el contexto actual, que conlleva un modo distinto de entender el mundo, al dominante depredador y abusivo.

Además, en este número de *Piezas*, presentamos al lector dos miradas sobre mundos diferentes al nuestro. Son reflexiones de un filósofo en Israel y Palestina y, un misionero en África, específicamente en Tanzania. Sobre los tópicos, el filósofo, el profesor Luis Armando Aguilar Sahagún ejercita su memoria y la “recuperación” de lo vivido, en su breve estancia en la tierra de Israel y Palestina. Quiere dar cuenta al lector, de algunos aspectos que puedan ser significativos para quienes desde la distancia, observamos esos mundos. Por su parte, Jean Lamonde, misionero de África, nos narra parte de su experiencia durante 10 largos años en Tanzania. Se centra en el esfuerzo del pueblo tanzano por conquistar el desarrollo, la democracia y su búsqueda por la construcción de una sociedad más justa.

Por otra parte, esta vez *Piezas* se congratula por incluir en el número, los trabajos de Miriam Edith Gámez Brambila y Luis Fernando Toxtli Cortés, ambos maestrantes del posgrado en Ciencias Sociales del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. En estos artículos, el lector encontrará referentes temáticos sobre

la metodología en la Historia y los estudios sobre el Internet en las Ciencias Sociales, surgidos de los proyectos de investigación de ambos autores.

Por último, los temas en bioética aparecen tanto en el ensayo de Ángel Valdez Martínez, como en la reseña de Luis Felipe Reyes Magaña. Valdez Martínez analiza el libro *Bioética* de Fernando Lolas para alertar que dicha disciplina no debe limitarse los problemas derivados de la medicina. Sugiere que debe extenderse a otros asuntos de la vida en general como pueden ser la ecología o los derechos de los animales. Por su parte, la **Reseña** sobre el libro *Pautas bioéticas* de Ricardo Páez Moreno, es abordado por Reyes Magaña. Para este último, el libro del Ricardo Páez nos pone en las coordenadas no sólo de la filosofía moral situada en el campo de la medicina, sino de frente a nuevos y creativos planteamientos científicos y filosóficos.

La mirada estética sobre la realidad se hace presente en este número de *Piezas* a través del lente del fotógrafo tapatío Alberto Lepe Chávez: el entorno y los pequeños detalles de sus fotografías ilustran las páginas de nuestra revista.

El Director

# ENRIQUE MARROQUÍN ZALETA

## *intelectual y pastor*



Enrique Marroquín Zaleta, nació en el Distrito Federal (Ciudad de México), el 30 de enero 1939. Actualmente vive en Zapopan, Jalisco. Perteneció a la Congregación de los Misioneros Claretianos a la que ingresó en 1955. Fue ordenado sacerdote el 25 de julio de 1964. En su larga experiencia en la Congregación, ha prestado servicios de profesor, formador, párroco entre otras actividades pastorales. Realizó estudios de teología en Salamanca, España. Entre 1964 y 1967 estudió un posgrado en filosofía escolástica, en el *Angelicum* (Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino), en Roma. Se doctoró en antropología de la religión en la Universidad Autónoma Metropolitana. Ha sido profesor de Antropología y otras ciencias afines en diversos lugares, entre ellos la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, la Universidad de Guadalajara y el Instituto de Filosofía.

**E**nrique Marroquín es un intelectual y un pastor. Pero Enrique no es un intelectual más, su ejercicio es singular. En su trabajo como académico, no se limita a describir la vida social de acuerdo a reglas científicas, sino que se implica en la vida social y desde ahí muestra el palpitar de las masas. Es un intelectual que supera el cientificismo positivista y se convierte en un educador porque apuesta a generar consciencia y a transformar las condiciones sociales. De ello dan cuenta sus historias, sus anécdotas, sus libros, sus anotologías y las personas que lo conocemos. Quien entre a la Biblioteca del Instituto de Filosofía, podrá encontrarse en el segundo piso el acervo "Enrique Marroquín". Lo que en otro momento fue su biblioteca personal, nos dice de sus lecturas en diversos campos: la filosofía de la ciencia, la psicología, la etnografía, la historia, la educación y por supuesto, ahí están los clásicos de la Sociología: Marx, Weber, Gramsci, Aron y de los contemporáneos: Foucault, Castells, Habermas, Roger Bartra y Pablo González Casanova. Ahí también se encuentran textos de clásicos de la antropología y la sociología de la religión como Rudolf Otto y Mircea Eliade o con las investigaciones de autores nacionales como Elío Masferrer, Pedro Fortuny, R. de la Torre. Hay libros teológicos, particularmente latinoamericanos (Boff, Gutiérrez, Casaldaliga) y los hay de filosofía (Pérez Tapia, Enrique Dussel, Kung).

Sus trabajos no son sólo los de un etnólogo, un sociólogo de la cultura o antropólogo de la religión (*La cruz mesiánica: una aproximación al sincretismo católico indígena*, Palabra Ediciones, México, 1989; *El conflicto religioso. Oaxaca 1976- 1992*, UNAM – UABJO, México, 2007), sino de un hombre de fe, de un pensador crítico de la realidad, incluida la religiosa en lo general y en lo particular (de la Iglesia a la cual se adscribe y de la cual es sacerdote). Ningún texto es la simple y llana exposición temática, por el contrario, todo tema está acompañado de un análisis de la realidad social (*Dios en el amanecer del milenio*, Dabar, México, 1999; *Otro mundo es posible. Justicia, paz, integridad de la creación y vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, España, 2006). Por eso Enrique no es sólo un hombre de fe, en él no están separados el antropólogo social y el sacerdote, el intelectual y el pastor. Sus predicaciones en lo ordinario tienen siempre un análisis de la realidad. Fiel a la tradición teológica de la liberación, interpreta el Evangelio de cara a las exigencias que le impone la realidad. Le ocupan temas ordinarios como el consumo o realidades complejas como la sumisión de la educación a la lógica neoliberal. Su apuesta, como intelectual y pastor es el cambio social, la consciencia social para construir un mundo menos injusto.

Su obras más importantes son:

*La Contracultura como Protesta*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1975. *La Cruz Mesiánica: Aproximación al Sincretismo de Oaxaca*, Ed. Palabra / IISUABJO, México, 1986. *La Iglesia y el Poder*, Ed. Dabar, México, 1992. *¿Persecución Religiosa en Oaxaca?*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México, 1994. *Dios en el Amanecer del Milenio*, Ed. Dabar, México, 1999. *Otro mundo es posible: justicia, paz e integridad de la Creación y vida consagrada*, Ediciones Claretianas, España, 2006. *El Conflicto Religioso: Oaxaca 1976-1992* UNAM/CEIICH /IISUABJO, México, 2007. *Entre pasillos y escaparates: el Mall, signo de nuestro tiempo*, IMDOSOC / BUAP /Misioneros Claretianos, México, 2010. *Historia y Profecía* S. E., México, 2014.

# LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA EUTOPIÍA

HÉCTOR DAVID LEÓN JIMÉNEZ\*

\* Es Licenciado en Filosofía y ciencias sociales por el ITESO, Maestro en Investigación en Ciencias de la Educación por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es coordinador de la licenciatura en filosofía no escolarizada en el **Instituto de Filosofía, A. C.**

\***Para saber más:** Te invitamos a leer el Blog personal de Enrique Marroquín: <https://enriquemarroquinz.wordpress.com/>

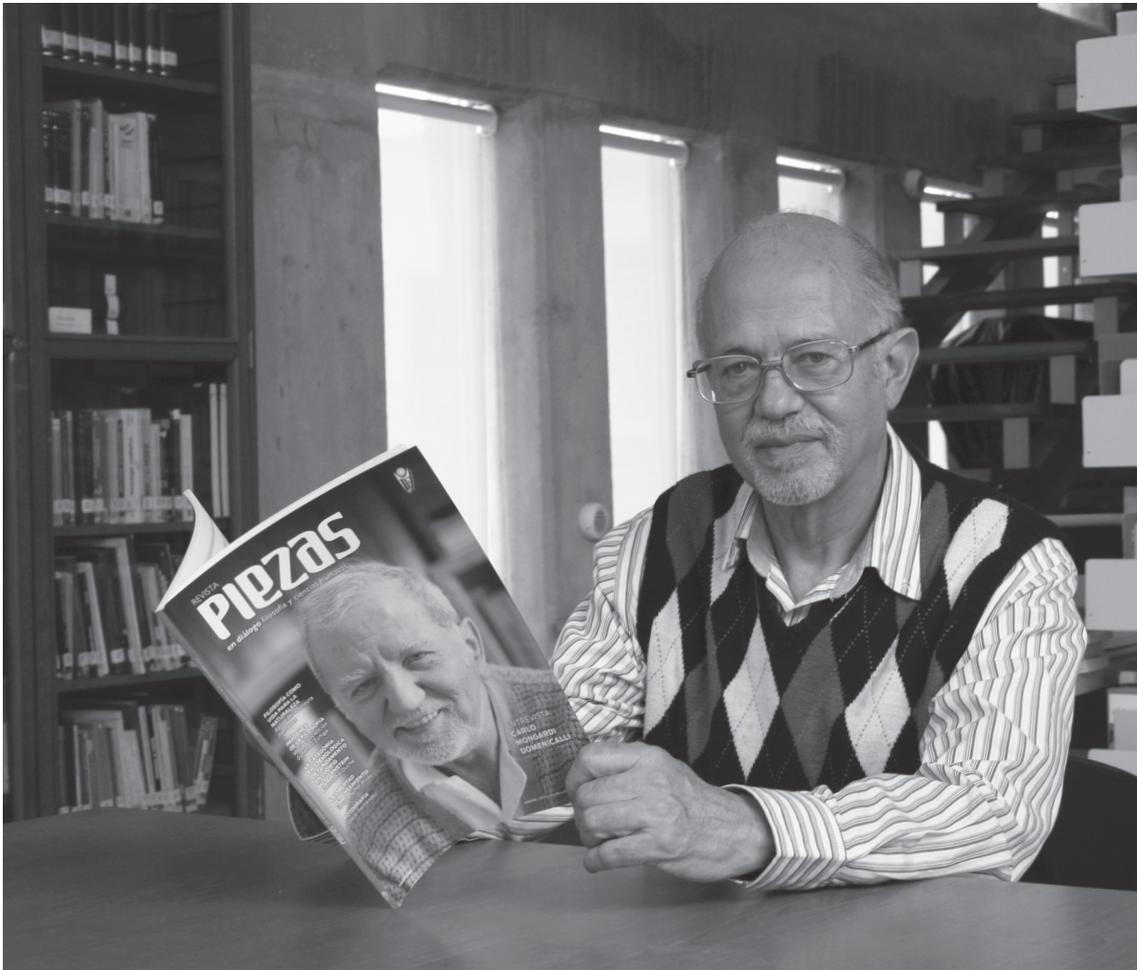
» **Héctor León:** Enrique, te saludo, te doy las gracias por la posibilidad que nos brindas de dialogar contigo. Para el Instituto de Filosofía tu presencia aquí significa mucho, tú mismo reconoces en *Historia y profecía*<sup>1</sup> que una parte de tu vida está en este Instituto. Al pedirte este diálogo el Instituto lo hace porque quiere generar un ejercicio de reconocimiento a tu trayectoria como el académico que eres, el intelectual que has sido, el hombre de fe y el pastor. Con este diálogo queremos mostrar que es posible creer y pensar críticamente. Queremos sugerirles a nuestros alumnos que se acerquen a tus textos, que los lean, con seguridad ahí encontrarán claves de lectura para entender el acontecer de este país, para leer su realidad religiosa. Gracias por este espacio, bienvenido a esta tu casa.

» **Enrique Marroquín:** Gracias por esta invitación a esta que es mi casa, con mis compañeros, alumnos y amigos y gracias por la oportunidad de dirigirme al público de la revista *Piezas*, ojalá que mis textos o mis palabras les ayuden a su itinerario de vida, que sea un estímulo para sus búsquedas.

» **HL:** Enrique, en primer lugar, dialoguemos sobre ti. Sobre el hombre de fe, el académico e intelectual que has sido, ¿qué nos puedes decir, que nos permita entenderte? En un ejercicio de autopercepción ¿Quién es Enrique Marroquín?

» **EM:** Yo creo que he sentido siempre un doble llamado. De ser sí, un hombre de fe y, al mismo tiempo un hombre de mi época, de mi tiempo. En mí ha estado permanentemente la preocupación de responder a ambas cosas, una especie de puenteo, de traductor. De traducir de categorías teológicas a categorías gnoseológicas y las categorías sociológicas a categorías teológicas, para acercar la fe a la ciencia, sobre todo a las ciencias sociales. Creo que este trabajo de puente ha sido una característica de mi trabajo, también quizá una pastoral de frontera. A los otros, los que están allá del otro lado de la frontera, nosotros siempre los vemos como peligrosos. Y yo he estado haciendo esa pastoral. En las fronteras, las banderas acotan los territorios. Yo he estado en ellas. Eso me ha permitido estar

1. Cfr. MARROQUÍN Enrique, *Historia y profecía. Memoria de 50 años de ministerio* (S.E., México, 2014).



con los comunistas, los “Jipitecas”, los ateos y todos los que son “otros”; de ellos he aprendido mucho. Aunque a veces he salido un poco aboyado, pero como dice el Papa Francisco que quiere una Iglesia que salga un poco aboyada y no una Iglesia muy limpiecita, guardadita en sus templos.

» **HL:** Esto que nos dices, resulta interesante porque en un contexto como en el que nos está tocando vivir, parecería que las Ciencias Sociales y no menos la Filosofía construyen pequeños nichos, pequeñas capillas, reductos del saber. No es fácil salir, cruzar la frontera, romper con categorías, con la tradición. A muchos filósofos les cuesta salir y entrar al campo de las Ciencias Sociales y, a los que hacen Ciencias Sociales, a muchos de ellos les

resultan cómodas las fronteras. Lo que tú dices sobre tu propio ejercicio me parece fundamental. Ahora, si entiendo bien, lo que también nos estas diciendo es que ser sociólogo, ser antropólogo es ser hombre de época.

» **EM:** Así es, no es fácil ese puenteo, ni estar en la frontera. Ahora, otra característica de mí, es que tengo dos vocaciones: la pasión de sacerdote y mi vocación de intelectual. Las dos vocaciones no se oponen, al contrario, la Iglesia siempre ha apreciado a sus doctores. Ese trabajo intelectual es para mí una evangelización misionera. Decía Pablo VI que la evangelización no debería quedarse en un barniz superficial, sino llegar al núcleo de las culturas. Y ese núcleo de las culturas lo da la filosofía, el



diálogo con los intelectuales y ahora cada vez más las Ciencias Sociales.

En mi caso, siempre me he preocupado por la praxis, por combinar la teoría y la práctica. Ejemplo de ello son mis libros, todos han resultado después de una práctica de pastoral con algún sector. Para mí ha sido fundamental esa combinación entre un intelectual y un pastor, es lo que me ha guiado hasta ahora.

» **HL:** De tal modo que tu ejercicio intelectual y docente, no es sólo el ejercicio áulico, no es la academia lejana del mundo cotidiano, de la realidad que nos toca y que a veces no llega a nuestras aulas.

» **EM:** Ese ya es un desafío. A mí me dijo una vez un albañil: “Te puedes dar el lujo de ser un mal teórico, porque en los círculos teóricos donde te mueves tienes fama de ser buen práctico y te das el lujo de ser mal práctico, porque en los círculos prácticos donde te mueves tienes fama de ser buen teórico”.

» **HL:** ¡Que juicio Enrique! En la academia no sólo separamos lo inseparable, construimos saberes disciplinares, sino que construimos ideas al margen de la realidad, sin permitir que la realidad nos hable.

Enrique, permite que recupere un punto: hace un momento me decías algo llama mi atención. Dices tú que la filosofía nos acerca a algunas cosas, nos da posibilidades de comprender e interpretar la realidad, pero afirmas que cada vez más son las Ciencias Sociales las que realizan ese cometido. Llama mi atención en dos sentidos porque, en mi lectura, supone un juicio sobre una tarea que la filosofía no cumple y, en segundo lugar, porque tú mismo fuiste un sujeto formado en la filosofía, estudiaste filosofía, pero te decantaste por las Ciencias Sociales, particularmente por la Antropología. Uno revisa tu trayectoria, tus libros y uno encuentra que para ti la Antropología y particularmente la Antropología de la religión, fue lo que te cautivó. Cuéntanos como sucedió esto, ¿porque para ti la filosofía no fue lo que sí fue la Antropología? ¿Cómo llegaste de la filosofía, la teología al estudio del hecho y el fenómeno religioso?

» **EM:** Cuando me mandaron a estudiar filosofía, a mí me hubiera gustado especializarme en Teología. En ese momento la producción teológica era muy importante, pero en mi congregación necesitaban un maestro de filosofía y me formé en eso. Por aquel tiempo cobraban relevancia la Teolo-

gía de la Liberación y la práctica de Iglesia popular; pero también las Ciencias Sociales recibían reconocimiento y cobraban mucha importancia, habían llegado a una elaboración de un marco teórico que muchas veces ya no se podía diferenciar entre filosofía social o Sociología. Cierto es que en algunos casos estas ciencias lograron un grado significativo de atracción. Por ese tiempo tanto para la Teología de la Liberación como para la práctica pastoral se necesitaban más los estudios de las Ciencias Sociales, y esto al punto que se decía que la mediación que había ocupado la filosofía, por ejemplo, en la formación de los religiosos, la podían estar desempeñando las Ciencias Sociales.

Creo que mi vocación de antropólogo empezó desde muy joven, desde que mi mamá no me dejaba salir a la calle. Yo veía la calle desde mi ventana y ahí comenzó a surgir la curiosidad, esa distancia que el antropólogo debe tener, debe de ser un poco con la empatía de estar con la gente en los ambientes, pero también mantener una distancia epistemológica para poder ver la realidad con ojos críticos. La antropología que a mí me sigue gustando mucho es una forma importantísima en la pastoral de la inculturación de la fe y la inculturación del Evangelio.

► **HL:** Enrique, esta relectura un poco autobiográfica, nos permite ver el antropólogo que hay en ti. Ahora bien, quiero suponer que la implicación etnográfica, la mirada, la distancia, exigen un poco o un mucho de vocación. Lo que nos expones parece la construcción de una radiografía de las Ciencias Sociales, tal y como tú las viviste en tu formación, como seguro hoy las vives. ¿Crees, mirando un poco en retrospectiva, a la distancia, que las Ciencias Sociales hoy mantienen este compromiso,

este vínculo con la realidad o se han distanciado de este ejercicio?

► **EM:** Creo yo que se han distanciado un poco, desde luego hay sectores importantes que continúan en ese horizonte. Hace algunos años había una exageración en las universidades, pues el marxismo era la filosofía y la sociología hegemónica. Por ejemplo, en la UNAM, todas las ciencias eran de un marxismo inmanente; en Derecho se revisaba *El Capital I, Capital II, Capital III*, etcétera y cuando fue preponderante el neoliberalismo muchos de sus investigadores, pasaron de los estudios de la Economía y de la Sociología centrados en una filosofía marxista a visión más neoliberal, sin haber falseado el marxismo. Simplemente se pasaron a donde las investigaciones recibían más dinero.

En las universidades siempre han operado los paradigmas y la política. Por ejemplo, en mi lectura, la economía que no es una ciencia dura como la física o las matemáticas. A veces es un mito pensar que, si se contravienen las leyes sacrosantas de la economía, va hacerse más daño que el bien que quisiera uno hacer, por ejemplo, favorecer a los pobres. Bien sabemos que no, que la economía es una técnica y se puede organizar la sociedad de abajo hacia arriba, que los últimos satisfagan todas sus necesidades básicas y de ahí para arriba o de arriba para abajo, que los primeros no tengan la maximización de la ganancia y que por escurrimiento llegue hacia abajo y la decisión no es económica es extraeconómica, es política. Creo que ese viraje del que hablaba era una moda, no había quizá un convencimiento profundo y eso hizo que se perdiera ese compromiso con el cambio, que se veía inminente. Se pensaba que había muchas posibilidades

En mi caso, siempre me he preocupado por la praxis, por combinar la teoría y la práctica.

de pasar al socialismo, ya se miraba como muy probable y ahora ya vemos que es mucho más complejo, el mundo se ha vuelto más complicado y precisamente yo creo que ahora es cuando más están urgiendo estudios en cambios de paradigmas porque el mundo ya es muy diverso del que existía hace unos 30 o 40 años.

» **HL:** A propósito de todo esto que dices, nos preguntamos ¿Por qué a veces las Ciencias Sociales están en una posición profundamente academicista distanciadas de este compromiso social? ¿En el marco de este cambio, ¿las Ciencias Sociales, no podrían, no deberían darnos la posibilidad de pensar en una praxis, de pensar en otro mundo, tal y como tú a veces lo has pensado?

» **EM:** Sí, efectivamente, yo creo que la teoría es un momento segundo. El momento primero está en la acción transformadora y, por supuesto, como decía Lenin que no hay nada más práctico que una buena teoría. Efectivamente, en el caso de las Ciencias Sociales, creo que es lo que está haciendo falta, nuevos paradigmas teórico-prácticos que nos proyecten un futuro, un mundo mejor. Creo que tienen un papel insustituible, pero con esa condición de que no se queden en un conducto academicista, con afanes de erudición o en estudios pulcros pero poco útiles; deben de estar siempre al servicio de los movimientos sociales, de lo que va sucediendo en cada situación, deben clarificar, orientar y posibilitar un mejor desarrollo de proyectos y, esto a nivel teórico, como metodológico; posibilitando la acción; porque las Ciencias Sociales son objetivas en cuanto que ciencias, pero no son neutrales.

En Antropología corrientes como el funcionalismo, el evolucionismo, han estado desde el principio al servicio de los poderes coloniales. Y es importante entender el científico social no es neutral, no hay neutralidad en las ciencias. Siempre

se vinculan con cierto sujeto histórico, si son objetivas sino dejarían de ser ciencias, serían ideologías. Pero el científico social, al estar inserto en el mundo, tiene que tomar una posición.

» **HL:** Justo lo que dices es un asunto relevante, particularmente en América Latina donde existe la tendencia a utilizar las metodologías y las categorías de ascendencia mediterránea. No sé si estarás de acuerdo, pero el punto es ¿qué paradigmas para esta realidad? El punto es que aquí nos topamos con nuevas formas de acción colectiva, con nuevas formas de interacción social, con una realidad frente a la cual cabe preguntarse si necesariamente hemos de recurrir al funcionalismo, al estructuralismo, al interaccionismo, etc. para explicarla. Por ejemplo, a ti te ha ocupado el estudio del hecho y del fenómeno religioso ¿cómo explicar la nueva realidad religiosa? ¿Necesariamente tenemos que recurrir a las categorías eurocéntricas como lo santo, lo divino, la iglesia, justo cuando la realidad religiosa a la que asistimos no necesariamente se explica en esos términos? ¿Qué alternativas tenemos en las ciencias sociales, será que para explicar el fenómeno religioso sólo es posible hacerlo desde una perspectiva eurocéntrica y academista? ¿Tú qué piensas, has pensado algunos elementos que podrían darnos lugar a estos paradigmas, a nuevas categorías y metodologías?

» **EM:** Si tú hablas del fenómeno religioso, lo primero que habrá que reconocer es que hoy el mundo se ha vuelto global y las relaciones que se están dando inclusive interreligiosas, se han incrementado mucho y se seguirán incrementando, desde las migraciones, redes sociales, etc. Entonces hay una necesidad de diálogo entre religiones, éste hoy está cobrando fuerza. El fenómeno de lo religioso atraviesa a las mismas religiones y está planteando otros desafíos. Por ejemplo: muchas veces



las personas buscan una religiosidad a la carta, tomando fragmentos de otras confesiones religiosas, el bricolaje religioso es un problema.

En el caso de la Iglesia Católica, ésta tiene una función muy importante: la catolicidad la hace abierta al diálogo, pero no deja de tener su propia identidad y hay que mantenerla, pero abierta a todas estas manifestaciones, a estas nuevas maneras de la religiosidad popular, de otros grupos, de otras confesiones no católicas, que nos abren a un macroecumenismo. Frente a esto las Ciencias Sociales y la misma religión no pueden prescindir de este dato, de este hecho. La Iglesia Católica, en grado de cristiandad, en algunos de nuestros países se ha ido reduciendo y, cada vez más va a convertirse en una minoría religiosa, importante, pero tiene que coexistir con otras formas religiosas, y esto tiene muchas implicaciones, por ejemplo, en la pastoral, en las relaciones con el Estado. Esta misma Iglesia ya no puede utilizar el aparato de gobierno para llevar adelante su misión. Estamos en un momento en que la Iglesia tiene que revisar muchas de sus posiciones

porque la cultura de nuestros tiempos ha ido cambiando.

» **HL:** Enrique, lo que nos dices, nos confirman que estamos con uno, entre muchos de los temas-problemas que se les imponen a las ciencias sociales. Además, al escucharte confirmo que no sólo eres un académico, si no también un hombre de fe, un sujeto de credulidad. Tus libros dan cuenta de esta doble faceta. Por ejemplo este último libro que has escrito *Historia y profecía* y que ahora tengo en mis manos, al leerlo hay un ejercicio sociológico de contextualización, justo nos permite mirar como la realidad nos genera improntas. Entiendo que con él has querido recuperar la memoria de lo que ha significado para ti 50 años de vida sacerdotal. Tú has celebrado 50 años de servicio, no sé si también son 50 años de académico e intelectual. Explícanos cómo logras transitar desde tu posición como intelectual, como intérprete de la realidad y como se conjuga eso con este acontecimiento que significa ser hombre de fe.

» **EM:** Yo no veo problema en este ejercicio, si uno tiene cimientos teológicos suficientes, uno puede sin mayor proble-

---

Puedes descargar el libro *Historia y Profecía* versión digital en el siguiente link: <http://bit.ly/QmyHiD>

ma, abrirse a nuevas realidades, porque es el mismo espíritu que se nos revela a través del acontecimiento y a través de la revelación de las palabras. He encontrado desafíos, pero no contradicciones especiales, creo que no debe haberlas. Problemas los hay por supuesto, porque en muchos temas y conflictos donde estuve participando hace algunos años implicaba estar en la frontera. Hoy en día la suma autoridad religiosa católica (el Papa Francisco), está abordando y defendiendo muchos de esos temas; el científico social debe ver las cosas por adelantado, más allá del sentido común o el consenso, dejarse llevar por esto, eso sí genera conflicto. Pero para mí en conjugar ambas vetas no ha representado mayor problema.

» **HL:** En este libro tú nos dices que has apostado por celebrar y conmemorar. ¿Qué significan estas dos palabras para ti?

» **EM:** En todo aniversario hay tres elementos: la cuenta de los años, el ver que la tierra llega al mismo punto; en esta cuenta de los años hay algunos años privilegiados que hacemos en los aniversarios y un aniversario es ocasión de celebrar, conmemorar y hacer ajustes.

El primero conmemorar es *memorare cum alis*, hacer memoria con otros. Memoria de los recuerdos distantes, dispersos, piezas de museo; la memoria los conjunta, -son palabras del Papa Francisco. Conmemorar los hace presentes y produce alegría. En este caso, la oportunidad de escribir mis memorias, de ver toda la vida en su conjunto, es una experiencia formidable. Nuestros recuerdos son construcciones mentales, subjetivas; muchas veces los deformamos y cuando uno confronta con otros que vivieron los mismos acontecimientos hay mayor posibilidad

de objetividad. Pero al mismo tiempo es hacer memoria con los otros, los que no vivieron, es entonces cuando se vuelve testimonio, legado.

La segunda es celebrar. La celebración es afirmar la bondad de la vida y eso implica conjuntar personas sin un fin utilitario, sino simplemente con el fin de alegrarnos y permitirnos ese sentido de fiesta, de jubileo. Celebrar es estar

jubiloso, disfrutado.

Y tercera, ajustar. Por ejemplo en mi caso exige ser consiente que por mi edad necesito hacer reajustes y preparar mi ancianidad, que no tiene porque ser una edad difícil, puede ser de mucho bienestar, momento

de sabiduría, agradable, después de la vida que he tenido. El ser humano tiene que hacer los ajustes necesarios pues evidentemente el cuerpo y la mente se van deteriorando, esto con aceptación. Reajustar supone no solo asumir lo que se vive sino lo que vendrá.

» **HL:** Tres palabras: conmemorar, celebrar y ajustar. En tu caso me dicen de algo que está en tus memorias, que suponen mirarte, mirar hacia atrás y también mirar hacia adelante, con la presencia de los otros, acompañado. Pasado, presente y futuro ¿qué significan estas palabras para ti? ¿Qué correlación encuentras, cómo las conjugas?

» **EM:** El pasado no son las añoranzas que todos los viejos tenemos, los recuerdos que repetimos una y otra vez, sino que tienen que estar en servicio y función del presente que se proyecta hacia el futuro. Yo creo que cada vez más vivimos en una sociedad amnésica, se nos va olvidando el pasado y eso es grave, porque justo el pasado tiene que ver con la

Yo he sentido siempre  
un doble llamado.

De ser sí, un hombre  
de fe y, al mismo tiempo  
un hombre de mi  
época, de mi tiempo.

identidad. Hay que recuperar el pasado y escribirlo con constancia, para que pueda servir al presente. Y el futuro, claro que supone pensar lo que va pasar del mundo cuando yo ya no estemos en él. Mirar hacia el futuro, que nos quede claro, no es hacer futurología ni nada de eso, sino construcción de prospectivas realistas. El futuro probable y el futuro utópico que deseamos y el futuro posible. Entre mayor conciencia tengamos del futuro que espera, más podemos, en función del presente, proyectar nuestras actividades, nuestros planes con mayor eficacia.

La historia es como la política vista hacia atrás y, el futuro es lo que no debes dejar que se te venga encima sino de alguna manera controlarlo. Y eso es tarea de todas las personas conscientes. Hoy este ejercicio demanda una organización a nivel global, puesto que el proyecto neoliberal tiene una dimensión global. Quienes controlan, como la clase transnacional, tienen mecanismos para imponerse. Y las consecuencias de este proyecto está destruyendo el planeta y afectando a miles de millones de personas; es tan fuerte y tan solida su dominación y al mismo tiempo suicida que tiene que haber una toma de conciencia colectiva, tenemos que buscar nuevos paradigmas para que otro futuro sea posible.

» **HL:** Si comprendo tu planteamiento, la construcción del futuro impone una relectura del pasado, desde lo que nos está tocando vivir. Pienso, por ejemplo, en lo que hacen comunidades o pueblos originarios, en ciertos colectivos humanos, como los pueblos indígenas quienes tienen una mirada permanente a la tradición a la historia, a la tradición. ¿He entendido tu planteamiento? ¿Lo que nos dices está en esta clave, de la importancia de mirar al pasado?

» **EM:** Sí, en lo general, pero miremos un caso concreto. Las corrientes indige-

nistas, por ejemplo, el indigenismo de la revolución mexicana supuso desculturizar a las culturas tradicionales. Querían llevar los logros de la revolución a los lugares más apartados del país y, los maestros rurales fueron un instrumento para ello. El relativismo cultural, que vino después, es una especie de romanticismo, pide considerar a las culturas tradicionales como intocables, como piezas de museo, no había que afectarlas sino permitir su desarrollo y eso fue importante para su inculturación, pero no es fue suficiente. Hay en cambio otras corrientes como la de los zapatistas que ven el derecho que tienen los indígenas de acceder a la modernidad, pero sin perder su *éthos* cultural; eso es una gran riqueza que hay que defender, porque la cultura actual –la globalización cultural– todo la unifica, la uniformiza. La cultura globalizada reduce las culturas tradicionales a folklor, las mercantiliza o las degrada; en cambio esa es una fuerza de resistencia, de identidad como lo vemos en las luchas de los pueblos originarios por los recursos de los que están siendo despojados, eso no puede quedar como piezas de museo. Estas culturas para que tenga viabilidad histórica, tienen que acceder al mundo globalizado y lo están haciendo sin perder lo que les es propio, lo que ha sido su tradición.

» **HL:** Entonces se trata de tensiones permanentes porque este mirar al pasado no es una mirada acrítica, sino que supone considerar el presente para ajustarlo. Pero, si el presente es desolador ¿Es posible pensar el futuro?

» **EM:** Sí, claro. Yo distingo al analizar el futuro entre el futuro probable, el futuro posible y el futuro deseable.

» **HL:** Explícanos eso.

» **EM:** El futuro probable al ser proyección, en el presente, de las tendencias que hemos estado observando, las proyectamos hacia un futuro y, si no hay algún tipo de correctivo, eso es lo que nos

La humanidad tiene, hoy por hoy, mucha necesidad de filósofos; el problema es que para serlo, se requiere vocación.

espera. Y lo que ahora nos espera es que realmente estamos viviendo un momento en que, en las siguientes décadas, puede la especie humana llegar a condiciones que no sean posibles subsistir, incluso gran parte de los elementos de la naturaleza. La combinación de muchos factores, sobre todo ecológicos, de contaminación, de calentamiento global, etcétera. Frente a eso quedan pocas posibilidades. Nunca se había producido tanta riqueza como ahora, pero nunca había estado tan mal distribuida, de tal modo que si desapareciera una tercera parte de la humanidad la economía funcionaría mejor. Esa es la distopía.

» **HL:** La distopía neoliberal

» **EM:** Claro, por supuesto. Eso es lo que está construyendo el proyecto neoliberal, el modelo preponderante. Si no hay correctivos a este modelo, eso es lo que nos espera. Algunos piensan que no falta mucho para que se llegue al punto de no retorno. Ese es el futuro probable. Pero alguien que quiere otro futuro, primero tiene que tener una utopía, una imagen ideal del mundo que queremos, con la cabeza en la utopía y con los pies en la tierra. Otro futuro es posible, pero tenemos que preguntarnos ¿qué podemos hacer? ¿Qué se está haciendo para que ese momento distópico se vuelva eutópico? El futuro posible, al cual podemos aspirar, para que sea viable, primero tiene que ser viable la vida en el planeta durante siglos. Un ejemplo esto es lo que promueve la carta de la tierra. Ese principio de desarrollo autosustentable exige que se equilibren los recursos, el

reciclaje de los sobrantes no desechos para que sean reutilizados, el control demográfico, la distribución y repartición justa de la tierra; existen posibilidades de otro futuro posible y hay esas posibilidades, pero tenemos que trabajar para hacerlo. Y ahí tenemos un campo muy importante para las ciencias sociales

» **HL:** Pero ¿Cómo no caer en filosofías que fueron utópicas, cuando lo utópico suponía una posición idílica, una cuestión de pensar lugares que no existían y que a veces suponían posiciones ideológicas, metafísicas o cosmovisiones imaginarias?

» **EM:** Tú has tocado un punto que me parece importantísimo. La filosofía tiene un papel insustituible, el nivel más alto de pensar la época, la conciencia, la cultura; esto lo da el filósofo. Filosofía es la conciencia de la época que se vive. Creo que nunca habían hecho más falta los filósofos como ahora. Sucede que para el modelo neoliberal, que es el que campea en la educación, la filosofía es inútil, como la antropología misma. Hoy, en general y en este país en particular, se va prescindiendo cada vez más de la reflexión filosófica, de la reflexión en general, de la cultura y eso me parece muy grave. Qué bueno que el Instituto de Filosofía se comprometa a reflexionar la realidad al nivel más profundo posible que es el núcleo de la cultura. La humanidad tiene, hoy por hoy, mucha necesidad de filósofos; el problema es que para serlo, se requiere vocación. Cuando el filósofo se vuelve un profesional, hace la filosofía un *modus vivendi*, que en parte se necesita, deja de ser redituable. Porque la filosofía en el sentido que la estamos planteando, requiere de reposo, de reflexión y, en el mundo ajetreado es difícil encontrar. Ahora, al filósofo se le imponen condiciones, tiene que encontrar su sustento. Pero si pensamos en el momento en que vivimos, la filosofía es imprescindible, hay que custodiarla, se necesitan filósofos de vocación.

Sobre la Carta de la Tierra puedes visitar: <http://www.earthcharterinaction.org/contenido/pages/La-Carta-de-la-Tierra.html>



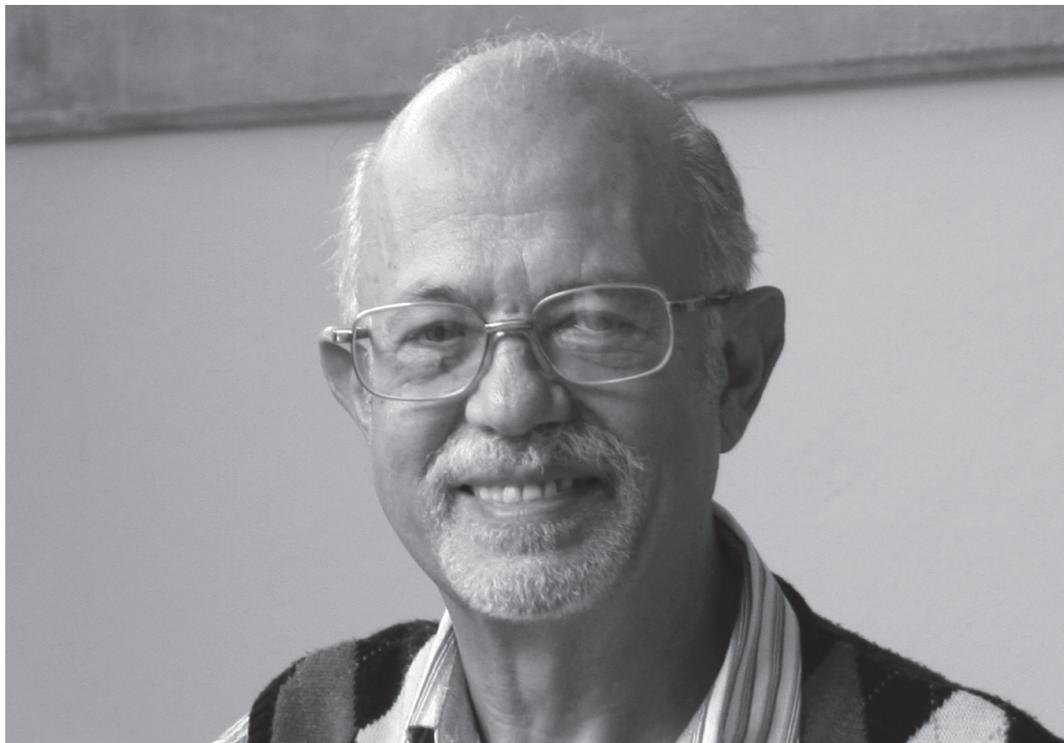
» **HL:** Enrique, tus palabras confirman una preocupación y apuesta del Instituto. Nuestro proyecto apuesta por vincular la filosofía con las ciencias sociales, dejar que las ciencias le den a la filosofía qué pensar. Lo que nos dices con seguridad supone una relectura de un momento central de tu vida, no solo fuiste estudiante de Filosofía, fuiste profesor de filosofía y luego acompañante de estudiantes de Filosofía. La filosofía ha estado presente en tu vida. Te pregunto ¿desde la filosofía, es posible pensar otro mundo?

» **EM:** No sólo es posible, sino necesario. Dicen que la Filosofía no sirve para nada, es cierto si estamos situados en la lógica del utilitarismo actual, desde esa posición no es útil pero sí necesaria. Creo que hace falta mucha reflexión filosófica. En el marco de la globalización, por primera vez tenemos la visión de la globalidad del mundo, de lo que somos, por primera vez en la historia tenemos la visión de las necesidades completas y de los recursos que tiene

el planeta y tenemos las proyecciones; en ese contexto, tenemos los elementos para hacer una filosofía global, un nuevo paradigma. La filosofía puede aportar a nuestra comprensión global del mundo. Yo aliento a todo el Instituto a desplegar esto como una vocación y una necesidad.

Aquí estudian religiosos y religiosas, candidatos a la vida religiosa y sacerdotal. Estas nuevas generaciones que se forman aquí, deben ser una esperanza, necesitamos una Iglesia que pueda seguir siendo luz, que no repita ya maquinalmente esquemas que no funcionan y que no van a funcionar más; tienen que replantearse formas inéditas de una actuación de la vida consagrada, de la vida religiosa, que prescindan de este aprisionamiento que tenemos en el modelo eclesiológico, de mantenimiento del “culturalismo” y que se dirija a los grandes problemas que la Iglesia tiene. Ahí la filosofía tiene que aportar luz.

» **HL:** Enrique, si comprendo tu planteamiento, la filosofía entonces tiene como tarea



ayudar a pensar los problemas, como los que describes. Vivimos en un país maltrecho, violentado, empobrecido. Los que deberían garantizar seguridad se han coludido con los delincuentes, los responsables de las políticas públicas siguen una lógica clientelar, al servicio de los capitales. Somos un país victimizado en sus campesinos, en sus indígenas, en los migrantes, en sus periodistas y estudiantes. En el último año la gente ha salido a la calle, ha apostado por una lógica de empoderamiento, de resistencia. Quiere hacer patente su indignación frente a un país que parecería se nos va de las manos, frente a un Estado fallido con prácticas como las del 68, que con seguridad tu tendrás presente en tus recuerdos, en la memoria. De lo que dices infiero que la relevancia de la filosofía estaría en la posibilidad de ofrecernos teorías y categorías explicativas de esa realidad. Ahora, me pregunto ¿qué posibilidades tenemos de pensar ese otro mundo en una situación como la que acontece en este país? ¿Tú tienes una lectura –sociológica o filosófica– de lo que está sucediendo?

» **EM:** Sí, claro, todos tenemos algún tipo de lectura, no sé si la mía valga mucho, pero veo que la situación del país está muy crítica, hemos cobrado conciencia y hay sectores de la sociedad con una gran pérdida de credibilidad en todas las instituciones: los partidos políticos, la Suprema Corte de Justicia que no da lugar a la consulta, el ejército, la policía, la Secretaría de Educación Pública, la UNAM, el Instituto Nacional Electoral y hasta la misma Iglesia. Las manifestaciones son muy importantes, pero el cambio del país no se hace en las calles, por poner un ejemplo, en el 68 se pensaba que a base de marchas se iba a cambiar el gobierno y con las marchas vino la represión; los más consientes se dieron cuenta que hacía falta un trabajo más sostenido, a largo plazo y se desplazaron a las barriadas a hacer conciencia a la gente. Yo creo que algo así tiene que suceder. Quedamos aterrorizados, viendo que este Estado, es un narcoestado, un Estado terrorista, que desaparece a los líderes sociales, se excusa en que el crimen organizado los

mata, en la práctica los responsables de la justicia les siembran armas; ya no se confía en nadie. Esto puede dar lugar a un autoritarismo muy selectivo porque ya no se pueden dar las masacres como la del 68, pero sí da lugar una persecución y asesinatos muy selectivos. El espionaje que hoy tenemos, es muy sofisticado, son muchos los problemas y algo es claro, Estados Unidos no puede permitir que en su patio trasero se gesticule un movimiento de cambio.

Pero, la realidad del país no es sólo esto, al mismo tiempo, hay una esperanza, la sociedad civil ha madurado mucho. Ayotzinapa es una radiografía de lo que pasa en el país, es la punta de una madeja que se puede ir escarbando. Esa sociedad civil tiene que vincularse, cada vez más, con otros movimientos sociales mundiales, porque el problema no está aquí en México. El problema es el modelo neoliberal. No es un problema local, sino transnacional y global, tejer una red con movimientos de otros países esa es una tarea. En España están surgiendo nuevos paradigmas de democracia, un modelo no representativo sino directo, incorporando tecnologías, haciendo viable la consulta y nuevas formas paradigmáticas de partidos políticos, más horizontales, sin líderes que se corrompen sino vinculados a los movimientos sociales. Yo creo que este cambio tendrá que venir al pensarlo a nivel global.

Pienso que la eutopía es humana, ésta nos replantea la esperanza Y precisemos, no es una esperanza ingenua, no significa

[...] necesitamos una Iglesia que pueda seguir siendo luz, que no repita maquinalmente esquemas que no funcionan y que no van a funcionar más[...]

que va a venir Jesús del cielo a remediar todos nuestros males; no es una esperanza ingenua. Dicen del pesimista que es un optimista informado y que el ecologista es un izquierdista reciclado; pero la función del cristiano es mantener la esperanza a pesar de todo. Quizás las palabras de Bernanus pueden explicar esto: “cuando el momento se llega a la desesperanza casi total, es cuando puede haber condiciones para que surja la esperanza”.

» **HL:** Has hecho que recuerde un libro de Pedro Laín Entralgo, se trata justamente de una justificación de la esperanza como condición humana, frente a la desesperanza que vive el mundo, Europa en particular y que recogen entre otros los existencialistas, Laín Entralgo afirma –en clave cristiana– que la existencia humana supone esperanza. Enrique muchas gracias por permitirnos dialogar contigo, tus palabras además de permitirnos leer la realidad, son justamente una palabra de espera y esperanza.

» **EM:** Gracias a ti, Héctor.

# LA FILOSOFÍA EN LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI*\*

MAURICIO BEUCHOT PUENTE\*\*

\*\* Es doctor en filosofía por la Universidad Iberoamericana (UIA). Realizó estudios sobre historia del pensamiento en la universidad de Friburgo, Suiza. Ha sido profesor de la UIA y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y en el del Investigaciones Filológicas, ambos de la UNAM, en el último de los cuales es coordinador del Centro de Estudios Clásicos. Es investigador nacional desde 1985. Ingresó a la Academia Mexicana de la Historia en 1990.

Resumen: El presente texto tiene como objetivo destacar los fundamentos filosóficos de la encíclica *Laudato Si*, que se ubica en la línea de reflexión teológica de las realidades humanas surgida en el siglo XX, pero que tiene una fuerte carga filosófica, además, se propone dar cuenta de la preocupación del Papa Francisco por la crisis ecológica por la que atraviesa nuestra casa común.

Palabras clave: *Laudato Si*, Papa Francisco, Tecnocracia, Tecnociencia, Ecológica integral, Hermenéutica analógica.

## Introducción

En estas líneas me interesa destacar sobre los fundamentos filosóficos de la Encíclica del Papa. Ésta tiene como objeto la defensa de la ecología, porque nuestra casa común, que es la tierra, está corriendo peligro de agotarse o, por lo menos, de sufrir serios daños.

En la Encíclica se refleja la honda preocupación del Papa por la tierra. Es decir, se coloca en la línea de aquella teología de las realidades humanas que ya se había dado en el siglo XX. Tal parece que ahora, en el XXI, se necesita con mayor urgencia.

En efecto, podrá decirse que algunas situaciones han cambiado en lo que llevamos del siglo XXI con respecto al anterior, pero han seguido algunas otras, las más de

las veces negativas, sobre ellas hay que reflexionar. Como filósofos nos toca hacerlo, de manera urgente.

## Líneas fundamentales de pensamiento

Veamos, pues, algunos de los rasgos de ese pensamiento, ciertos presupuestos filosóficos que animan esta encíclica y que han servido para formular la preocupación del Papa por la ecología del planeta.

Para empezar, descubrimos un aprovechamiento de la fenomenología, al menos en el sentido general de la descripción de los fenómenos que nos rodean. Así, con una actitud fenomenológica, la encíclica hace una descripción de los males que se

\* Conferencia presentada en el Instituto de Filosofía A. C. el 18 de noviembre de 2015.

1. Carta encíclica del Santo Padre Francisco, *Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común* (México: Eds. Paulinas, 2015), nn. 17 ss. La abreviaremos como LS.

están causando al planeta, el calentamiento global, el mal uso del agua, de los minerales, del clima, de los alimentos, etcétera

Hay una gran contaminación, por toda la basura que se ha desechado, es decir, por todo lo que la producción trae consigo. La Encíclica nos habla de toda una cultura del descarte. El hombre deja desperdicios y basura por todas partes. Asimismo, al usar mal de los animales y las plantas para su alimentación, está acabando con la biodiversidad. Hay especies que han desaparecido y no es posible reponerlas.

A veces parecería que la Carta adopta un tono apocalíptico, pero no es así. Es bastante grave lo que está sucediendo con los recursos de la naturaleza. El Papa habla del clima como un bien común, y lo mismo del agua. Hay un derecho humano a tener acceso al agua potable, ya que es elemento necesario para la vida.<sup>2</sup> Lo mismo pasa con el aire, con el clima y con la biodiversidad. Se tienen que preservar esos pulmones del planeta que son las selvas.

Insiste asimismo en que ese desgaste de las reservas naturales, va a llevar a un deterioro de la calidad de la vida humana. Eso va a traer, igualmente, una degradación social, pues no se quedará a nivel individual, sino a nivel comunitario, provocando una agresividad en las gentes.

Sobre todo, el Papa señala, la injusticia en todo esto, pues, los que gastan más los recursos son los países ricos, en detrimento de los países pobres. Hay una gran falta de equidad en lo que podríamos llamar el reparto de los recursos. Incluso sabemos

que los países pobres tienen que vender sus materias primas a los países ricos, que no quieren gastar sus reservas.

Asimismo, el Papa denuncia que hay una desigualdad en las respuestas al problema, sobre todo de parte de los países ricos y poderosos, que son los que mejor podrían actuar para evitar el deterioro. Por eso dice que debería haber una normatividad y un control, a nivel mundial, para proteger lo que dejaremos como herencia para las generaciones futuras.<sup>4</sup>

Se ve una preocupación por la tecnocracia, es decir, por el mal uso de la técnica, ya que las tecnociencias están sirviendo para dañar a la naturaleza. Nos hace recordar la idea de Aristóteles, de que la técnica (*techne*) tiene que promover a la naturaleza en la misma línea de la naturaleza. Esto es, no oponiéndose a ella, pues la echaría a perder.

Hay dos preocupaciones en la encíclica. Por un lado, esa tecnocracia que proviene del cientificismo, en el sentido de que lo que sea factible científica y, sobre todo, técnicamente, debe hacerse, aunque vaya en detrimento de las cosas naturales, de la misma tierra.<sup>5</sup>

La encíclica ve la tecnología como teniendo una doble cara, la de la creatividad y la del poder. La primera es buena, y de verdad desarrolla al ser humano en su saber y hacer. Él es creador junto con Dios, cuidando de la naturaleza que le ha dejado. Pero el afán de poder es la cara mala de la técnica, porque exagera el dominio que puede tener sobre las cosas y llega a pensar que puede hacer con el mundo lo que le

## La Encíclica ve la tecnología como teniendo una doble cara, la de la creatividad y la del poder.

2. LS, n. 30.

3. LS, n. 48 ss.

4. LS, n. 55-57.

5. LS, n. 102 ss.

venga en gana.

Por otro lado, al Papa le preocupa el relativismo, que es principalmente moral, porque llega a pensar que todo se vale, y que todo está en función del hombre; en realidad, en función del sujeto, con un hedonismo exagerado.

Esto lo señala como el antropocentrismo de la modernidad.<sup>6</sup> Y es verdad, pues los modernos, desde el Renacimiento y el humanismo, colocaron al ser humano como la criatura más perfecta, hablando de la gran dignidad del hombre, pero con ello también lo pusieron por encima de todas las cosas. Poco a poco el humanismo ha consistido en decir que el ser humano es el encargado de la creación, y que debe cuidarla, no sojuzgarla y disponer arbitrariamente de ella.

Inclusive en el antropocentrismo cristiano, o humanismo cristiano, se exageró la idea de que el hombre tenía que dominar el mundo, ser su señor. Dice algo muy sensato: “No hay ecología sin una adecuada antropología”.<sup>7</sup> Es decir, no se trata de menospreciar al hombre para restarle la importancia excesiva que le dio la modernidad, sino de encontrar los límites adecuados de la acción del hombre en el mundo.

La Encíclica prevé como remedio un nuevo tipo de ser humano. Es lo que he señalado como la necesidad de un nuevo humanismo. Sobre todo, por el saneamiento de la relación entre las personas. Y eso implica también el fortalecer la relación con la Persona divina, con ese Tú que nos ha puesto en este mundo. Es una revalorización de la persona humana, a la luz de la divina.

Pero también la encíclica nos previene contra el relativismo, un relativismo prác-

tico. Es producto del antropocentrismo desviado. Si el ser humano se coloca en el centro del universo, entonces él es la medida de todas las cosas.<sup>8</sup> Estamos en una cultura relativista, y es la que permite que un ser humano se aproveche de otro. Deja que el hombre manipule al hombre, y a la larga permite que manipule la vida, la creación misma.

Hay en la Encíclica, en la prevención contra la técnica, una crítica al univocismo. Ésta es la postura de los positivimos, que se ven en el cientificismo y en algunos ámbitos de la filosofía analítica, todavía demasiado positivista. .

En lo segundo veo una crítica al equivocismo, que es sobre todo el de la posmodernidad, el de la idea de que no hay principios ni criterios, sino únicamente mi situación, en un hedonismo muy fuerte.

Por eso me parece que el Papa adopta una postura muy analógica, en la tradición misma de la teología de la Iglesia, con San Agustín y Santo Tomás, pero también con Romano Guardini, a quien cita explícitamente.<sup>9</sup> Se ve, incluso, en que llama a su postura una ecología integral. Y en teoría de sistemas la analogía, que es proporción, se llama integración.

Y es que la analogía significa proporción, sentido del equilibrio, lo cual conlleva moderación, medida. Tal es el sentido de la prudencia, una virtud que ayudaba a encontrar el término medio de las acciones, pero también el medio para conseguir un fin, y aquí el fin es el bien común de la especie humana, que corre el peligro de desaparecer si se agotan sus recursos.

En algunos congresos he escuchado a algunos ecologistas decir que el hombre ha sido la peor especie en la tierra, y que merece desaparecer. En lugar de adoptar

6. LS, n. 115 ss.

7. LS, n. 118.

8. LS, n. 122.

9. LS, n. 115, p. 81, nota 92. Cita su obra *El ocaso de la Edad Moderna*.

esas posturas apocalípticas, hay que buscar un remedio, una salida. Se trata de ponerse del lado de la cordura, de la medida y la moderación.

Por eso veo que el Papa tiene una mentalidad mediadora. Además, hay aquí una actitud hermenéutica. No en balde el Papa cita a Paul Ricoeur, gran hermeneuta del siglo XX, muerto no hace mucho.<sup>10</sup> Si la mediación se da por virtud de la analogía, es, como veremos, una hermenéutica analógica la que, en la mejor tradición de filosofía cristiana, el pontífice está usando para articular su pensamiento en el documento que estudiamos.

Uno de los remedios que la Encíclica propone es la preservación del trabajo. De hecho, esto es algo que la Iglesia viene pensando desde que tenía que dialogar con el marxismo, para el que el trabajo era la categoría fundamental del hombre. Uno recuerda cómo la Iglesia trataba de preservar la alta dignidad del trabajo y del hombre trabajador, pero señalando que hay otros valores que van junto con él. No todo se reduce al trabajo, pues a veces da la impresión de que nuestra cultura es de un laborismo exacerbado. Ya los propios marxistas se cuestionaban qué iba a hacer el hombre cuando la técnica del futuro lo liberara de tanto trabajo, y veían que iba a ser otro tipo de praxis, que llamaban espiritual, y que consistía en la ciencia y el arte. El hombre siempre iba a desarrollar una praxis, tal vez no tanto de producción, en los talleres y en las fábricas, pero sí una praxis material abocada a las ciencias y las artes. A ello respondieron

muchos teólogos, entre ellos, singularmente el padre Marie-Dominique Chenu, dominico que fue teólogo e historiador, y, dado que la historia era una de las disciplinas fundamentales del marxismo, porque en ella se cumplía la dialéctica que la razón veía en la teoría, él dialogó mucho con esa corriente, y supo resaltar la necesidad que el hombre tiene de la praxis y del trabajo, pero sin olvidar su aspecto más espiritual, incluso teórico o contemplativo.

Cuando el Papa habla de la ciencia y la técnica, anima a la creatividad, como si se tratara de las artes, pues fomenta la innovación, la investigación, pero siempre dentro de los límites del bien común. La manipulación genética tiene que tomar en cuenta las repercusiones que pueda tener en relación con las diversas áreas de la realidad, tanto natural como social.<sup>11</sup>

Algo que se va ya perfilando es que el Papa utiliza para su reflexión dos de las corrientes filosóficas más presentes en la actualidad: la fenomenología y la hermenéutica. No se le ve que se oriente hacia la filosofía analítica, de filiación anglosajona, sino que se ubica en la llamada filosofía continental, que es la contraparte de aquella. Puede decirse que las dos se reparten el flujo filosófico principal de nuestro mundo. La filosofía analítica es científicista, y quizá por ello no la toma muy en cuenta el Papa; en cambio, la continental, con sus dos vertientes de la fenomenología y la hermenéutica, es más humanista, más centrada en la persona. Quizá por ello la usó explícitamente en su Encíclica. No en balde cita textualmente a Romano Guardini, de línea fenomenológica y existencialista,<sup>12</sup> y

## La Encíclica exhorta a reorientar la técnica, para que en verdad trabaje a favor del hombre

10. LS, n. 85, p. 61, nota 59. Cita su obra *Finitud y culpabilidad*.

11. LS, nn. 131 ss.

a Paul Ricoeur, de línea fenomenológica y hermenéutica.

### El desbordamiento de la técnica: la tecnocracia

La técnica, en la actualidad, se ha desbordado. Por lo menos ha rebasado a la filosofía y, aun cuando ahora se hace filosofía de la técnica, además de filosofía de la ciencia, no hay plena claridad acerca de los fines que ella se propone y de los medios que utiliza. Por eso la encíclica se ha propuesto abordarla desde varios ángulos.

El Papa hace un análisis muy profundo de la técnica, no condenándola, pues reconoce que ha traído múltiples beneficios, pero sí llamando a la conciencia de sus límites.<sup>13</sup> No la condena como tal, sino como tecnocracia, esto es, como el dominio de la naturaleza mediante la técnica. Porque no ha sido usada para cultivar el planeta, sino solamente para dominarlo, y ha crecido tanto que ahora se usa para controlar a las personas.

Ha habido varias revoluciones de la técnica, desde las máquinas a vapor, pasando por máquinas más sofisticadas, hasta las computadoras, por no hablar de todas las técnicas que hay para aplicar a la biología, a la psicología e incluso a la sociología. Pero todo está manejado por la economía y la política, por esa economía política que es la ambición a macronivel, porque se da ya en los países, entre los que los poderosos sojuzgan a los más débiles.

Lo que más recalca la Encíclica es que, a un crecimiento gigantesco de la técnica, no ha habido un crecimiento proporcional de humanismo. Es decir, se prefiere construir armas devastadoras en

lugar de usar ese mismo presupuesto a favor de la vida, pues con ese mismo dinero se podría dar alimento y habitación a una buena parte de la humanidad. La técnica, que ha logrado muchas cosas buenas en el campo de la medicina, por ejemplo, se usa también para la destrucción, sin sacar la lección de las mortíferas guerras que ha habido, en las que se ha usado la energía nuclear en forma de bomba atómica, como en Hiroshima.

La Encíclica exhorta a reorientar la técnica, para que en verdad trabaje a favor del hombre, y no en su contra, como lo está haciendo con la destrucción sistemática del planeta.<sup>14</sup> Parece que no ha habido conciencia de que el mito del progreso indefinido, que reinó en el siglo pasado, es falso, y que ya las mentes lúcidas no creen en él. Pero se sigue experimentando con la mentalidad de que la ciencia y la técnica deben avanzar, a toda costa, a pesar de no saber hacia dónde avanzan. Por eso hay que reflexionar sobre su orientación, y dirigitas hacia el ser humano. Se necesita fortalecer ese nuevo humanismo del que algunos ya han hablado.

Es decir, en la actividad destructiva de la naturaleza, que continúa hasta el día de hoy, hay supuestos filosóficos malos y falsos, como ese del progreso indefinido, que ha tenido su mayor repercusión en la carrera armamentista de los países poderosos. Ese mito del progreso indefinido pertenece a la antropología filosófica, a nuestra idea de hombre; pero también hay presupuestos de esa índole, antropológica, que repercuten en la ética, como el hedonismo actual, que hace pensar en que todo se ordena a mi placer, es decir, a mi egoísmo, y que todo se orienta a la comodidad. Pero todo es de momento,

12. En la línea existencialista, como admirador de Heidegger, pero también crítico con él, lo coloca ROUBICZEK P., *El existencialismo* (Barcelona: Labor, 1968, 2a. ed.), pp. 113 y 126.

13. LS, nn. 102 ss.

14. LS, nn. 130 ss.



referido al presente, sin pensar en el futuro de la humanidad, en los que vienen después de nosotros.

### Construcción de una ecología integral

Llama el Papa a una ecología integral, es decir, que conjunte los principales aspectos o dimensiones del ser humano, a saber, lo económico y social. Nos recuerda que la ecología “estudia las relaciones entre los organismos vivientes y el ambiente donde se desarrollan”.<sup>15</sup> El ser humano es un organismo, y por lo tanto tiene que estudiar sus relaciones con el entorno. Porque la explotación de la naturaleza depende de la economía y ésta, a su vez, de la sociedad que la ejerce a través de la política.

Una ecología ambiental ya ha sido explicitada. Una ecología económica significa racionalizar la explotación de acuerdo con las necesidades estrictas de los hombres, e incluso tener una actitud opuesta a la del dispendio o gasto, es decir, de cierta auste-

ridad, para no excederse en la explotación de la naturaleza. La Carta insiste en que se requiere más humanismo, que ya hemos visto como el dar preferencia a las necesidades del ser humano por encima de lo que puede hacerse con la ciencia y la técnica.

Pero, además, la forma en que se ejerce el trabajo sobre la tierra afecta a las mismas instituciones de las que depende, o con las que interactúa. Por eso se requiere sanearlas, para que no dañen el medio ambiente, y esto se logrará con una política adecuada y, desde el derecho, con leyes que regulen esa relación entre las personas y con el planeta.<sup>16</sup>

No contento con eso, avanza el Papa hasta proponer una ecología cultural, que ayude a conservar el patrimonio natural. Hay que promover una cultura que favorezca ese cuidado, y eso va a depender mucho de la educación. Hay que resistir al consumismo, porque es el que promueve el desgaste de los recursos. Hay que frenar la homogeneización, pues, así como se

15. LS, n. 138.

está disminuyendo la biodiversidad, así también se está perdiendo la diversidad de las culturas, porque el tiempo actual las iguala a todas, por la mimesis que se da a nivel mundial, con la globalización. Incluso hay que favorecer un tipo de vida que impida la degradación de la tierra.

Por eso habla de una ecología de la vida cotidiana, en el sentido de animar un *modus vivendi* en el que se tenga calidad de vida, pero integral, a saber, no solamente en el aspecto material, sino también en el espiritual. Y esto se logra con la creatividad, como la de ciertos grupos que han podido revertir los efectos nocivos e incluso alcanzar a redirigir el curso de las cosas para que sean benéficos.<sup>17</sup> Y no han sido precisamente los ricos, sino pobres que han sabido sujetar la explotación a la medida de sus necesidades y deseos legítimos.

Para esto hay que cuidar los espacios urbanos, sobre todo de las habitaciones, para que no tengan unas pocas mansiones ostentosas y la mayoría viviendas insuficientes, sino lograr la equidad en la satisfacción de esas necesidades. Además, es necesario proporcionar edificios públicos funcionales y austeros, que no produzcan mucho gasto. Se pide cuidar el transporte, sobre todo el público, porque ya es mucha la polución que se ha dado por tantos vehículos que transitan en las ciudades y que impregnan el ambiente con sus emanaciones.<sup>18</sup>

Señala el Papa que todo esto tiene relación con las leyes que se dicten para ello, pero sobre todo con la ley moral, que es la de la conciencia, animada por la búsqueda del bien común. Por eso recalca que el principio del bien común es el que debe regir el comportamiento humano. Va

más allá de lo que está establecido por las leyes positivas, y alude a la buena voluntad del hombre. Es la ética social, y no solamente la instancia jurídica de las naciones. Supone el respeto a la persona humana y el reconocimiento de que tiene derechos fundamentales, en torno a la vida, en la línea de los derechos humanos. Y, ya que esos derechos son conculcados a los más desprotegidos, ello nos conduce a una opción por los pobres, los que padecen esa opresión por parte de los poderosos.

Es un asunto, pues, de justicia. Pero aquí parece entrar una innovación que ya se necesitaba o que al menos era algo de lo que no se ha hablado suficientemente. Así como se habla de justicia entre los países, aquí se habla de justicia entre las generaciones. Lo que hagamos con la ecología, con la economía y con la sociedad va a repercutir en las generaciones venideras, y tenemos un compromiso moral con ellas. Hay que combatir el individualismo en el que nos ha sumido la posmodernidad, y velar por los intereses de las generaciones futuras.<sup>19</sup> Así como se cuida el patrimonio de los hijos, y se trata de dejarles lo mejor, así deberíamos ver a los que van a nacer en el futuro, para que no nos puedan reprochar el que les hayamos dejado un mundo agotado, por no tener cuidado con lo que hacemos en él.

El Papa no se contenta con señalar esos hechos, sino que da también algunas propuestas de remedio. Se centra en el diálogo, en el que debe haber entre las naciones para establecer políticas ecológicas; en el que debe haber al interior de las mismas naciones y hasta a nivel local; en el que debe haber para la transparencia con respecto a las decisiones que se toman; e

16. LS, nn. 141-142.

17. LS, n. 148.

18. LS, n. 153.

incluso en el que debe haber para promover la plenitud humana. Todo esto exige un cambio de actitud, y una educación para que esto permanezca y se profundice. En este diálogo se sitúa el de las religiones con la ciencia y entre las religiones mismas, con el fin de fomentar la fraternidad a nivel mundial. Es algo que repercutirá en nuestra fraternidad con la tierra, como lo veía San Francisco, quien la llamaba “hermana”, y cuyo cántico da nombre a la encíclica misma.

Se termina con un llamado a una espiritualidad ecológica, la cual se mostrará en la educación que se dé a los que vienen, o que ya están aquí. Se trata de promover otro estilo de vida, para estrechar la alianza entre la humanidad y el medio ambiente en que vive. Es toda una conversión ecológica, una *metanoia*, difícil pero que producirá gozo y paz, y que puede ayudarse de la religión.<sup>20</sup>

### Consecuencias que sacamos de la Encíclica

Hemos podido advertir que el Papa en su Encíclica utiliza como fundamentos filosóficos principalmente elementos de dos corrientes actuales, que son la fenomenología y la hermenéutica. Inclusive, de la primera corriente cita a Romano Guardini, que también compartió ideas con el existencialismo, e igualmente a Paul Ricoeur, que fue fenomenólogo y hermenéuta.<sup>21</sup> Si a este último lo cita una vez, al otro lo cita

seis veces, es el autor más referido en la encíclica. Se ve que el Papa sigue mucho a Guardini. Y este autor tuvo un pensamiento muy analógico, ubicado en su noción de contraste, que es una especie de dialéctica de lo diferente. Uno de los mejores conocedores de este autor, Alfonso López Quintás, llama a la postura de Guardini “Fenomenología arraigada en lo real, en el plano de lo viviente-concreto”,<sup>22</sup> y dice

El interés focal  
de la Encíclica es,  
sin duda, la ética,  
la moral, muy  
relacionada con la  
bioética.

que “su teoría de la polaridad está más cercana a la armonía jerárquica de la *analogia entis* que a la abrupta disarmonía de la llamada teología dialéctica”.<sup>23</sup> Es decir, Guardini es un fenomenólogo muy analógico, al modo como Ricoeur es un hermenéuta muy analógico.

Fenomenología y hermenéutica son parte de una de las corrientes principales en la filosofía actual, la llamada filosofía continental, es decir, europea, en contraste con la filosofía analítica, que es más bien anglosajona. Además, con la filosofía continental está vinculada la filosofía posmoderna, y el Papa realiza una crítica fuerte a la posmodernidad. Es decir, se muestra actualizado, conector de las vertientes más influyentes en el pensamiento de hoy.

El interés focal de la Encíclica es, sin duda, la ética, la moral, muy relacionada con la bioética. Pero también conoce la vinculación que la ética tiene con la política, el derecho, la economía y otras ramas del saber. En realidad, son aspectos de la vida social del hombre, tan compleja. Si la modernidad desconectó todas esas ciencias con respecto a

19. LS, n. 162.

20. LS, nn. 233 ss

21. RICOEUR, P., *Autobiografía intelectual* (Buenos Aires: Eds. Nueva Visión, 1997), pp. 18 ss.

22. LÓPEZ QUINTÁS, A., “Los ‘contrastes’ y su significación en la vida humana”, estudio introductorio a GUARDINI, R., *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto* (Madrid: BAC, 1996), p. 12.

23. *Ibid.*, p. 25.

la moral, ahora, en la tardomodernidad o posmodernidad, se ha tratado de volverlas a conectar. Es, pues, una llamada de atención a la dimensión ética o moral del hombre.

Pero, además, una lección que la encíclica nos da es que hemos de basar nuestra ética en consideraciones de antropología filosófica o de filosofía del hombre. En efecto, mucho se ha dicho que no se puede pasar del ser al deber ser, o de la descripción a la valoración; sin embargo, aquí vemos que hemos de partir de la descripción fenomenológica de la situación concreta y real, y además de una comprensión del hombre, para poder ver qué normas éticas necesita y le son convenientes. Y en esa comprensión se trata de una labor hermenéutica, por la que, además de describir los fenómenos, los interpretamos para ver la relación que tienen con el hombre o la que éste tiene con ellos.

Se trata, pues, de la antropología filosófica como hermenéutica, esto es, según la llamaba Michel Foucault, como una hermenéutica de sí. Pero, además, tiene una perspectiva analógica, es decir, mediadora, de proporción o equilibrio proporcional, no por nada el Papa llamó a su propuesta una “ecología integral”.<sup>24</sup> Esto es, una que no se dispare ni en la línea de la univocidad, y se encabalgue en la ciencia/técnica, ni en la de la equivocidad, y se atenga al relativismo excesivo tan frecuente hoy en día.

Por eso me atrevería a concluir que en la encíclica subyace una hermenéutica analógica de sí, esto es, del hombre como el responsable de la creación. Él es el espejo de la creación, como lo veía Santo Tomás, y el Papa cita varias veces al Aquinate y, además, recoge la metáfora de la creación como un libro escrito por Dios. Por eso el Papa nos está invitando a una recuperación del pensamiento de la analogía, para interpretar al hombre y al mundo.<sup>25</sup>

24. LS, nn. 137 ss.

25. BEUCHOT Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (México: UNAM, 2015), pp. 37 ss.

# JERUSALÉN: SACRAMENTO DE PAZ Y SÍMBOLO DE DIVISIÓN. REFLEXIONES DE UN PEREGRINO

LUIS ARMANDO AGUILAR SAHAGÚN\*

Resumen: En el presente texto es un intento de ejercicio de la memoria y la “recuperación” de lo vivido en mi breve estancia en la tierra de Israel y Palestina, con la intención de “dar cuenta” de algunos aspectos que puedan ser significativos para otros. Es, pues, un ejercicio de *Anámnesis*, de traer a la memoria, tratando de objetivar en lo posible lo que pueda comunicar.

Palabras clave: Jerusalén, Paz, Símbolo, Memoria, Palestina.

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Munich, Alemania. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía, A. C.

*“Para un peregrino, ya no hay retorno del peregrinaje.  
Uno se va, y ya no regresa. Jerusalén es un punto de partida...”  
Charles Peguy*

Una breve estancia a la tierra de Israel y de Palestina deja algunas impresiones en varios registros. Los “santos lugares” –como se les conoce– condensan una experiencia milenaria de la vida de diversos pueblos, en el devenir histórico de sus esfuerzos, batallas, creencias y esperanzas. Para un visitante se plantean varios ángulos desde los cuales puede considerarse la realidad a la que se expone y se enfrenta. Las propias expectativas, creencias, prejuicios, conocimientos y deseos juegan un papel muy importante en la manera

de percibir y de pensar esas realidades. La actitud es, por supuesto, determinante. Como en todo viaje a otro mundo, se acumula un conjunto de vivencias de distintos tipos. Se impone el ejercicio de la memoria y la “recuperación” de lo vivido a fin de comprender el tipo de experiencias que ahí pudieron ocurrir. Este escrito tiene la intención de “dar cuenta” de algunos aspectos que puedan ser significativos para otros. Es, pues, un ejercicio de *Anámnesis*, de traer a la memoria, tratando de objetivar en lo posible lo que pueda comunicar.

## Viajar a Israel

Lo primero es advertir que al llegar a Israel se va tomando conciencia paulatinamente de que se ha llegado así mismo a Palestina. Israel se ostenta como Estado y se hace reconocible como tal mediante el aparato de poderes que lo constituyen. Aduanas, controles policíacos, edificios de gobierno, juzgados, etc. Palestina se hace patente por el encuentro con el “mundo árabe”. Por todas partes, las maneras de orar y de convivir, de hablar y de vestir evidencian diferencias notables entre palestinos y judíos.

Entre ellos es tanta la diversidad que sería torpe simplificar en términos de “unos y otros”. Entre los judíos, por ejemplo, los hay ortodoxos de origen ruso, secularizados de muchas partes del mundo, creyentes askenazis, sefarditas, etíopes, etc. Sus fenotipos y vestimentas los ponen en evidencia. La cantidad de migrantes judíos que han llegado desde la fundación del Estado es tan grande que resulta difícil visualizarlos como un “pueblo” uniforme.

Los habitantes judíos del Estado de Israel no son sin más los descendientes del Israel obligado a la dispersión después de la segunda destrucción del templo de Salomón en el año 70 de la era cristiana. Los palestinos, por su parte, son mayoritariamente musulmanes (Resulta sorprendente descubrir que en todo el territorio que ocupa el Estado de Israel solo el 1 % es cristiano, diferenciado en diferentes denominaciones.). El resto de los árabes son musulmanes.

En general, puede decirse que entre los palestinos se respira más espontaneidad, una vitalidad que se muestra en sus gestos, en la gravedad de sus rostros o en los modos de deambular por las calles. Frente a este cuadro pudiera parecer que los judíos son más reservados. Solo la familiaridad va mostrando que detrás de

una apariencia dura y distante son suaves y amables. La cordialidad es grande en todas partes, más allá del interés que puede guiar el encuentro con un peregrino para los habitantes de un país que tiene en el turismo una fuente importante de ingresos.

El viaje ofrece la oportunidad no solo de “visitar lugares”, sino de encontrarme con personas. Esa es sin duda la mayor riqueza. Encontrar a esas personas en esos lugares remite a la metáfora de los “Rolling stones”, las piedras vivas con las que está construido el Nuevo Templo de Jerusalén, según la visión espiritual del Cristianismo. Al caminar por la “vieja ciudad” de Jerusalén, cuya apariencia actual no desdibuja su impronta claramente medieval, esta sensación de andar entre “piedras rodantes” es muy viva.

La lengua es en verdad una fuerte limitación para comunicarse. Muchos habitantes hablan el inglés de forma bastante fluida, lo que hizo posible algunas conversaciones. Sin embargo, el no saber hablar ni árabe ni hebreo moderno se convierte también en ocasión de otro tipo de encuentros en los que los gestos y las actitudes se convierten en la clave de la comunicación.

La fuerza evocativa de los lugares es muy variada. Al advertir que muchos de esos lugares venerados tienen su ubicación propia más por tradiciones y convenciones que por constancia histórica y geográfica obliga a “rehacer los mapas mentales”. Así, por ejemplo, ocurrió de forma significativa con “Emaús”, lugar en donde, según el Evangelio de San Lucas, Jesucristo acompañó a dos discípulos que, tras su muerte, regresaban decepcionados hasta revelarse como “El resucitado” (Cf. Lc, 24, 13-35). Se han identificado tres sitios diferentes donde pudo ubicarse ese poblado. Después de visitar uno de ellos, pude advertir que, en realidad, Emaús no es un lugar, sino una situación, un acontecimiento directamente

vinculado con el encuentro entre amigos que se abren a la presencia del forastero. Por fortuna, para ir de Jerusalén a “Emaús” es necesario pasar por Ramalá, ciudad capital de Palestina. Ahí pude conversar con algunos habitantes en la calle, en el mercado, en el café. Emaús tiene desde entonces otra ubicación.

Si bien las vías de comunicación son bastante modernas, hay “santos lugares” significativos solo para los cristianos a los que se accede mediante grandes rodeos. A esto se añade el hecho lamentable de que el Estado de Israel ha construido murallas divisorias en zonas ocupadas, para marcar las fronteras de espacios que reivindica como propios después de haberlos invadido como resultado de las guerras que ahí se han llevado a cabo, en particular, después de la llamada “guerra de los seis días” de 1967. Tal es el caso de Hebrón, ciudad donde se ubica la “tumba de los Patriarcas” (Abraham, Isaac y Jacob, y sus respectivas mujeres), lugar venerado por el Islam y el Judaísmo, y que, desde 1997 quedó dividida en dos sectores, uno palestino y otro que alberga a 5 000 colonos israelíes.

Hay edificios que han sido reconstruidos y destruidos una y otra vez, verdaderos “emparedados” con elementos arquitectónicos de distinta proveniencia cultural y espacial y que les da una apariencia abigarrada y bizarra.

Para un cristiano el recorrido por la zona de Galilea resulta especialmente significativo. Alrededor del lago de Tiberiades se ubican los lugares en los que el Jesús histórico creció –también se considera probable que pudo nacer en Nazaret, y no en Belén– y desarrolló buena parte de su actividad pública. El lago es inmenso y de gran belleza. Lo surcan barcos, botes, lanchas de madera y motorizadas. Es en sus riberas donde, inequívocamente, puede “verse” el panorama que el mismo Jesús debió ver y recorrer en compañía de sus

discípulos y discípulas. Ahí donde resonó por vez primera la buena noticia del Reino.

## Preguntas

Una estancia de unas pocas semanas suscita algunas preguntas inquietantes. Por ejemplo:

¿Qué significa para los cristianos, el hecho de que los judíos todavía esperen al Mesías? ¿Cómo nos las arreglamos los cristianos con nuestra propia historia de culpa asociada al antisemitismo? ¿Cómo sostener un diálogo constructivo con el Judaísmo y con el Islam, en concreto, más allá de las fronteras culturales, es decir, manteniendo la propia identidad y con el debido respeto hacia el interlocutor? ¿Cómo entender hoy el mesianismo en continuidad con la historia y la tradición, sobre todo, en continuidad con el mensaje de Jesús, así como en fidelidad al momento histórico del presente? ¿Cuál es la verdadera proyección escatológica del mensaje de los grandes profetas, y en particular, del mensaje de Jesús? Dar respuesta a estas preguntas puede llevar toda una vida. Afortunadamente, ya forma parte del diálogo interreligioso abierto, para el mundo católico, a partir de la Declaración *Nostra Aetate* de 1965. También representantes de otros credos se han embarcado en tan importante tarea (En Tierra Santa hay institutos y actividades dedicados a promover este diálogo).

La estancia en la ciudad de Jerusalén, en atención al denso significado tanto de su historia como de su presente actual, llevan a intuir que esa ciudad encierra un valor simbólico. ¿De qué? No solo de las esperanzas mesiánicas, sean judías o cristianas, sino un símbolo de la humanidad entera. ¿De qué manera lo es? Esta ciudad está cargada de una densidad de sentido para judíos, cristianos y musulmanes.

Jerusalén representa, aún hoy, ciudad

del “encuentro de las naciones” en la perspectiva de una esperanza de plena reconciliación, de presencia del Dios vivo, “Shalom”. En esta ciudad confluyen fuertes tensiones surgidas en parte por las religiones ahí representadas, por los distintos intereses políticos que ahí están en juego, por las ideologías, las representaciones míticas y los imaginarios culturales.

¿De qué es símbolo la Jerusalén actual? Por cuanto en cierto modo su ser consista en *significar el espíritu al otro* –sin agotarse en ello-, Jerusalén conserva la fuerza de signo. ¿Puede decirse que Jerusalén tiene un carácter sacramental? ¿Qué contribuye a afirmarlo y qué lo contradice? Al intentar responder a estas preguntas resulta ilustrativo examinar la visión que tienen de la ciudad dos eminentes representantes tanto del Judaísmo como del Cristianismo que amaron profundamente a la ciudad de Jerusalén: Abraham Joshua Heschel<sup>1</sup> y Carlo María Martini.

### Una mirada judía: Jerusalén, “la viuda que se ha convertido en novia”

Según el pensador judío Abraham Joshua Heschel, Dios ha elegido a Jerusalén y la ha dotado con el misterio de su presencia; Profetas, reyes, sabios, sacerdotes la convirtieron en el lugar en donde el llamado de Dios fue escuchado y aceptado. Allí vivió el pueblo que escuchó y preservó eventos en palabras-los escribas, los copistas.

Hay momentos en la historia que son únicos, momentos que han atado el corazón de nuestro pueblo a Jerusalén para siempre. Estos momentos y la ciudad de Jerusalén fueron destinados



a irradiar la luz del espíritu por todo el mundo. Dado que la luz del espíritu no es una cosa del espacio encapsulada en un lugar particular. Con todo, a fin de que el espíritu de Jerusalén esté en todas partes, Jerusalén tiene que estar primero en algún lugar. Fue casi algo cruel. Sin imagen, sin semejanza, sin iconos de Dios. No hay hombre que pueda ver a Dios y vivir. Dios ¿Por qué no ser considerado y mostrarnos tu rostro? Tu justicia está escondida ¿Por qué no se habría de revelar tu rostro? Jerusalén es confort, intimación de una respuesta. La historia no está ciega. El mundo es un ojo y Jerusalén corresponde a la pupila del ojo, de un ojo demandante, que discierne.<sup>2</sup>

Fue en Jerusalén en donde el profeta proclamó: “y él no destruirá sobre esta montaña la neblina que cubre a los pueblos, el velo que se ha extendido sobre las naciones. Él devorará a la muerte para siempre, y el señor Dios limpiará las lágrimas de todos los rostros, y el reproche a su pueblo le será

1. Heschel murió en Diciembre de 1972, la tarde de un *Shabat*, mientras hacía la siesta. Esto, en la tradición judía, se conoce como la gracia de recibir “el beso del ángel de Dios”. Martini murió en Agosto de 2012 en Gallarate, cerca de Milán en una casa de los jesuitas, a donde debió regresar de Jerusalén a causa de la enfermedad del Parkinson. Su sueño era morir en Jerusalén.
2. Cf. HESCHEL Abraham, *Israel: An echo of eternity* (New york: Farrar, Straus and Giroux, 1967), pp. 13-14.



quitado de toda la tierra; porque El Señor ha hablado” (Isaías 25, 7-8).

Según Heschel la vida de Jerusalén depende de la presencia de los judíos en ella. Ella sola esta desolada y silenciosa. “Con Israel ella es un testigo, una proclamación. Ella sola es una viuda. Con Israel, es una novia.” Podemos preguntar qué papel desempeñan los palestinos presentes en Israel. Heschel parece ciego al destino de la mitad de la población de palestinos que fueron forzados a emigrar durante la llamada “guerra de independencia” en 1948. Así mismo, atribuye el sentido de la ciudad de Jerusalén exclusivamente a la presencia en ella de judíos. ¿Qué significa el silencio y desolación de Jerusalén de que habla Heschel de cara a los árabes y miembros de otras comunidades en ella –como los armenios y los distintos grupos de cristianos que ocupan, respectivamente, una cuarta parte de la ciudad del patriarcado latino? Heschel parece haber quedado sordo a su voz y a su palabra, a sus cantos y oraciones, a los sentidos que para esos grupos guarda en habitar la ciudad santa.

Heschel afirma que Dios no está menos aquí que allá, y que es el momento sagrado en el que se revela su presencia. Encon-

tramos a Dios en el tiempo más que en el espacio, en momentos de fe más que en un fragmento del espacio. La historia de Jerusalén está dotada con el poder para inspirar tales momentos, para invocar en nosotros la capacidad estar a Su presencia. ¿Por qué entonces, podemos preguntar, la asociación a la “tierra de Israel” como la fuente de sentido de la judería en su conjunto?

El tono de la meditación sobre “el eco de eternidad” que Heschel descubre en Israel se hace íntimamente personal al referirse a sus pasos por la ciudad santa:

No entré en la ciudad de David para visitar tumbas o para echar una mirada a los monumentos. Entré para compartir pozos cavados aquí, para comunicar con aquellos que proclamaron y con aquellos que preservaron las palabras que ahora leemos en el libro de los libros; con aquellos que declararon así como con aquellos que perseveraron enseñándonos a confiar. Aquí no hubo dispendio de la historia. Aquí tú puedes descubrir la inmortalidad de las palabras, la eternidad de los momentos. Por doquiera que camino en Jerusalén me encuentro cercano a un mundo en estado de trance, cercano al silencio que resguarda la eternidad. *Sion no es un símbolo sino un lugar, y el país no es una alegoría sino una posesión, un compromiso de destino.*<sup>3</sup>

Es indudable que el significado de Jerusalén para un judío tan profundamente conocedor de su propia fe y tradición como lo fue Heschel es presentado en estos párrafos de manera conmovedora. *Sion no es un símbolo sino un lugar, y el país no es una alegoría sino una posesión, un compromiso de destino.* Un cristiano –y también, pensamos, cualquier ser humano con

3. *Ídem*, pp. 17-18.

sentido religioso— puede retomar estas palabras de manera que el lugar no excluya al símbolo, que el país no excluya la alegoría; incluso, que la “posesión, el compromiso y el destino” no se vinculen en exclusiva al judaísmo sino, ante todo, al pueblo árabe de Palestina que allí vive bajo un régimen de ocupación y de desigualdad.

Por otra parte, parece, el universalismo de la vocación de Israel, proclamado una y otra vez por sus grandes profetas y acentuada por Jesús de Nazaret corre el riesgo de quedar en entredicho al enfatizar de manera tan exclusiva la relación entre una identidad y un lugar. Por una parte, es indudable que Israel nació vinculado a una tierra, tierra cuyas fronteras se recorrieron varias veces en su antigua historia, y de la que también el pueblo fue exiliado en distintas ocasiones.

La constitución del Estado de Israel ha asociado con una continuidad cuestionable el territorio que hasta el día de hoy cuenta como “posesión” del pueblo judío. Si bien a Israel le corresponde, por derecho la posesión de un territorio —derecho internacional, y en parte, quizá también, “derecho histórico”—, también es verdad que la lectura de la historia que vincula en continuidad los hechos anteriores a la segunda destrucción del templo con la nueva constitución del Estado y sus fronteras es resultado de una “invención” a la que han contribuido de manera notable la ideología sionista y los intereses políticos del Estado.

Hay una dimensión política “demiada humana” que no queda legitimada

sin más por la *anamnesis* del pueblo del que hablan las Sagradas Escrituras. Como demuestra el historiador israelita Schlomo Sand, uno de los motores más decisivos en la reivindicación de “la tierra de Israel” se remonta al impulso que le dio cierto protestantismo evangélico y el sionismo en el siglo XIX y que fue alimentado por intelectuales importantes del Siglo XX.<sup>4</sup> Esta ideología tiene una vertiente espiritual que, por desgracia, se convierte fácilmente en fuente de legitimación de un estado de cosas mediante una relectura en cierta medida idealizada de la historia. Un pensamiento tan profundo como el de Heschel, nos parece, no está exento de esta función ni de una vinculación que, antes que abrir el horizonte de Israel y del sentido de su vocación, conduce fácilmente a la visión exclusivista y auto-referencial de la historia y el territorio.<sup>5</sup> Los siguientes párrafos ilustran el punto al que nos queremos referir:

Nunca hemos abandonado Jerusalén, nunca hemos abandonado la ciudad de David. Porque tus siervos sostienen sus piedras queridas y se apiadan de su polvo” (Salmo 102,15). Jerusalén, madre de Israel, entramos en tus murallas como hijos que siempre te han rendido honor, que nunca se han distanciado de ti. Tu peso ha sido pesado en lágrimas derramadas por nuestro pueblo por casi dos mil años. La risa ha sido suprimida cuando pensamos que estabas en ruinas. No

4. Esta es la tesis que busca probar el historiador israelita SAND Schlomo, *La invención de la tierra de Israel. De Tierra Santa a madre patria* (Madrid: Akal, 2013). Lamentablemente, este tipo de política sigue en marcha hasta nuestros días.

5. Esto lo documenta el libro del profesor de la Universidad de Haifa, PAPPÉ Ilan, *Limpieza étnica en Palestina* (Barcelona: Crítica, 2008). Lo que para los israelíes fue una “guerra de Independencia” es para los palestinos una catástrofe que tuvo como resultado uno de los procesos de limpieza étnica más amplios y dramáticos de nuestro tiempo: cerca de un millón de palestinos fueron obligados a emigrar, abandonando sus tierras, sus bienes y sus hogares; hubo matanzas de civiles y cientos de poblados fueron destruidos deliberadamente. Esa expulsión masiva sigue haciendo hoy imposible la paz entre israelíes y palestinos. Pappé acusa a Israel de haber cometido este crimen contra la humanidad de forma sistemática, y de haber logrado acultarlo ante la opinión internacional.

eres ruina, un lugar de peregrinaje al que se llega y después se parte. “A donde quiera que voy, voy a Jerusalén” dijo Rabbi Nahman. Jerusalén: todos nuestros corazones son como arpas que responden cuando tu nombre es mencionado. Jerusalén, nuestros corazones se dirigieron a ti doquiera que oramos, doquiera que ponderamos el destino del mundo. Por muchas edades hemos estado enfermos de amor. “Mi amada es mía y yo soy suyo” suspiró Jerusalén. Esperamos a través de una frustración insoportablemente larga. En nuestros propios días el milagro ha ocurrido. Jerusalén ha proclamado con fuerte voz: “¡Mi amado es mío y yo soy suya!” ¿qué ha ocurrido el 7 de junio de 1967? La compasión de Dios ha prevalecido. Tantas devastaciones. Miles de comunidades desaparecidas. Sinagogas incendiadas, un pueblo asfixiado. Sin tumbas, ni lápidas, todos los monumentos carentes de sentido. En su soledad el muro fue obligado a desempeñar el papel de una tumba inalcanzable para la muerte sin nombre. Repentinamente el muro, rasgado de lágrimas y lamentos, tuvo nostalgia de una canción. “¡vengan, cantemos un canto al señor, cantemos en alegría a la roca de nuestra salvación!” (Salmo 95, 1). Será llamado el muro del gozo [...] Hemos vuelto al comienzo; la noche muchas veces parecía interminable. Amalek era el Führer, y Haman prevaleció. Durante siglos rasgaríamos nuestras vestiduras dondequiera que llegamos a ver tus ruinas. En 1945 nuestras almas eran ruinas, y nuestras vestiduras eran harapos. No había nada que rasgar en Auschwitz y en Dachau, en Bergen-belsen y en Treblinka oraron al final de un día de expiación:

“el próximo año en Jerusalén”. Al día siguiente habían sido asfixiados en cámaras de gases. Aquellos de nosotros que no fueron asfixiados seguimos colgándonos a Ti. “Aunque me castigó, habré de confiar en Él” (Job 13,15). Venimos a ti, Jerusalén, para reconstruir tus ruinas, para sanar nuestras almas y para buscar descanso para Dios y para el hombre. Nosotros, un pueblo de huérfanos, hemos entrado en tus muros para saludar a la viuda, Jerusalén, y la viuda es de nuevo una novia. Ella nos ha acogido, y nos encontramos de nuevo a los pies de los profetas. Somos el arpa y David está tocándola. Espiritualmente soy nativo de Jerusalén. Le he orado toda mi vida. Mis esperanzas tienen su hogar en estos montes. No comprenderás lo que significa Jerusalén en términos de generalizaciones o historia comparativa. Jerusalén, fuimos forzados a salir cuando nos expulsaron los conquistadores, pero nunca te abandonamos. Nuestra partida fue un dolor con el que nunca nos habremos de reconciliar. El sitio ha sido capturado, ocupado, y recapturado por varios pueblos desde la antigua edad de piedra y el periodo pleistoceno. Durante los pasados 3500 años ha estado en manos de egipcios, jebusitas, judíos, babilonios, romanos, árabes, turcos, bretones, y ahora de nuevo por judíos. Así escribe el *Christian century*, sin darse cuenta de que si Jerusalén hubiese sido lugar de jebusitas, turcos y árabes no habría habido el siglo cristiano.<sup>6</sup>

Heschel alude aquí, entre otras cosas, a “La guerra de los seis días”, en la que Israel triunfó sobre Egipto, recuperó el Sinaí. La historia puede ser leída en términos más objetivos, como lo demuestra el estudio

6. *Ídem*, p. 18.



mencionado de Schlomo Sand. En una mirada retrospectiva, este historiador de la Universidad de Tel Aviv identifica tres momentos significativos en la larga historia de la ocupación y de los asentamientos en los territorios ocupados, los más decisivos tanto para dar forma al futuro tanto de Israel como de sus vecinos. El primero de ellos fue la anexión unilateral de Jerusalén Este y del área que la rodea sin tomar en cuenta los deseos de la población y sin concederle la plena ciudadanía.

Israel nunca unificó verdaderamente la ciudad, a no ser que entendamos que el término “unificación” se aplica no a las gentes sino a las piedras, tierras, casas, tumbas. Este acto de anexión en concreto[...] *representó la victoria*

*del mito sobre la lógica histórica, y de la Tierra Santa sobre el principio de la democracia.*<sup>7</sup>

El punto de vista del historiador es muy diferente del de un teólogo. Hechel hace una lectura teológico-espiritual de Israel, no histórico-política. Lo que se echa de menos es una mayor consideración a los hechos en toda su amplitud y significación, en particular, de cara a la población árabe y a la presencia de los cristianos en Jerusalén.<sup>8</sup> Tanto más si se toma en cuenta la honda sensibilidad del teólogo judío por los derechos civiles de los negros de los Estados Unidos, en donde participó codo con codo al lado de Martin Luther King en una marcha para defenderlos.

Frente a Heschel se sitúan eminentes

- 
7. Cf. SAND Schlomo, *op. cit.*, pp. 246-247. Los otros dos momentos están relacionados con la ciudad de Hebrón, en 1968 y 1994. Remitimos al lector interesado a las páginas señaladas para su descripción e implicaciones políticas.
  8. La historia de las cruzadas y la instauración de un reino latino –“reino cruzado”– durante 200 años en Tierra Santa proyectan una fuerte sombra sobre esta presencia. Hoy cabe hacer una lectura crítica de esos acontecimientos.

teólogos judíos, desde Filón de Alejandría, el primer filósofo judío helenístico, muerto en el Siglo I, a Franz Rosenzweig, uno de los más grandes filósofos judíos alemanes de los últimos tiempos. Como Martin Buber, Rosenzweig concebía a los judíos como una comunidad de sangre. Pero a diferencia de Buber, se negaba a vincular la sangre con la tierra y se negaba a vincular la Tierra Santa como una patria.<sup>9</sup>

#### *Una mirada cristiana: La Otra Ciudad*

El ex Cardenal de Milán, Carlo Maria Martini ha meditado sobre el sentido de la ciudad de Jerusalén, tanto como exégeta bíblico y como hombre que amó esa ciudad desde que la conoció por primera vez. Después de dejar su cargo al frente de la Iglesia de Milán, Martini pudo realizar su sueño de volver a Jerusalén, donde se dedicó al estudio, a la oración y a la *inter-cesión*.

Martini define a Jerusalén como “la ciudad más cargada de memoria religiosa de todo el mundo, la ciudad donde murió Jesús para la salvación del mundo y donde se venera su sepulcro vacío y se hace memoria de su resurrección”<sup>10</sup>, y la describe, en contraste con la gran ciudad moderna, marcada por el miedo, como la *otra* historia de la ciudad en la que ha podido vivir, “la ciudad que yo está ante mí y que yo debo edificar y que aguardo con esperanza, porque es mayor que lo que yo pueda pretender construir con el trabajo de mis manos. Es la ciudad a la que sale Abraham, y que emerge en Jerusalén como urbe de los sueños mesiánicos, que en el libro del Apocalipsis es la morada de Dios con los hombres.”<sup>11</sup>

Aparece aquí, según Martini, la enunciación de un principio bíblico, según el cual la historia entera de la humanidad se dirige a una ciudad. Los pueblos están llamados no a un jardín de delicias, sino a la ciudad del Apocalipsis, ciudad ideal, resplandeciente, acogedora, abierta y hospitalaria, en la que finalmente se cumpliría el sueño milenarista de la humanidad, el *shalom*, la paz. Es un lugar donde los hombres viven en armonía, en una trama de relaciones múltiples y constructivas que contiene lo mejor del paraíso: jardines, un río, árboles, frutos, hojas curativas. “Nuestro ideal –afirma Martini– no es el de un fin de semana de huida hacia el aire puro de las montañas, la soledad y el silencio, sino hacia el hormiguero de las gentes reunidas para una gran fiesta.”

Martini se esfuerza por traducir el sentido de la ciudad bíblica como antítesis de todo lo que supera las adversidades de la vida:

Para superar las calamidades de la ciudad y para interpretar dentro de ella la presencia de no pocas bendiciones y alegrías auténticas, no hay que tener necesariamente ante los ojos *una ciudad ideal*, sino al menos *un ideal de ciudad*.” Una ciudad formada por las relaciones humanas responsables y recíprocas, que se manifiestan ante nosotros como un compromiso ético basado en la aceptación, la hospitalidad, la reconciliación e incluso del perdón. Entonces la ciudad se transforma en una ocasión y fuente inagotable de posibilidades para establecer y tejer relaciones verdaderas.

9. *Ídem.*, p. 185, nota 8. El autor remite a la obra de Rosenzweig: *La estrella de la redención* (Madrid: Sígueme, 2007); sobre Martin Buber remite a la obra, *Between a People and its Land* (Jerusalén: Schocken, 1984) (en hebreo).

10. Cf. Enciclopedia Electrónica Wikipedia, “Martini Carlo Maria” [https://es.wikipedia.org/wiki/Carlo\\_Maria\\_Martini](https://es.wikipedia.org/wiki/Carlo_Maria_Martini)

11. La Biblia, Libro del Apocalipsis 21, 4. Cf. MARTINI Carlo Maria, *Hacia Jerusalén* (Barcelona: Herder, 2007), p. 27.

El miedo, la soberbia, la confusión y la inhospitalidad son fermentos de las antiguas ciudades de Babel, Sodoma y Jericó que siguen presentes dentro las murallas de Jerusalén, pero que son combatidos y sofocados continuamente en su dinamismo violento, mientras cada día se afirma y reafirma sin pausa la primacía de aquella visión que convierte a Jerusalén en la ciudad del *Shalom*. Un *Shalom* complejo, en riesgo permanente y a menudo desmentido por los hechos.

Jerusalén no se muestra, según Martini, como el lugar que ya ha conseguido un ideal al que todos deberían de tender, sino como el espacio en el que este ideal es más discutido, más difícil y contradicho por los acontecimientos, y, por tanto, donde la tenacidad de la esperanza que no cede es signo y estímulo para las demás ciudades amenazadas por conflictos y enemistades.

[...] Toda la historia de la Jerusalén bíblica es un relato del conflicto entre el desierto que amenaza y el ideal de paz que la impulsa y sostiene desde hace tres mil años, para que no se canse de buscar el *shalom* incluso en medio de tantas contradicciones que parecen indicar la imposibilidad de la paz.<sup>12</sup>

Si se abren bien los ojos se presenta ante nosotros el ideal de ciudad ya presente al que podemos caminar juntos en espera de la Jerusalén que viene.<sup>13</sup>

El amor de Martini por la ciudad de Jerusalén no lo cegó a las dimensiones políticas de los conflictos entre árabes y judíos. En una entrevista dada en sus últimos años Martini hace referencia a lo extraordinariamente complejo del conflicto, al grado de que ni los mismos especialistas se ponen de acuerdo sobre las causas y

los efectos en el desarrollo de los mismos. Con gran modestia, confiesa no saber hebreo moderno, por lo que no se siente apto para emitir un juicio. Al constatar, por otra parte, el enorme sufrimiento de ambos pueblos, adopta la actitud evangélica de Jesús de “No juzgar” (Lc 6, 37). Martini buscó la *inter-cesión*, el modo de oración en que uno se coloca en medio de las partes en conflicto y busca su acercamiento y reconciliación. En este sentido mostró el camino netamente evangélico de enfrentar los males y discordias humanas, el que le correspondía no solo como teólogo y exégeta, sino como el pastor y sacerdote que fue.<sup>14</sup>

### *Símbolo y sacramento*

Jerusalén, me ha parecido, se presenta como sacramento de paz, por la capacidad de evocar promesas que desde tiempos remotos se conservan en los textos sagrados del Judaísmo respecto a la vocación del pueblo de esa ciudad, capital y “lugar” elegido por Dios para habitar como “Rey” de todos los pueblos. Es una vocación abierta a la universalidad, no solo una promesa de paz para el pueblo en el exilio o en la diáspora.

Por otra parte, el nuevo Estado de Israel tal como se ha ido constituyendo desde su fundación, ya no puede significar lo mismo que significó en los textos sagrados anteriores a la destrucción del Templo del año 70 d.C. El peso de la historia, por una parte, y el horizonte hermenéutico en el que nos situamos hoy para leerla, por otra, nos hacen conscientes de que hemos de reconocer dónde nos situamos cuando hacemos una lectura de los textos sagrados y buscamos en ellos claves de comprensión del momento presente. Nos parece acer-

12. *Íd.*, p. 29.

13. *Íd.* p. 32.

14. Cf. TORNIELLI Andrea, *Carlo María Martini, El profeta del diálogo* (Santander: Sal Terrae, 2013).

tada la observación del exégeta Gerhard Lohfink según la cual el vínculo entre el territorio ocupado por el Estado de Israel y la identidad del Judaísmo como religión es del todo contingente.<sup>15</sup> Como se ha señalado, es también la posición de muchos judíos, entre ellos, el eminente filósofo y traductor de la Biblia hebrea al alemán –juntamente con Martin Buber–Franz Rosenszweig. La tierra de Israel es sacramento de la Alianza, no así el Estado. Las fronteras bíblicas no son reconstruibles. El P. Marcel Jacques Dubois, de la Orden de Predicadores, señala, con mayor equilibrio, que existe un vínculo espiritual entre esta tierra, el pueblo judío y el Estado de Israel, sin que eso signifique legitimar al “gran Israel”. Esta había sido ya la gran intuición del poeta Paul Claudel.<sup>16</sup>

Hay una frontera entre Judaísmo y Cristianismo que parece insuperable. El judío cree en el destino judío de Israel. El cristiano cree en el destino universal del “nuevo Israel”, de la Iglesia, sin dejar de desconocer que el primer “Israel de Dios”, el que no ha aceptado la fe en Jesús, tiene un lugar en el designio salvífico de

la historia humana. Para el catolicismo actual la verdad es de suyo universal, quien quiera que la lleve. También puede existir un universalismo egocéntrico: “Nosotros tenemos la verdad y queremos compartirla a las naciones”.<sup>17</sup>

La visión sacramental de la tierra supone que en Israel tendría que ser visible el testimonio de lo que la han recibido, de “las grandes cosas” que su Dios –el Dios único– ha hecho y sigue haciendo por ellos y por todos los hombres. La tierra es sacramento universal, más por lo que puede significar para todos los hombres que

Jerusalén se presenta como sacramento de paz por la capacidad de evocar promesas que se conservan desde tiempos remotos.

por ligar su posesión a un pueblo, como pretende Martin Buber.<sup>18</sup>

Para Buber lo judío es esencialmente unidad de religión y comunidad política. Este es su don y su prerrogativa. Se trata de una unidad, una asociación de un hombre determinado con una tierra determinada, un espíritu personal y espíritu del pueblo unido a esta tierra. Unidad no física ni ctónica, sino espiritual y fundada en el espíritu: al pueblo obediente que sigue los decretos de Dios se le abre la tierra, es regado por la lluvia y da frutos; en cambio el

15. Cf. LOHFINK Gerhard, *Jesús de Nazaret Qué quiso, quién fue* (Barcelona: Herder 2013).

16. Cf. DUBOIS Marcel Jacques, *Israel, poète de Dieu* (Jerusalén: Ed. del Olivier, 1977). El P. Dubois fue uno de los fundadores de la Maison de Saint Isaïe, destinada por la Orden de Predicadores para establecer un diálogo cercano de alto nivel con los judíos del naciente estado de Israel. El P. Dubois llevó a cabo una importante labor de acercamiento en el terreno filosófico, tanto desde la Cátedra, en la Universidad de Jerusalén, como expositor y traductor de textos de Aristóteles, San Alberto y Santo Tomás al mundo hebreo, logrando importantes reconocimientos por parte de la Universidad y del destacados filósofos judíos contemporáneos. La casa debió cerrar, y fue juzgada por algunas autoridades cristianas como “pro-sionista”. En una mirada retrospectiva sobre su trabajo en el intento de diálogo con el Judaísmo, el P. Dubois reconoce que el entusiasmo inicial les impidió a él y a otros co-hermanos considerar el peso de la dimensión política de la fundación del Estado. Su balance, nos parece, es muy digno de ser tomado en cuenta. Cf., DUBOIS, Marcel-Jacques, *Nostalgie d'Israël* (París: Editions du Cerf 2006).

17. Cf. DUBOIS, *op. cit.*, p. 168.

18. Martin Buber ha enfatizado explícitamente el “principio sacramental” de la identidad de Israel, junto con el “principio profético”. A partir de ellos plantea la relación entre Israel y las naciones. Hans Urs von Balthasar hizo un intento de diálogo con la posición de Buber en su obra: *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1993), pp. 47-66.

pueblo desobediente tropieza y es expulsado al exilio. Solo de este modo es el pueblo humano y divino al mismo tiempo. El dualismo –entre espíritu y cuerpo, pueblo y país, religión y polis (con su política)– es siempre una señal de desobediencia radical. La historia de Israel es un constante irrumpir de este trágico dualismo que una y otra vez se busca rebasar.<sup>19</sup>

Para Buber este arraigo en la tierra está anclado en el misterio del que el misterio de Dios es solo un aspecto, mientras que el otro aspecto es de carácter sociológico, pedagógico y político. Israel no puede pensarse en lo absoluto fuera de la relación de sus ser elegido por Dios dentro de la alianza. No es un pueblo natural que ulteriormente “asume” la alianza; existe única y exclusivamente a partir de esta elección “sobrenatural” y del envío que es de carácter terrenal, “carnal”. Y dado que Israel es en general la “verdad del hombre”, y el sacramento de Israel entre los pueblos ha de llevarse a todos y ser puesto al día, lo mismo vale para la humanidad en su totalidad, entendida siempre a partir de la sagrada escritura en función de Israel: la historia de la creación es una historia que se dirige a Israel como también la historia final (con el juicio de Dios sobre las naciones) y todo lo que acontezca en medio.

Buber ofrece un ejemplo de pensamiento judío que afirma su elección en apertura universal. Durante su vida y su trabajo en Israel fue un infatigable defensor

de “un pueblo, dos Estados”. La intención de este trabajo rebasa un diálogo sobre su pensamiento a este respecto. Lo que nos parece de interés es la lectura sacramental que hace de la tierra de Israel, que por nuestra parte entendemos de manera más amplia.

Es universal una tierra al ser lugar de reconocimiento y acción de gracias al Dios que se muestra fiel a su Alianza con todos los hombres. Israel es “tierra santa” por ser, misteriosamente, el punto en el mundo en el que Dios ha querido hacer patente su presencia a favor de todos los hombres, comenzando por los más pequeños, oprimidos y despreciados. Jerusalén es un sacramento en el camino de una humanidad reconciliada.

Como observa el P. Dubois, para el peregrino que se va Jerusalén es un punto de partida... *por los caminos de la fidelidad*; de la Torá, para los judíos, el icono visual de la larga alianza entre Dios e Israel; al Dios de Jesús, para los cristianos, y al designio de su voluntad revelado en él. La fidelidad a la Alianza es más grande que el servicio de la tierra que tiene valor sacramental para los miembros creyentes del pueblo de Israel.

Lo que cuenta ahora es, según Dubois, hacer memoria en la existencia del pueblo judío, de su pasado, que es un modo de hacerlo presente. La memoria permite dar a los acontecimientos que se produjeron en el tiempo una significación que va más allá del tiempo. En particular, hacer memoria del *Nombre de Dios*.<sup>20</sup>

19. Las enfermedades del espíritu judío son diagnosticadas por Buber. Por dos mil años el pueblo ha estado expuesto a una patología que es resultado de la pérdida de unidad del hombre y su comunidad, de Adán con su tierra. La espiritualización judía, su desarraigo, es uno de los hechos más marcados de las patologías del pueblo en su conjunto. Lo vuelve ajeno a la realidad, improductivo, inhumano. Solo es posible devolver la salud a la “más enferma de todas las naciones” mediante el retorno a la tierra, en donde ha de recibir una reeducación completa. Un fruto del desarraigo de la tierra y de la pérdida de su unidad sacramental, es la relación del judaísmo hacia el dinero, hacia el comercio, hacia el capitalismo y en donde esto ocurra también con el tradicionalismo religioso “en donde las formas religiosas de tal manera se han separado de su suelo nutricional que pueden convivir con las más degradadas formas del espíritu del capitalismo”. En este aspecto, piensa Buber, el judaísmo ha llegado a su punto más bajo, la salvación solamente puede ser traída por la tierra aun cuando no sea el pueblo entero el que la haya habitado: el núcleo del pueblo sana al resto, la parte sana al mundo de los que se han dispersado. Cf. VON BALTHASAR, Hans Urs, *op. cit.*

20. *Ídem.*, p. 108.

Toda la tierra es prometida; toda la tierra ha sido objeto de la promesa, y cada hombre debe poder encontrar en ella su lugar. La tierra les ha sido dada a los judíos como sacramento. Pero la construcción del Estado ha ensombrecido el sentido sacramental de la tierra.<sup>21</sup> Israel, considera el P. Dubois, parece haber olvidado su elección y su vocación religiosa.<sup>22</sup> Tanto judíos, cristianos y musulmanes tendríamos que recordar que, juntos, tendríamos que hacer creíble que “somos ministros del Creador”.

La situación actual de tierra santa tiene un valor simbólico: es la manifestación del destino humano, de sus errores, de sus falsas elecciones, del egoísmo. Si el Estado de Israel ha sido construido sobre un mito nacionalista que mezcla los motivos de fe con motivos políticos, de cara a la misión de Israel entre las naciones, lejos de procurar la paz en el sentido bíblico, es ocasión y motivo de división no solo entre Israel y palestina o el resto del mundo árabe, sino de escándalo ante todos los hombres. El sionismo religioso quedó inextricablemente vinculado al nacionalismo. Los desastres que han ocurrido en el territorio palestino, las luchas y agresiones ante árabes y migrantes desvirtúan lo que pudiera entenderse como la misión de Israel como pueblo elegido.

El sionismo espiritual, nos parece, ha sido víctima de un sionismo político cuyas

raíces son seculares y humanas, demasiado humanas. La voluntad de poder, de expansión e imposición sin respeto por *los derechos del otro* (E. Lévinas), sin consideración de su historia, sin voluntad de convivencia en el respeto mutuo hacia el *Shalom* que pudiera hacer creíble que “Sión”, como lo expresa bellamente el *Himno a Jerusalén*, será el monte santo al que confluirán todas las naciones.<sup>23</sup>

<sup>1</sup>Él la ha cimentado sobre el monte santo;

<sup>2</sup>y el Señor prefiere las puertas de Sión a todas las moradas de Jacob.

<sup>3</sup>¡Qué pregón tan glorioso para ti, ciudad de Dios!

<sup>4</sup>«Contaré a Egipto y a Babilonia entre mis fieles; filisteos, tirios y etíopes han nacido allí».

<sup>5</sup>Se dirá de Sión: «Uno por uno todos han nacido en ella; el Altísimo en persona la ha fundado».

<sup>6</sup>El Señor escribirá en el registro de los pueblos:

«Éste ha nacido allí».

<sup>7</sup>Y cantarán mientras danzan:

«Todas mis fuentes están en ti».

Como observa el escritor judío André Chourrouqui<sup>24</sup>, el conflicto actual opone a tres pueblos y a tres religiones que

21. Georg Steiner, escritor judío, llega a afirmar: “La verdadera patria de los judíos en la diáspora por los siglos fue el texto sacro (STEINER, *Reelle Presences* 1990, p. 73).

22. Cf. DUBOIS, *op. cit.*, p. 122.

23. La Biblia de Jerusalén le pone a este salmo el título de Sión, madre de los pueblos. La santa Sión, ciudad de Dios, debe convertirse en la capital espiritual y madre de todos los pueblos. A todos los vecinos paganos de Israel se les llama para que conozcan al verdadero Dios y le traigan prosélitos. El salmo se inspira en Isaías y Zacarías. Isaías anunciaba ya esta función maternal de Sión. Los paganos son adoptados por ella, que se convierte en su verdadera patria como si en ella hubieran nacido. Se prelude aquí, según Nacar y Colunga, la doctrina de San Pablo, de que en Cristo no hay judío ni griego, bárbaro ni escita, porque todos somos uno en Cristo (Col 3, 11). Todos los pueblos gentiles terminarán por concentrarse en ella, considerándola como su propia metrópoli. Es el horizonte esplendoroso y universalista de los tiempos mesiánicos. Cf. <http://www.franciscanos.org/oracion/salmo086.htm>.

24. Chourrouqui ha traducido la Biblia y el Corán al francés. Es autor de importantes obras literarias, de historia del judaísmo y ha mantenido diálogos ecuménicos con representantes del Cristianismo y el Islam. Cf. Juis Les, *Dialogue entre Jean Daniélou et André Chourrouqui* (París: Beauchesne, 1966).

han cohabitado desde su nacimiento, el judaísmo desde su exilio de veinte siglos al cristianismo desde la crucifixión Jesucristo y al Islam después del nacimiento de sus imperios después de doce siglos. “Tres pueblos, tres lenguas al menos, tres religiones divididas en múltiples confesiones. Tres culturas de origen: la hebrea, la griega y la árabe bañadas en su espléndido aislamiento, con frecuencia alimentadas por la ignorancia, sino es que despreciadas por los otros. La resurrección de Israel ha reavivado la disputa. El acceso al monte del templo, actualmente en manos de musulmanes, está prohibido a los cristianos tanto como a los judíos en el nombre de Alá creador del cielo y de la tierra. Las aduanas que funcionan en Jerusalén desde Octubre del año 2000 sobre la antigua explanada del templo, han opuesto a hombres que adoran al mismo Dios, que se alimentan de las misas escrituras, que profesan las mismas finalidades igualmente enseñadas por el Corán, por los evangelios y la torá.”<sup>25</sup>

En Israel y en Palestina, cada pueblo está atónito, rebasado por su propia historia y por la historia de sus desencuentros. No pueden enfrentarla con libertad dándole una dirección elegida por ellos.<sup>26</sup> Dos pueblos que entienden su mesianismo como presencia y promesa de Dios solo podrán convivir entre sí y con otros si entienden su mutua relación de cara a ese

Dios en el que esperan y que reconocen como su razón de ser.

Ante este panorama, parece que solo una conversión colectiva puede devolver al Pueblo de Israel la credibilidad de su misión. Porque solo la conversión a Yahvé, su Dios, y a su Ley, que es lo fundacional de la Alianza original, puede permitir a quienes se sientan verdaderos hijos de Israel la recuperación de su identidad y su razón de ser de cara al futuro. Entre tanto, los pueblos que conviven o mejor, que cohabitan esos territorios tienen el reto de dar un paso en la dirección indicada por Jeshua, el rabbi de Nazaret, de amar a los enemigos.<sup>27</sup> Aquí se abre la misión del cristianismo en esas tierras así como la necesidad de su propia conversión, para poder ser y hacer memoria de la presencia de Dios, cuando verdaderamente es *Él*, su santidad y su justicia, y no la razón de Estado y otro tipo de intereses quien reina entre los hombres. En esa misión juega un papel decisivo la fuerza evocativa de una Jerusalén ultrahistórica, la “Jerusalén celeste”, símbolo de la reconciliación plena y de la unión entre los hombres. Entre tanto, la Jerusalén histórica deja brillar la luz proveniente de su fuerza simbólico-sacramental, que penetra las sombras que proyectan el nacionalismo, el desconocimiento mutuo entre las religiones y la falta del verdadero reconocimiento entre hermanos que se reconocen hijos de un mismo Padre.

25. Nos parece importante la aclaración de que la autoridad principal en el Judaísmo que nosotros conocemos no es la Biblia, sino el Talmud, que continúa hasta nuestros días por la traducción halakita, viviente entre los rabinos Cf. Dubois Marcel-Jacques, *Nostalgie de Israel*, (París: Cerf, 2006), p. 226.

26. Agradezco esta observación a Fr. Brice, monje benedictino del monasterio de Abu-Gosh.

27. Gerhard Lohfink señala que, si el reino de Dios “se tarda” en llegar no es por falta de acción de Dios, o de un distanciamiento, sino por el efecto negativo del rechazo o de la sustracción de los hombres. El reino viene al presente. Aquí y ahora. Comienza por ser local, visible, social y terrenal. Tiene prioridad absoluta y exige conversión completa. Todas las demás razones que se aduzcan para explicar su “no llegada” son tergiversaciones humanas para impedir una conversión *hic et nunc*. La forma humilde y oculta del “acercamiento del reino de Dios” pasa por la cruz. Esto explica, por una parte, las decepciones y el rechazo frente a la proclamación del reino Jesús se dirige a Israel: “Está entre vosotros” (Lc 17, 21), a tu puerta, en vuestro poder. La Iglesia se entiende a sí misma como nuevo pueblo de Dios, como el signo eficaz del reino en proceso e hacerse realidad. Lohfink sostiene que el reino de Dios no es una utopía. Tiene un tiempo y un lugar. El hoy presente; y el aquí del pueblo que se congrega en la fiesta que lo acoge (Cf. LOHFINK, G., *op. cit.*, 2012).

# MIRADAS SOBRE TANZANIA. REFLEXIONES DE UN MISIONERO\*

JEAN LAMONDE\*\*

Resumen: El esfuerzo del pueblo de Tanzania por conquistar el desarrollo, la democracia y su búsqueda por la construcción de una mejor sociedad, hasta ahora, ofrece a sus ciudadanos un país políticamente estable: paz entre los diversos grupos étnicos, religiosos y sociales. Incluso si la experiencia no fue tan exitosa como se esperaba, su gran experiencia nos ofrece otra perspectiva de la cual podemos aprender acerca de nuestra propia situación, aquí en México.

Palabras clave: Tanzania, Desarrollo, Democracia, Socialismo, Construcción social.

Tanzania es un país ubicado en el este de África, cuenta con 940, 000 km<sup>2</sup> y una población de 42, 000, 000 de habitantes. No es una labor sencilla describir en unas cuantas páginas el esfuerzo del pueblo de Tanzania por conquistar el desarrollo, la democracia y su búsqueda por la construcción de una sociedad de bienestar. Sin embargo, su gran experiencia nos ofrece una perspectiva de la cual podemos aprender acerca de nuestra propia situación, aquí en México. Tanto Tanzania como México son países que vivieron el proceso de colonización. La primera fue colonia de dos potencias: Alemania (1891-1918) e Inglaterra (1919-1961) por 70 años; mientras que México estuvo bajo el pesado yugo del poder de España por más de 300 años. Para alcanzar la independencia, la lucha de Tanzania fue ardua. A este esfuerzo se sumaban los “vientos de cambio” que so-

plaban en las colonias británicas africanas, como lo refería Harold McMillan, Primer Ministro Inglés en 1960.

El surgimiento de Tanganyika como una nación independiente en 1961, fue conducida de forma ordenada gracias a las autoridades de la colonia inglesa y a “Mwalimu” (Julius Kambarare Nyerere), quienes entendieron que el clima político los dejaría dirigir la evolución histórica mediante la superación de desacuerdos, encontrando las vías para hacerlo. Años más tarde, en 1964, nació el país de Tanzania con la unión de Tanganyika y las islas de Zanzíbar y Pemba. Tanzania es bendecida con recursos naturales: oro y diamantes, varios climas y un gran campo para la agricultura; reservas nacionales de vida salvaje adecuadas para el turismo, por ejemplo, la montaña más grande de África, el Kilimanjaro. También se beneficia

\*\* Estudió filosofía en Quebec, Canadá y teología en Londres, Inglaterra. Como Misionero de África dedicó 20 años a la primera evangelización en ese continente. Ha sido formador en los seminarios de los Misioneros de África en Ottawa, Canadá, Querétaro y Guadalajara, México, y Bobo Dioulasso, Burkina Faso. Fue superior de los Misioneros de África en México de 2012 a 2015.

\* Traducción de Saúl Lorenzo Cortés y Francisco Tapia Velázquez.

de la pesca y disfruta de buenos ingresos por las actividades portuarias.

Reconozco que África como continente y Tanzania como país, tienen su propia historia que comenzó mucho antes de la llegada de las potencias coloniales. En este artículo quisiera concentrarme solamente en Tanzania, desde la independencia, no la que se encuentra en los libros y los grandes estudios, sino desde mis vivencias en los 20 años que viví en el país, entre 1973 a 1987 y de 2005 a 2012, en las zonas rurales de la región central de Singida y Mwanza, que han sido abandonadas sistemáticamente por el gobierno y la Iglesia.

### El socialismo en Tanzania

Cuando llegué a Tanzania en 1973, estaba bajo el gobierno del primer presidente del país, Nyerere quien había elegido un camino hacia el socialismo con la declaración de *Arusha*, en 1967. Dicha declaración, tenía como objetivo crear una sociedad igualitaria, eliminar la brecha entre pobres y ricos de la nación. Fue un gran esfuerzo alcanzar la autosuficiencia como país, convertirse en su propio motor de desarrollo, aun cuando por un tiempo se pidió la ayuda a países extranjeros como Inglaterra, Estados Unidos, China y algunos países escandinavos. Fue este el tiempo cuando se decidió nacionalizar los principales medios de producción y centralizar todo el comercio del país.

10 años después, en 1977, Tanzania se convirtió en un estado de un solo partido, cuando el TANU (*Tanganyika African National Union*, que surgió de la Asociación Africana de Tanganyika fundada por Julius Nyerere) se fusionó con el partido gobernante de Zanzíbar *The Afro-Shirazi Party* para dar lugar al Partido Revolucionario Estatal o *Chama Cha Mapinduzi Party* (CCM). Por lo tanto, los otros partidos ya no fueron necesarios y el CCM se hizo cargo de la escena política del país. En esa

transición no se generó una revolución en Tanzania, pero forzó a las autoridades a que implementaran un control más estricto sobre la prensa y sobre aquellos que profesaran otras visiones políticas, incluso se recurrió al encarcelamiento político. Poco a poco la evolución política del país, la crisis económica y la privación trajo de vuelta el sistema multipartidista, en 1992, bajo el gobierno del segundo presidente Ali Hassan Mwinyi. La decisión allanó la forma del abandono gradual del socialismo. De hecho, desde los líderes que vivían en la capital hasta los habitantes más alejados de las aldeas estaban cansados del socialismo y las penurias que por ello habían soportado.

A pesar de los cambios en los sistemas políticos durante su presidencia, Nyerere tuvo éxito en el establecimiento de las instituciones políticas del país. Promovió una Constitución, un parlamento y un sistema de justicia. Limitó lo más posible el culto a la personalidad presidencial; fue un católico devoto que siempre fue reconocido por su honestidad, integridad y devoción a la tarea de gobernar su país. Eso le dio una tremenda influencia en la escena política y social, no sólo los tanzanos creían en él, sino que el mundo entero, incluso los que no estaban de acuerdo con su visión, lo respetaban. Si Tanzania es uno de los países más estables de la África negra, no es duda que es por la labor de Nyerere que quiso darle a Tanzania los medios más adecuados para mantenerse cuando él ya no estuviera.

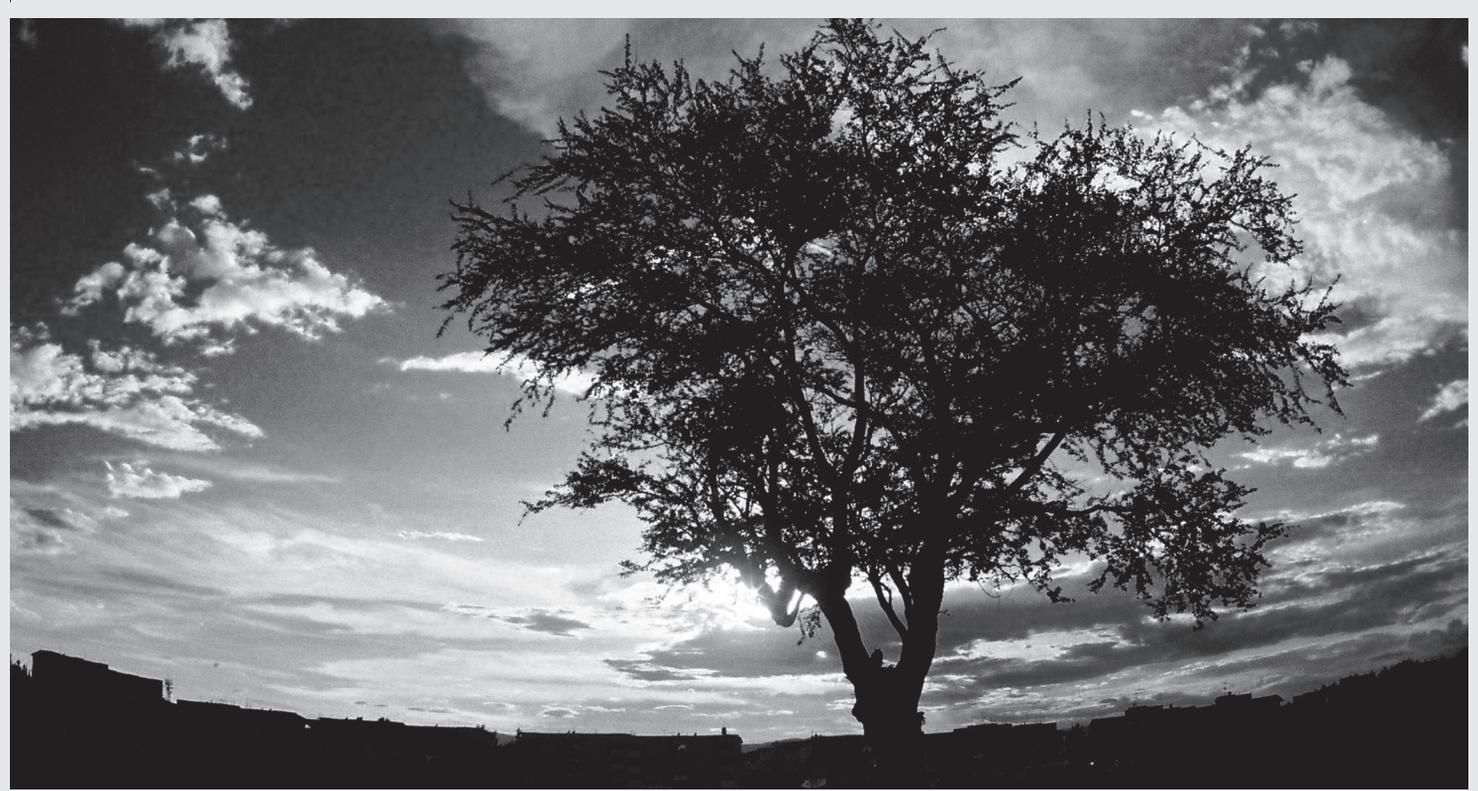
Con la declaración de *Arusha* y *Ujamaa* (espíritu de familia o familiar), Tanzania recibió una visión de sociedad, de hombre y de ciudadanía que proveyó un código de conducta para los líderes y ciudadanos ordinarios. Para implementarlo, tuvieron que suceder grandes cambios a lo largo de los años. Por ejemplo, las políticas de población promovieron el reagrupar a las

personas para así suministrarles algunos de los servicios básicos, principalmente educación, salud y agua potable. Es importante mencionar que una gran parte de la población vivía en pequeñas familias o clanes propagados por todo el territorio, por lo que era muy difícil alcanzarlos para suministrarles los servicios. Las personas resistieron estas políticas, no obstante que se cometieron muchos errores en el proceso. La mala elección de las zonas fue aprovechada por ladrones y personas violentas que hacían escarnio en los nuevos asentamientos. La fundación de pueblos trajo dolorosas privaciones para las personas, ya que continuamente necesitaban empezar desde cero en el bosque sin el apoyo de las autoridades. Aun se puede ver gente que empieza a vivir en esos pueblos, escuelas y dispensarios que fueron construidos hace ya varios años. Después, las autoridades de Tanzania trataron de colocar en los pueblos, a personas que habían recibido entrenamiento básico en salud, agricultura, ganadería para mejorar los métodos agrícolas y ganaderos, y la salud.

Vivir en los pueblos trajo también algunas implicaciones negativas, la gente tenía que ir más lejos para cultivar su tierra y había mucha concentración de ganado. Como resultado la producción de comida disminuyó y el ganado destruyó el medio ambiente. Además, la falta de justicia en la distribución de tierras entre los pobladores y los líderes, derivó en un resentimiento debido a que los segundos acaparaban las mejores parcelas. El hecho de que ningún poblador fuera el dueño de la parcela que cultivaba, en lugar de mejorar su trabajo y sus recursos personales, no motivaba a la población a dedicarse enteramente y de corazón a la agricultura. Se puede decir que hasta ahora, las políticas de reubicación poblacional son parte de la vida en Tanzania, aunque algunos pobladores lo hayan abandonado con el tiempo.

La centralización del comercio en las manos de las instituciones nacionales y estatales, principalmente de la *Regional Trade Company* (RTC), fue otro factor en la baja de la producción alimenticia. Los líderes de esas instituciones no estaban interesados en comprar cultivos y los granjeros estaban obligados a vender sus cultivos por un precio muy bajo con la promesa de pagos hasta unos meses después. Los productores sin dinero en la mano y cosecha en la tienda, no podían comprar lo que necesitaban para su familia. Por tanto, las confianzas de las personas en las autoridades se habían roto y los productores decidieron cultivar para ellos mismos. Los campesinos, productores y trabajadores eran oficialmente exaltados, al punto de negar la promoción de las profesiones de la clase media, como maestros, doctores (en Tanzania hay un doctor por 50,000 pacientes y en México, un doctor para 500 pacientes) e ingenieros, ese hecho constituyó un duro golpe para las autoridades. Pronto la RTC se plagó de corrupción e ineficiencia y no podía desempeñar el papel que le fue asignado, que era la distribución de bienes a la nación. La escasez de suministros era constante y la economía fue paralizada. Las reservas de divisas estaban en su más bajo nivel.

No obstante, de todo esto, el gobierno de Tanzania también tomó buenas decisiones para consolidar la unidad nacional. Las escuelas fueron nacionalizadas. Ese movimiento fue muy criticado por las iglesias, católica y protestante, pero fue una iniciativa muy sabia con el objetivo de romper la rivalidad que se tenía con las iglesias cristianas. Un segundo propósito, también conectado a la religión, consistió en integrar a la población musulmana en el moderno sistema de educación y la forma de vida nacional. Ciertamente los musulmanes se mantuvieron detrás en este aspecto, al



punto que Nyerere tuvo que nombrar en su primer gobierno a algunos ministros musulmanes que no se habían graduado de primaria. En suma, la nacionalización de las escuelas trajo un cambio positivo para el país, tanto que habilitó a la gente de Tanzania para sentarse y aprender juntos desde una edad temprana y después a vivir y trabajar juntos sin ninguna tensión.

Una segunda y muy buena decisión consistió en mezclar todas las tribus en todos los servicios del gobierno, en todas las regiones del país y en todos los niveles de gobierno. El objetivo de la medida fue la erradicación del tribalismo y disminuir la posibilidad de corrupción. En concreto, el resultado fue que la gente de *Bahaya (Bukoba)*, *Sukuma (Mwanza)*, *Wanyamwezi (Tabora)*, *Wachagga (Moshi)*, *Wanyakyusa (Mbeya)*, *Wazinza (Geita)*, *Wairaki (Mbulu)*, y todas las otras tribus (120 grupos étnicos) fueron puestos a trabajar juntos en escuelas, hospitales, policías, ejército, administración, justicia y finanzas, en niveles locales, regionales y nacionales. Un excelente ejemplo de esta política se encuentra en las escuelas secundarias, donde el director debe distribuir la

población escolar, de la siguiente manera: el 50 por ciento de estudiantes que se encuentran alrededor del municipio donde se encuentra la escuela; el 25 por ciento de la región (en México, Jalisco es un ejemplo) a la que pertenece la escuela y el otro 25 por ciento de los alumnos de todo el país. La forma de hacerlo contribuye a la disminución de prejuicios entre varios grupos étnicos y prepara a una sociedad de una mente más abierta para el futuro.

La construcción de la unidad nacional fue también una motivación para establecer al CCM como el único partido estatal. Con el bajo nivel educativo en Tanzania, fue más fácil organizar la política en un solo partido nacional, con miembros pertenecientes a todas las tribus y estilos de vida. Como resultado, el CCM podría extenderse y echar raíces en todas las aldeas de Tanzania, incluso en las más remotas, y se convirtió en un excelente canal de comunicación entre toda la población y las autoridades gubernamentales. Esta es una clara indicación de la capacidad de la organización por parte de las autoridades de Tanzania; capacidad que también era bastante notable a través de la eficiencia de los servicios secretos del país. De hecho, se sabe que Tanzania poseía uno

de los mejores servicios secretos del mundo, después de Rusia, China e Israel. Este hecho pone de manifiesto la necesidad de saber lo que estaba pasando en el país y el deseo de controlar a la población. También hizo que la gente se preguntara por qué el gobierno fue capaz de estructurar los servicios secretos de manera tan eficaz y no fue capaz de proporcionar más recursos para otros servicios como salud y educación.

Pero Tanzania no fue solo una historia de éxito. El socialismo y la política de población no logró entregar la riqueza que pretendían. Si bien el socialismo en Tanzania no estaba destinado a contraponerse al papel de las iglesias cristianas o el Islam, sin embargo, se convirtió en una ideología (que podría haber funcionado si se hubiera aplicado al principio con más flexibilidad y sentido común por parte de los líderes y funcionarios de gobierno) que atacó incluso a las buenas ideas que no coincidían con las visiones oficiales del gobierno y simplemente se descartaban, y a las personas que sugerían tales ideas se consideraban enemigos del gobierno por estar en contra del desarrollo y el progreso del país. Una opinión diferente era entendida como una disensión. El miedo y la falta de iniciativa se convirtieron en una plaga de las instituciones gubernamentales.

El descontento se estableció entre la población. Afortunadamente, los tanzanos son tranquilos y nunca optaron por la violencia. Ciertamente la economía de Tanzania se vio afectada, la carencia de bienes básicos era frecuente y la gente tuvo que soportar penurias. Pero el aspecto económico no es lo único en lo que hay que fijarse. Tanzania puso mucho esfuerzo en la construcción de su nación,

en buena medida debido a la unión de su población y, en este sentido, sus esfuerzos valieron la pena. La disparidad entre ricos y pobres era mucho menor que en otros países. Hubo un compromiso serio con la alfabetización de todos los tanzanos. Había un respeto mutuo, un sentido de colaboración entre las bases populares y la clase media, por ejemplo, entre las direcciones escolares y los padres de los alumnos, entre los médicos y sus pacientes. La promoción de la lengua *suajili* como lengua nacional se convirtió en un instrumento valioso en la

África como continente y Tanzania como país, tienen su propia historia que comenzó mucho antes de la llegada de las potencias coloniales.

unión de todas las tribus del país. Y en general, la gente estaba orgullosa de ser tanzano.

Otro elemento de éxito de Tanzania, y que perdura hasta el nuestro día, fue el desarrollo de un sistema democrático que convoca a elecciones nacionales cada cinco años, fue así bajo el gobierno de un partido estatal como en el siste-

ma político multipartidista. Esto gracias a que el primer presidente, Nyerere, estableció instituciones políticas y tradiciones que fueron aceptadas por todos y ejecutadas por los siguientes presidentes acogidos también por sistema político multipartidista. La Constitución estipula que el presidente es elegido por un mandato de cinco años y se puede reelegir para un segundo mandato. Nyerere siguió la constitución y renunció, lo que permite una transmisión pacífica y saludable del poder. Eso siempre ha sido puesto en práctica hasta ahora, octubre de 2015, cuando el presidente Jakaya Kikwete dimitió y el presidente John Magufuli lo relevó. En términos generales, las elecciones han sido pacíficas, aunque estos últimos comicios de 2015 parecen llevar más irregularidades. Un dato interesante a

tomar en cuenta: todos los ex presidentes, Ali Hassan Mwinyi (1985-95), Benjamin Mkapa (1995-2005) viven en el país. La tradición de Tanzania exige la alternancia incluso religiosa, ya que los presidentes han pertenecido a distintas religiones (Ali Hassan es musulmán y Benjamin Mkapa es cristiano).

Podemos afirmar que Tanzania logró ser un país pacífico, esto constituye un gran logro por parte del gobierno y de su población. Nunca se ha escuchado de escuadrones de la muerte o asesinatos que aterroricen a la población. Es normal que una mujer camine segura a las diez de la noche. Eso es un gran logro de cual las personas se sienten orgullosas.

### La Transformación

Volví a Tanzania después de un periodo de dieciocho años (1987 a 2005). El país ha pasado por una enorme transformación. Ahora hay más escuelas secundarias, se han construido más dispensarios y hospitales, aunque no por ello se ofrece un mejor servicio. Quizás se deba al aumento considerable de la población, la falta de formación de los maestros y el personal médico. La red de carreteras se ha ampliado, existen teléfonos móviles disponibles en las tiendas. El socialismo se abandonó y ahora hay varios partidos políticos en el país. Eso significa que existe pluralismo político. Los puestos de periódicos muestran una gran variedad de ellos, tanto en el idioma "suajili" como en inglés. Se observa que expresan diferentes puntos de vista sobre la situación social, política y económica del país. Tanzania disfrutó de una buena tasa de crecimiento económico en esos años. El crecimiento medio del PIB entre 2002 y 2015 es del 6,7 %; con 12,4% en 2007 y 2,6% en 2009. Hay más libertad de comercio y negocios activos. También es posible exportar arroz local para

Uganda y Kenia. En general, la situación alimentaria mejoró a pesar de su dependencia al temporal de lluvias. Sin embargo, se produjeron daños ambientales, por ejemplo, en el distrito de Geita, ahora sólo se puede cosechar una vez al año en lugar de dos veces como anteriormente se hacía. No hay quien detenga la deforestación en las inmediaciones del parque nacional; en ellas están implicados funcionarios del gobierno. Se extendió la red eléctrica a pesar de que la producción de esta energía sigue siendo vulnerable y caótica. Se puede decir que el país había avanzado.

Sin embargo, la corrupción es otro conjunto de dificultades que está a la vista, las personas en la administración del país son más proclives al soborno que antes. Las leyes se volvieron cada vez más complicadas. Además, se introdujeron los cultivos genéticamente modificados. A esto habría que agregar que la globalización llegó a Tanzania y con ella grandes empresas extranjeras: mineras (minas de oro en el área Geita), cervecerías e industria turística. Es cierto, ahora se disfruta más libertad para los negocios y el comercio, pero no hay que dejar de decir que, a las empresas, se les concedió enormes parcelas de tierra sin tener que pagar una indemnización a la población local que tuvo que trasladarse a otro lugar. Una nueva ola de colaboración económica entre los países africanos había echado raíces y proporcionado más oportunidades comerciales. Claramente se puede ver que hay más dinero en todo. Sin embargo, la situación concreta de las personas ha permanecido básicamente precaria, aunque las dificultades de la época dolorosa en las aldeas hayan desaparecido.

Durante ese periodo me percaté, que, en su conjunto, la gente estaba menos comprometida con el progreso, el desarrollo y el bienestar del país y que, con su propia fortuna, con la diferencia de que los pocos que tenían dinero, en realidad,

podrían vivir sin restricciones. La brecha entre ricos y pobres se amplió. Un buen ejemplo de esa brecha radica en el hecho de que, a finales del año 2000, los pocos alumnos que fueron enviados al extranjero por sus padres para estudiar en Europa y en Estados Unidos, en el ámbito universitario, recibían de sus familias más recursos financieros que todo el presupuesto anual del ministerio de Educación Nacional, que tuvo que atender a los millones de alumnos y estudiantes desde la primaria hasta los niveles universitarios. Por su parte, la tasa de criminalidad creció y la cohesión social se hizo más débil. Los valores familiares tradicionales fueron perdiendo terreno. Veo que la mentalidad ha cambiado y la gente se ha vuelto más individualista.

Sería erróneo concluir que todo se ha deteriorado en Tanzania y que un sistema liberal se hizo cargo de la vida del país. Los tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial siguen siendo básicamente independientes. Un sentido de la justicia todavía habita en las altas esferas del gobierno. Los años 2006 - 2007-2008 fueron testigos de la renuncia del gobernador del Banco de Tanzania y la disolución del gobierno sobre las acusaciones de corrupción ante la fuerte queja internacional sobre la transparencia de las finanzas públicas.

Aunque Tanzania sigue siendo un país pacífico, las tensiones entre cristianos y musulmanes se han incrementado. La constitución de Tanzania afirma el carácter laico del país y las autoridades hacen todo lo posible para preservar la paz entre los grupos religiosos. El presidente Kikwete cuando se le preguntó acerca de la posición religiosa de su gobierno durante una visita

oficial a los Estados Unidos, insistió en que el Gobierno y los servicios de Tanzania no avalan como tal ninguna religión o creencia religiosa, sino que reconocen que los empleados del gobierno y los ciudadanos de Tanzania eran creyentes de distintas tradiciones religiosas.

También vale la pena mencionar una de las intenciones del presidente Jakaya Kikwete para las elecciones de 2010 por aumentar la participación de las mujeres en los servicios gubernamentales y organismos de decisión. Quería al menos que el cuarenta por ciento del parlamento fuera ocupado por mujeres, tanto en los tribunales como en diversos niveles de la administración. La realización de un plan de este tipo sólo puede ser posible a través de un buen logro en la

El colonialismo, el desarrollo, la independencia, la educación, la comunicación provocaron una profunda transformación de la cultura y las costumbres.

educación ofrecida por las escuelas del gobierno y de la Iglesia con respecto a años anteriores. Esto obligó a llevar a cabo más cambios en la cultura africana que tradicionalmente no reivindica el lugar de la mujer en la vida pública.

Existen áreas problemáticas en las que el gobierno puede hacer algo para mejorar, pero hay otros en las que no tiene poder alguno. Una de ellas es la dependencia de la agricultura a la temporada de lluvias. De hecho, todavía hoy, sesenta y nueve por ciento de la población de Tanzania residen en el campo y viven en pequeñas unidades agrícolas. Se alimentan de la tierra y dependen de la caída anual de lluvia. Si las lluvias fallan, el país cae de inmediato en una crisis, pues no tiene la infraestructura para mantener suficientes reservas de alimentos. La falta de lluvias no sólo produce una fuerte caída en el suministro de ali-



mentos, también afecta a la estabilidad de la economía nacional, debido al bajo nivel de agua en las represas hidroeléctricas.

El SIDA constituye otra área fuera del control del gobierno. La tasa de infección en África subsahariana es de 4% y en Tanzania de 5.1%. Esta situación tiene efectos devastadores en los esfuerzos de desarrollo, ya que disminuye la esperanza de vida y edad productiva. Un paciente con SIDA, siendo un maestro, un mecánico o un contador, será capaz de servir sólo diez años en lugar de veinticinco. El gobierno está, pues, obligado a formar a más del doble de los egresados a fin de mantener el mismo nivel de servicios a su población.

### LA TRADICIÓN, EL SOCIALISMO Y EL DESARROLLO EN LA VIDA DIARIA

En ese contexto, me he preguntado ¿cuál es en realidad mi papel en la sociedad y qué tipo de servicio podría yo ofrecer al pueblo de Tanzania, a la gente de un país con necesidades tan abrumadoras? Me pareció que lo más importante consistía en ofrecer una presencia, en tratar de comprender

a las personas. Esto no es fácil cuando se vive en una cultura muy diferente y que no se comprende en su totalidad.

Cuando la población empezó a cuestionar los beneficios de la independencia y del socialismo, una cierta forma de cinismo surgió en el país. Entonces fue importante animarles a seguir siendo buenas personas, y no dar paso a la actitud del “no me importa”. Fue importante hacerlos conscientes de que su contribución positiva era más necesaria que nunca, esto les permitió perseverar en la adversidad y tratar de vivir mejor en un mundo complejo que no entendían bien.

El colonialismo, el desarrollo, la independencia, la educación y la comunicación provocaron una profunda transformación de la cultura y las costumbres. Ya no fue posible mirar al ganado, la agricultura, el trabajo, el dinero, incluso, la propia familia y el pueblo, ni a la autoridad de la misma manera que antes. La tensión surgió entre generaciones, apareció una brecha generacional enorme. La generación más joven había recibido educación académica y deseaba seguir el consejo de los ancianos. No fue sólo una cuestión de pasar por

la adolescencia, también se trataba de la confrontación de maneras de comprender el mundo distintas, incomprensibles entre sí, el surgimiento de diferentes roles en la familia y en la sociedad. Por lo tanto, era importante favorecer una buena comunicación entre generaciones a fin de que pudieran colaborar juntos en la vida diaria. La cultura es una realidad humana que vive y está siempre en evolución.

Mis compañeros y yo nos involucramos en actividades de desarrollo de base. Haciendo lo que podíamos, se logró un dispensario, se hicieron sesiones de formación para los jóvenes, mujeres y líderes comunitarios. También asistimos a un vivero y un programa de intercambio de semillas con el fin de mejorar la situación alimentaria y luchar contra la erosión en la región. Era una manera no sólo de trabajar para las necesidades básicas de la población, sino también de entrar en contacto y escuchar a la gente, construyendo así la confianza mutua. También mantuvimos una pequeña biblioteca que llegó a ser muy útil cuando se necesitaba. Fue una buena solución práctica a una dificultad muy particular. En un momento dado, nos convertimos en agentes de paz entre los grupos étnicos.

A través de los años, algunas preguntas vinieron a mi mente en cuanto al modo de vida occidental y la naturaleza del desarrollo de bienes. ¿El modo de vida occidental es el mejor? ¿Por qué fue que África no parecía conseguir de la tierra el desarrollo y la estabilidad económica? ¿Cuánto tiempo tardará en que esto ocurra?

La respuesta a la primera pregunta claramente es no. El modo de vida occidental pone un montón de demandas a la persona humana y enfatiza demasiado el lado material de la vida, olvidando que hay valores importantes que nos guían a la felicidad y a una mayor comunión con los demás. Ahora, con la tecnología y la globalización,

tiende a imponerse y pretende presentarse como el único modelo de futuro para la humanidad. Con todos los problemas creados por la ciencia y la tecnología, es muy comprensible que algunas personas y naciones se resistan a tal afirmación, y prefieren no hacer lo mismo, incluso por miedo de perder su identidad cultural. Por ejemplo, los cultivos genéticamente modificados se han estandarizado en Tanzania y el peligro de perder su soberanía alimentaria no está muy lejos. Así, los pequeños propietarios de parcelas se vuelven más vulnerables a la voluntad de los poderosos y las grandes empresas internacionales.

En la parte media de Tanzania, donde viví hace casi cuarenta años, la economía de subsistencia era todavía una parte muy importante de la vida diaria. La gente no planificaba el futuro, como se hace en el mundo occidental, lo que era importante para ellos no era una cuenta “invisible” de dinero en el banco, o algunos bienes materiales que les “asegurara el futuro”, sino más bien una vaca, una cabra y un cultivo que podían ver, tocar y utilizar cuando lo necesitaban. Su principal preocupación era básica, de alimentos, vivienda, salud y educación para sus hijos. Esa realidad no tenía nada que ver con el capitalismo o el socialismo, con la política o, incluso, con el plan de desarrollo de cinco años del país. No era una ideología, sin embargo, tuvo que ser abordado con respeto, con el fin de mejorar las condiciones materiales de vida y luchar contra la ignorancia, la pobreza y la enfermedad, ya que había sido sugerido por la Declaración de *Arusha*. Muy a menudo, la gente no veía el sentido de hacer un esfuerzo adicional para mejorar los métodos de cultivo, la plantación de árboles, conseguir una casa más segura o comprarse una cama más cómoda. Ellos no estaban buscando eso.

Si el modo de vida occidental no era el ideal y si estas duras condiciones de vida

debieran terminar, entonces ¿cuál será el camino a seguir? ¿Cuál podría ser mi papel? Creo que consiste en la mejora de la seguridad alimentaria y en ofrecer algunos servicios básicos de salud para que la gente puede llegar a ser saludable y disfrutar de un poco más de su vida y su tiempo libre, y si es posible, dedicar algún tiempo a una buena lectura para ampliar sus intereses personales. Si esto se lograra, las personas serían capaces de decidir por ellos mismos, lo que consideren mejor para superar sus condiciones de vida.

El concepto “indígena” simplemente no existía, ya que toda la población era africana. La idea de “globalización” no se concebía, ya que nadie estaba tratando de apoderarse de las tierras de la gente en esa parte del país. No era una cuestión de luchar contra un invasor. El verdadero problema era motivar a la gente, poco a poco, a que adoptaran medidas concretas para mejorar sus condiciones, tanto a nivel individual como comunitario.

A pesar de todo el progreso técnico que se ha logrado en los últimos años, me parece que los jefes de los gobiernos y los líderes del mundo, olvidan del verdadero principio de desarrollo: la necesidad de la persona. Los gobiernos hacen planes y proyectos abstractos. Esos planes se han diseñado desde las necesidades y carencias económicas de las naciones y, desde la perspectiva de la integración de las economías nacionales, en la economía mundial. Aunque no desacredito ello, no deberían olvidar dar prioridad a las necesidades de las personas. Es aconsejable volver al principio de desarrollo de las naciones occidentales. ¿Cómo comenzó todo? ¿Cuál fue la base del desarrollo y progreso de la tierra?

La idea de “globalización” no se concebía, ya que nadie estaba tratando de apoderarse de las tierras de la gente en esa parte del país.

Según yo, la respuesta se encuentra en las personas comunes quienes querían conocer las necesidades de su población. Ellos producen los bienes para ser utilizados por sus propias familias, vecinos, amigos y municipios con el fin de vivir mejor. Tal curso de las acciones fue sin duda menos atractiva y menos espectacular, pero era mucho más eficiente. Concedió también más espacio para la iniciativa personal.

Al final, resultó que una fuerte relación entre el espíritu de desarrollo y el capitalismo se construyó en los últimos años. Dicha relación no está exenta del abuso de los poderosos y ha dejado a una gran cantidad de personas en situaciones difíciles. Esa es una de las razones por la que se ha buscado algunas otras alternativas sociopolíticas, como el socialismo, por ejemplo. Sin duda, no es posible regresar el reloj cien años atrás. Las realidades de hoy, los nuevos conocimientos y las posibilidades deben ser tomados en cuenta en los esfuerzos de construcción una sociedad y un mundo más justo y más humano en el que todos pueden contribuir de acuerdo con sus capacidades y dones personales.

### Algunas palabras finales

Con los años, Tanzania y el primer presidente, Julio Kambarare Nyerere han sido criticados porque el camino socialista no funcionó bien, no dio los resultados esperados y no logró llevar al país a una mejor forma de vida. Es cierto que, en términos económicos, la experiencia no fue un éxito, y que la gente tuvo menos posibilidades de negocio para la agricultura, que en algunos otros países africanos. Sin embargo, en el aspecto humano y social, uno está obligado

a admitir que Tanzania, hasta ahora, ofrece a sus ciudadanos un país políticamente estable, la paz entre los diversos grupos étnicos, religiosos y sociales.

Incluso si la experiencia no fue tan exitosa como se esperaba, fue sin duda un intento original, impregnado de los valores africanos, para unir a una nación y para construir un país africano. Por eso, Nyerere y Tanzania, merecen respeto por haber tomado la iniciativa. Aunque la Declaración de *Arusha* y el socialismo han quedado atrás hace más de veinticinco años, dejaron una herencia de colaboración pacífica. Habrá que reconocer que los disturbios, conflictos sociales, económicos y étnicos durante el periodo de Nyerere, fueron pocos. Este hecho no se debe olvidar.

El gobierno de Tanzania mostró en los últimos años una buena voluntad y compromiso para ofrecer servicios a su población con la intención de mejorar la vida en general. Hubo un intento serio para llegar a toda la población y no limitar sus esfuerzos. Ese compromiso es visible cuando vemos el número de bombas de agua dañadas en todo el país. Recuerdo las palabras que un amigo dijo una vez: “Por lo menos alguien pensó en instalar una bomba de agua para suministrar agua potable, el siguiente paso será mantenerla funcionando; en el país de donde vengo, nadie ha pensado siquiera en tal iniciativa.”

Lo que se ha olvidado en la experiencia de Tanzania es el impacto del factor humano. Con la nacionalización de los medios de producción y la centralización de los negocios de la mano de la RTC, los trabajadores perdieron la preocupación de esforzarse y comenzó a considerar a las instituciones como “vacas de ordeña”. Ellos tendían a dejar el trabajo para sus compañeros. El ausentismo y el robo se convirtieron en una plaga. Cada vez fueron más las medidas de control que tuvie-

ron que ser introducidas, y, finalmente, se produjo el colapso de esas instituciones. Eso no era debido al capitalismo, ni al socialismo, sino a la debilidad de la condición humana.

La buena voluntad básica del gobierno también es bastante manifiesta en la colaboración con diversas organizaciones e Iglesias cuando se trata de desarrollo. Las autoridades de Tanzania tienen sus planes de desarrollo y la norma es que todos los proyectos de desarrollo tienen que ser enviados a ellos para su aprobación. Nadie puede venir a iniciar un proyecto sin consultarles primero. Se trata de unir todos los esfuerzos. Yo mismo presencié un buen recibimiento a mi intención de trabajar con ellos. Cuando el proceso de consulta se lleva a cabo con respeto y con un espíritu de servicio, entonces la actitud de competencia entre el gobierno, la organización y la Iglesia tiende a desaparecer.

El desafío de construir un buen país aún está por venir para los tanzanos. La paz que se ha atesorado por todo puede desaparecer si no son cuidadosos para limitar la brecha entre pobres y ricos y las tensiones entre las distintas religiones. Es importante fortalecer la cohesión social en el país y apartar a la población de la nueva tendencia de “hacer negocios para uno mismo en detrimento de los demás”. El sistema educativo necesita atención para asegurar la formación de los ciudadanos del mañana. El medio rural está llamado a recuperar su vigor con el fin de garantizar la seguridad alimentaria en el país. Estoy convencido de que la población de Tanzania continuará colaborando pacíficamente si saben que pueden obtener los alimentos básicos que necesitan. El gobierno debe permanecer al servicio de su población sin permitir que las autoridades de la Organización Mundial de Comercio tengan la última palabra en la toma de decisiones.

# PENSAR LA HISTORIA A CONTRAPELO COMO MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

MIRIAM EDITH GÁMEZ BRAMBILA\*

\* Licenciada de Historia por la Universidad de Guadalajara y alumna de la Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara.

Resumen: La historia a contrapelo como método de investigación permite mostrar la historicidad de las prácticas y las relaciones sociales, sus continuidades y discontinuidades a través de las imágenes dialécticas y la creación de constelaciones. Implica una revisión historiográfica con una postura ética-política explícita, la decisión deliberada de rescatar la historia de los de abajo, de los dominados de todos los tiempos, contra el tiempo homogéneo de la historiografía oficial.

Palabras clave: Historia a contrapelo, *continuum*, *discontinuum*, imagen dialéctica, constelación, relaciones de dominación, resistencia.

*Los rebeldes sin memoria son rebeldes desarmados.  
No irán al frente de los hechos, al contrario, los hechos les arrastrarán.*  
Miquel Amorós

*El don de encender la chispa de la esperanza  
sólo es inherente al historiógrafo que esté convencido  
de que ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que éste vence.  
Y ese enemigo no ha cesado de vencer*  
Walter Benjamin

Pensar la historia a contrapelo es un desafío, en primer lugar, supone la reflexión de que cualquiera que se plantee la labor de rescatar la historia, se ve implicado en tomar una posición —sea consciente o no— a favor o en contra de una interpretación que ya existe de la misma. En segundo, la historia se construye a partir de inter-

pretaciones, no existe una historia única y verdadera, ni la que encontramos en los archivos, ni las fuentes de primera mano. Aunque rescatemos una descripción de un hecho con todas las pretensiones de objetividad, lo que le da sentido al suceso no es el mismo hecho en sí, sino como lo rescataron los mismos sujetos de la época



o nosotros mismos siglos después para explicar un fenómeno que se estaba produciendo o para mostrar su historicidad.

Así, para lo que muchos tildaran de obvio, resulta el meollo del asunto, que la interpretación que hagamos de la historia resulta una cuestión sumamente política. Los vestigios de los cuales uno parte ya están condicionados social, cultural, políticamente por la mirada de su autor. Sobre esto, para Benjamin, el autor no se puede entender más que como productor<sup>1</sup>. Nosotros al rescatar dichos vestigios los condicionamos por nuestra propia interpretación, así “la historia tal como sucedió” en el sentido de Ranke, es cuestionable, eso no implica que un historiador deje de lado la rigurosidad de cotejar las fuentes, de notar las inconsistencias entre unas y otras, etcétera. Implica ser conscientes del punto de partida para rescatar a los sucesos y a

los sujetos. ¿Por qué partimos de ciertos acontecimientos y no de otros? ¿Qué justificamos con nuestros relatos? ¿A quiénes favorecemos al contar la historia de cierta manera y no de otra? Cada acontecimiento puede ser parte de una memoria, la cual tiene un sentido específico el ser rescatado. Sólo que la mayoría de las veces es algo que no aparece aclarado por el mismo autor, pero que nosotros como lectores tenemos que reflexionar y someterla a crítica.

La historia a contrapelo implica tener una postura ética-política explícita, la decisión deliberada de rescatar la historia de los de abajo, de los dominados de todos los tiempos, no como simple pretensión teórica, sino como una ética que abarca todas las dimensiones de la vida, y como parte de un compromiso político de ponerse de lado de los pueblos y sujetos que han luchado contra la dominación. Por eso

---

1. BENJAMIN Walter, *El autor como productor* (México: Editorial Itaca, 2004).

Benjamin piensa que:

[...] el sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha [...] la vengadora, que lleva hasta el final la que es la obra de la liberación en nombre de generaciones de vencidos.<sup>2</sup>

Además, hace notar que el rescate de la historia, desde un inicio tiene una pretensión política y un sentido que irrumpe en las luchas de hoy, que hay una conexión no lineal, ni aditiva de hechos, sino que la memoria salta en el sentido que “aquello que hacemos y pensamos está lleno del ser de nuestros antepasados”<sup>3</sup>. Reconocer la historicidad de nuestro contexto, de nuestras prácticas, nos permite posicionarnos de otra forma ante la historia y la vida, por eso la historia a contrapelo parte desde el conflicto social, la lucha y la guerra contra la historia del *continuum*<sup>4</sup>.

La memoria funciona como una especie de “salto de tigre” que para Benjamin implica un salto dialéctico. La memoria se constituye así, cuando rescatamos las historias sociales y subalternas de las luchas contra las relaciones de dominación, partimos de la continuación con la obra interrumpida de los vencidos, no empezamos de cero a pesar de las derrotas sufridas, la “fuerza mesiánica” que menciona el autor de Tesis sobre el concepto la historia, nos trastoca el ahora-tiempo porque cobra sentido cuando los sujetos continúan con la lucha de generaciones pasadas, no en un sentido de repetición sino como venganza y de redención de aquellos que fueron

derrotados, al alzar la bandera caída para continuar el camino. Por esta razón no es casual encontrarnos con esta forma de recuperar la memoria, en varias experiencias revolucionarias, en distintas épocas y lugares. Un ejemplo, se encuentra en el manifiesto que lanza La Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano a los miembros del partido, a los anarquistas de todo el mundo y a los trabajadores en general, en el año de 1918, en plena revolución mexicana, haciendo un llamado a no abandonar la rebeldía, a evitar encumbrar otro tirano:

No hacerlo es traicionar, a sabiendas, las vagas aspiraciones de los pueblos a una libertad sin límites, [...] No hacerlo es dejar manos libres a todos aquellos que quieran aprovechar, para fines meramente personales, el sacrificio de los humildes.

No hacerlo es afirmar lo que dicen nuestros contrarios, que está muy lejano el tiempo en que pueda implantarse nuestro ideal. Actividad, actividad y más actividad, eso es lo que reclama el momento.<sup>5</sup>

Este pensamiento del Partido Liberal Mexicano se encuentra cargado de memoria, una memoria por los que han muerto luchando, porque refieren que sería traicionar las aspiraciones de los que luchan y han luchado, por el sacrificio hasta ahora hecho, por la sangre derramada, por el ideal, lo que mueve a estos revolucionarios es la redención de los que han dado su vida por construir otra sociedad, otra

2. BENJAMIN Walter, *Sobre el concepto de la historia. Obras* (303-318). Libro 1/Vol. 2 (Madrid: Abada Editores, 2008b), p.313.

3. BENJAMIN, Walter, *Metafísica de la juventud. Obras* (93-107) Libro II/Vol. 1 (Madrid: Abada Editores, 2007), p.93.

4. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (México: Ítaca-UACM, 2008), p.80. Para Benjamin “el *continuum* de la historia es de los opresores, [así como]\* la historia de los oprimidos es *discontinuum*”. \*corchetes propios. Podemos ubicar en Benjamin que la tradición para él implica la conexión de las generaciones pasadas con el aquí y ahora de las nuevas generaciones, forma parte del *discontinuum*, así como la herencia es la continuación de un tiempo vacío, lineal y del *continuum* de dominación.

5. FLORES MAGÓN Ricardo & Librado RIVERA, “Manifiesto”, en *Regeneración*, núm 262, Época IV, (Marzo 1918).

manera de vivir, se junta el pasado y el presente en ese “salto de tigre”, un instante que cristaliza toda una carga mesiánica. En sus actos, se encuentra la venganza de los ya caídos.

### La historia de los vencedores

La historia del *continuum* es la historia de dominación, que ha sido capaz a lo largo de siglos de imponer un olvido y un silenciamiento político a quienes desafiaron las condiciones sociales existentes y lucharon por transformarlas. Sujetos en su mayoría anónimos que han quedado relegados o cooptados por la historia oficial y de bronce<sup>6</sup>. Así por ejemplo: las formas de transmitir el conocimiento de los libros de texto de la Secretaría de Educación Pública, expresa una perspectiva colonial, euro-céntrica y patriarcal de la historia. La historiografía oficial que se enseña en las escuelas a la niñez<sup>7</sup> parte de una tergiversación y pérdida selectiva de la memoria histórica. Lo que se encuentran en el libro de texto *Historia*<sup>8</sup> de la SEP para el ciclo escolar 2011-2012 es una perspectiva colonial donde se muestra el proceso de invasión, saqueo, genocidio que significó la conquista por parte de los españoles hacia los pueblos nombrados indígenas con una narrativa de un pasado muerto y lejano.

La historia deja de concebirse como sucesión de hechos, el pasado cobra sentido en el presente, a través de las imágenes dialécticas porque iluminan el ahora-tiempo.

En este sentido, se enseña una historia muerta de “lo que ocurrió” negando el conflicto, las resistencias, un pasado, un territorio desligado completamente a lo que viven hoy los niños, toda la perspectiva parte de la Historia oficial, es decir, del Estado, con relatos “románticos”, que suavizan-encubren el genocidio ocurrido en estos territorios, la resistencia de los pueblos queda silenciada, acaso nombrada tímidamente, una historia que sólo muestra el *continuum*. Por ejemplo, en el libro de tercer grado de Jalisco. *La entidad donde vivo*<sup>9</sup> en el bloque 3, que tiene como título “La conquista, el virreinato y la independencia en mi entidad”, en 37 páginas nos encontramos solamente con una referencia a una de las resistencias más importantes en la historia de Jalisco en ese período, sólo existe una breve mención a Tenamxtili y a la guerra del Miztón.

En cuarto grado, en el bloque 3 del libro *Historia*, nombrado como “El encuentro de

6. Cuando nos referimos a la historia oficial y de bronce, estamos hablando de la versión difundida para legitimarse de parte de los que ejercen un poder de dominación sobre otros, quienes imponen una relación social jerárquica entre quienes dirigen y los que obedecen. La historia oficial es aquella que justifica las leyes, normas, la posición social y política de las clases privilegiadas, gobernantes, instituciones estatales, empresarios, etcétera, a través del tiempo.

7. El análisis surge de mi propia experiencia como profesora suplente de quinto y sexto grado en la escuela primaria José María Morelos y Pavón, ubicada en la avenida Enrique Díaz de León y Justo Sierra en la colonia Atemajac del Valle, Zapopan, Jalisco. Fueron alrededor de tres meses del año 2013 los que trabajé como maestra suplente en el turno de la tarde, la escuela había sufrido una deserción muy grande, a muchos niños y niñas los habían cambiado al turno de la mañana o se fueron a otras escuelas, por lo que los pocos estudiantes que quedaron eran considerados como “problemáticos” por los profesores y habían sido expulsados de otras escuelas. De ahí que tuvieron que juntarlos en salones que estaban conformados por alumnos de dos grados, primero-segundo, tercero-cuarto y quinto-sexto. Durante mi estancia en la escuela pude trabajar con los tres grupos.

8. REYES Tosqui & Carlos Alberto, et. al., *Historia, tercer grado* (México: Secretaría de Educación Pública, 2011a).

9. MATA Vargas Enrique, et. al., *Jalisco. La entidad donde vivo* (México: Secretaría de Educación Jalisco, 2012), p.68.



América y Europa”<sup>10</sup>, desde el momento en que se nombra la invasión y colonialismo como un “encuentro”, la historia que evoca es, la dominación y la derrota. Cómo nombrar encuentro a lo que implicó el exterminio de pueblos enteros, el despojo de territorios. En el texto de sexto grado de *Historia*<sup>11</sup> después de la referencia de 28 páginas sobre la historia de “Las Civilizaciones Mesoamericanas y Andinas”, solamente se hace una mención en torno a la invasión y genocidio de los territorios que ahora abarca el continente americano.

Asimismo en el apartado “El encuentro de un territorio improvisado: América”, se menciona como único recuerdo de los efectos de la colonización en América y África que:

[...] este encuentro tuvo un efecto destructivo en las poblaciones originarias de África y América, no sólo por la

explotación de sus recursos, sino porque los europeos destruyeron de forma violenta gran parte de la cultura de los pueblos nativos así como su religión, al imponer el catolicismo en las tierras conquistadas.<sup>12</sup>

Esta breve mención perdida en el texto, descontextualizada, es lo único que queda en el libro de una guerra que hasta la fecha muchos pueblos continúan. Es comprensible que a los niños no les interese la historia, que lo único que les evoque sea tedio, a lo mucho un bostezo disimulado. Eso implica el olvido, la expropiación de la memoria para convertirla en una narración muerta, que nada explica, que nada tiene que ver con lo que vivimos ahora.

¿Cómo recuperar la historia a contrapelo como método para analizar un fenómeno social?

Al retomar la perspectiva historiográfica

10. ALATORRE Reyes Daniel, et. al., *Historia, cuarto grado* (México: Secretaría de Educación Pública, 2011), p.85-117.

11. REYES Tosqui, Carlos Alberto, et. al., *Historia, sexto grado* (México: Secretaría de Educación Pública, 2011b), p. 169.

12. *Ídem.*, p. 157

fica crítica que Benjamin ha llamado a contrapelo, es posible cuestionar los modos de hacer historia que persisten en reproducir una fe en el progreso y un tiempo lineal y homogéneo. Nos pone en cuestión como historiadores, puesto que hace evidente la barbarie oculta en los documentos de cultura<sup>13</sup>, al iluminar la empatía de la disciplina histórica con el *continuum* de los dominantes.

El conocimiento histórico en la perspectiva de Benjamin parte de la construcción de imágenes integrales donde se condensa lo pasado y lo potencial de cada instante en el presente, es decir, en la experiencia vigente. En este sentido,

[...] articular históricamente algo pasado significa: reconocer en el pasado aquello que se conjunta en la constelación de uno y un mismo instante. El conocimiento histórico es siempre el conocimiento de un instante. Al replegarse como un instante -como una imagen dialéctica-, el pasado entre el recuerdo obligado de la humanidad.<sup>14</sup>

Para Walter Benjamin, una “imagen dialéctica es un relámpago que va por sobre todo el horizonte del pasado”, por tanto, “hay que definir la imagen dialéctica como el recuerdo obligado de la humanidad redimida”.<sup>15</sup>

La historia a contrapelo permite un abordaje desde el “ahora-tiempo” al pasado con el fin de mostrar la historicidad de las prácticas y las relaciones sociales,

las continuidades y discontinuidades, lo que puede permitir crear una imagen dialéctica.<sup>16</sup>

[...] la verdadera imagen del pasado pasa súbitamente. El pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad [...] es una imagen ya irrevocable del pasado que amenaza disiparse con todo presente que no se reconozca aludido en ella.<sup>17</sup>

En este sentido, la historia deja de concebirse como sucesión de hechos, el pasado cobra sentido en el presente, a través de las imágenes dialécticas porque iluminan el ahora-tiempo. Por lo que

[...] la historia es una construcción, es decir, es al mismo tiempo una elaboración teórica y una organización práctica. Y para ser resucitado por una “intervención presente”, el pasado debe ser construido, es decir, separado de la continuidad cronológica, montado en cuadro o en imagen, y así ser convertido en algo legible o conocible desde el momento crítico presente.<sup>18</sup>

Benjamin deja de lado toda actitud contemplativa en la forma de mirar al pasado, pues plantea que es imposible separar la forma como recuperamos el acontecer histórico con el presente en el que estamos situados, para pensar esto introduce el concepto de “tiempo del ahora”, para hacer

13. Ante esto Benjamin afirma: “no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro”. BENJAMIN, Walter, *op. cit.*, p.309.

14. BENJAMIN, Walter, *op. cit.*, p.73.

15. *Íbidem*.

16. La “imagen dialéctica” es la condensación del devenir discontinuo a partir de instantes y experiencias de ruptura en el ahora-tiempo para la creación de un flash narrativo. *Íbidem*.

17. BENJAMIN, Walter, *op. cit.*, p.307.

18. GARCÍA de León Antonio, “El instante detenido”, en BOLÍVAR Echeverría (comp.), *La mirada de la historia. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (35-43), (México: UNAM-Era, 2005), p. 108.

una “interconexión entre historiografía y política”.<sup>19</sup> Así, la historia se convierte en memoria viva, donde el pasado corre el peligro del olvido en tanto no sea reconocido en el tiempo actual. La historia no sólo es una ciencia, también, es un acto de recordar, es una memoria que reconstruimos como “imágenes de una temporalidad de ruptura. De rompimiento con el continuum de la historia nacional. Retratan un momento condensado del flujo social de la rebeldía [...] que nos sirve de espejo”.<sup>20</sup>

Lo que en términos epistémicos puede ser la imagen dialéctica de Benjamin, se traduce en una imagen narrativa en términos metodológicos. De lo que se trata es de extraer del discurso histórico las experiencias con la intención de hacer visibles sus prácticas de resistencia y ruptura, para luego ser reincorporadas, ahora, a una nueva temporalidad, una constelación donde se encuentre de manera discontinua otras temporalidades de lucha. Lo que crea dicha constelación no es una relación de causalidad, ni una sucesión de hechos, sino las prácticas de insubordinación, las potencialidades vivas en cada instante histórico, y las posibilidades de construir

otras significaciones sociales y modos de vida. En este sentido, se puede crear una constelación que pretenda vincular experiencias y momentos de lucha y organización de los sujetos a lo largo de la historia, con la intención de romper con el silenciamiento y el olvido al que se les ha condenado, por la propia historiografía.

El acto de construcción de una imagen narrativa para dar cuenta de la experiencia de los sujetos y sus prácticas de resistencia, en su vinculación discontinua con otros instantes históricos por medio de una constelación, no es un ejercicio arbitrario, tiene que ver con que “nuestra aprehensión de la realidad no es nunca directa o inmediata, ella contiene siempre una parte de construcción, de interpretación, de selección. La mediación está dada por el signo del significante o símbolo”<sup>21</sup> por tanto, la imagen narrativa y la creación de una constelación siempre va a implicar un proceso de intercambio, entre quien rescata, recrea una memoria y el pasado mismo, el producto de ello conlleva el reconocimiento de la intersubjetividad que va a quedar cristalizada en la investigación.



## Revista Xipe Totek

Depto. Filosofía y Humanidades

**Iteso**  
Periférico Sur 8585  
45090, Tlaquepaque, Jal.

**Suscripciones:**  
Juanita Ramírez Vázquez  
Tel. (33) 3669-3434 ext. 3774

19. BENJAMIN WALTER, *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I* (Madrid:Taurus, 1980).

20. TISCHLER SERGIO, *Imagen y dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria*, (Guatemala: BUAP-ICSH-FLACSO, 2009), p.27.

21. COLOMBO EDUARDO (coord.) *El imaginario social*, (Montevideo: Nordan-Comunidad, 1993), p.17.

# CURAR EL CUIDADO HERIDO\*

RAFAEL RIVADENEYRA FENTANES\*\*

Resumen: El cuidado, este elemento “nuevo” es recogido e implicado, pero no definido por la nueva Encíclica del Papa Francisco, *Laudato si* (Alabado seas), un documento que convoca a una Ecología integral con sentido evangélico y contra el asfixiante mundo de la racionalidad tecno científica, que requiere convertir la “mirada” hacia el cuidado. El cuidado es la expresión de una conversión real existente y realizada en el contexto actual, que conlleva un modo distinto de entender el mundo, al dominante depredador y abusivo.

Palabras clave: Cuidado, Casa común, Ecología, Racionalidad tecno-científica, Conversión, Cordialidad con la tierra.

\*\* Rafael Rivadenebra Fentanes es Licenciado por el ITESO, maestro en esta área por la UNIVA. Actualmente es el Secretario Académico del Instituto de Filosofía, A.C.

*A Don Pablo Latapi Sarré, filósofo de la educación e inspiración para entenderme como aprendiz de docente.*

## Breve introducción

Por principio, quiero agradecer la ocasión de dirigirme a ustedes por el inicio de cursos 2015–2016. Les compartiré una reflexión. Lo que diré no me aleja del terreno filosófico y está enmarcado en el campo educativo desde la profesión de quien quiere ser un docente que ha leído un poco de filosofía. He de reconocer que algo se me ha quedado a fuerza de dialogar con eso que leo.

Esta lección trata un aspecto de las formas de vida emergentes que son cordiales con la tierra yendo a contra corriente de la depredación consumista. Me refiero al cuidado. Este elemento “nuevo” es recogido e implicado, pero no definido por la nueva

Encíclica del Papa Francisco, *Laudato si* (Alabado seas) subtitulada el Cuidado de la Casa Común<sup>1</sup>.

La idea principal que expondré es que el cuidado es la expresión de una conversión real existente y realizada en el contexto actual, que conlleva un modo distinto de entender el mundo, al dominante depredador y abusivo. Que no obstante haber sido menospreciado por una antropología tecnocrática moderna, el cuidado es un haber presente aunque agredido con potencial humano curativo, restaurativo.

Esta lección comprende tres momentos que son:

\* Lección inaugural del ciclo escolar 2015-2016 en el Instituto de Filosofía, A.C., realizada el 10 de agosto de 2015.

1. PAPA FRANCISCO; *Laudato Si, Sobre el cuidado de la Casa Común* (México: Buena Prensa, 2015).

1.- Presentar la Encíclica como un documento que convoca a una Ecología integral con sentido evangélico y contra el asfixiante mundo de la racionalidad tecno científica.

2.- Recuperar al cuidado como una potencia emergente de la subjetividad actual olvidada, invisibilizada y negada. Este desprecio histórico está representado por la antropología tecnocrática denunciada en la Encíclica.

3.- Destacar que cultivar a un sujeto como el que se educa en el Instituto de Filosofía, también requiere convertir la “mirada” hacia el cuidado. Este tercer punto es ya un cierre general.

### 1.- La Encíclica convoca a una ecología integral con sentido evangélico

En apretado resumen, la Encíclica evidencia el comportamiento suicida de nuestras sociedades, por la idolatría al desarrollo y la manera en que el poder económico depreda, se apropia y explota la única tierra que tenemos para vivir. Pide hacernos cargo de cuidar de la casa que hemos hecho al participar de la única humanidad común.

Se aprecia del documento el sentido histórico e incluyente de su redacción: el texto recoge, hace suyos y articula fragmentos de lo que el Magisterio de la Iglesia, Conferencias Episcopales mundiales, Iglesias orientales y cristianas, ya han dicho para hacernos cargo de la crisis ambiental y civilizatoria bajo el modelo de desarrollo económico actual.

El documento eclesial dice que la actual crisis ecológica tiene como raíz, la imposición del paradigma tecnocrático que convertido en el modelo cultural dominante, todo lo reduce a precio. Partiendo de la economía y la política, ejerce su dominación y poder sobre todas las dimensiones de la vida de las personas:

2. LS, n. 107.

En el origen de muchas dificultades del mundo actual está ante todo la tendencia, no siempre consciente, a constituir la metodología y los objetivos de la tecno-ciencia en un paradigma de comprensión de las personas que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad. Los efectos de la aplicación de este molde a toda la realidad, humana y social, se constatan en la degradación del ambiente, pero este es solamente un signo del reduccionismo que afecta a la vida humana y la sociedad en todas sus dimensiones.<sup>3</sup>

Sobre el reduccionismo que afecta la vida humana la Encíclica responsabiliza a una concepción antropocéntrica moderna cuya impronta cultural en nuestras sociedades, implica un dominio del hombre sobre la naturaleza que se radicalizó como explotación del mundo natural y de la tierra como desencadenante de la crisis en la relación con la naturaleza.

Por este antropocentrismo moderno se da la actitud de depredación de la naturaleza y la tierra, como necesaria para satisfacer los niveles de consumo humano del sistema capitalista. En esta forma de vida económica, la naturaleza sería sólo materia prima para cubrir las necesidades y los deseos necesarios que dicho sistema genera.

En esta situación es necesario reconsiderar la relación que el ser humano tiene con la naturaleza. Pero este repensamiento del sujeto-en-relación ha de ser consciente que dicho vínculo se encuentra mediado por la técnica: cada vez más, en número y significatividad, accedemos a lo real a través de instrumentos, artefactos, utensilios, productos de la tecno-ciencia.



Luego de evidenciar y denunciar la mirada reductiva tecnocista y antropocista a la base de una ecología que incluso pueda decirse “socialmente responsable” (pero carente de belleza y de su contemplación, sin alma ni Dios), el texto propondrá una ecología cultural con sentido histórico y evangélico.<sup>3</sup> Ciertamente hay llamada especial a los cristianos y a los hombres de buena voluntad, pero sobre todo, ahí se convoca a cualquier persona que con sensibilidad se sienta invitada a mirar el mundo más allá de lo inmediato.

La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo en torno a la degradación del ambiente, al agotamiento de las reservas naturales y a la contaminación. Debe ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa

educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance de paradigma tecnocrático. De otro modo, aun las mejores iniciativas ecologistas pueden terminar encerradas en la misma lógica globalizada. Buscar sólo un remedio técnico a cada problema ambiental que surja es aislar cosas que en realidad están entrelazadas y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial.<sup>4</sup>

Cierto, la técnica no puede ser el principal recurso para interpretar la existencia la Encíclica increpa que esta lógica dominante “nos pone ante la urgencia de avanzar en una valiente revolución cultural”.<sup>5</sup> ¿Cómo salir de esa lógica globalizada? Mediante “vuelcos”: el mundo necesita reformas de fondo, requiere de cambios profundos en el pensar, en la mentalidad,

3. LS, nn. 143-146.

4. LS, n. 114.

5. *Íd.*

en los estilos de vivir, en los referentes éticos y en definitiva, en el modelo civilizatorio.<sup>6</sup> Cambios al fin, en el modo el ser y hacer humano que se ha caracterizado por la depredación ambiental y consumista, la violencia, la exclusión y la injusticia. Al fin pues, cambiar el modelo de vida por otro: el ecológico integral. La ecología integral ha de proyectar modelos de vida y formas culturales de vivir diferentes a los corrientes.

Este cambio vital en la manera de vivir implica recorrer el sendero de la conversión del corazón, corazón en conversión hacia el sentido, en dirección a la humanización de todas sus relaciones: con Dios, los seres, consigo y los otros humanos.

Este sendero de vida plena se hace camino al andar, trata de arribar y de alcanzar la conversión que supone la escucha del Evangelio. Sabido es que la Buena Nueva se escucha, pero que sólo se comprende cuando se práctica, justo cuando se hace vida por una práctica y acción que revoluciona a quien se adentra vivamente en ella sea una persona o una comunidad.

Y es aquí donde toma sentido el que al inicio de la Encíclica, se proponga la figura de Francisco de Asís como ícono del cuidado de lo débil (10, 218). Si bien no se definirá el cuidado, se propondrá como imagen de algo soterrado que emerge, una novedad que irrumpe. Aunque mencionada decenas de veces la palabra cuidado en la Encíclica, más bien se implica de modo icónico a través de la figura del Pobre de Asís (¿del Pontífice?)

La Encíclica denuncia aquella antropología de la modernidad. Dicha crítica precedida simbólicamente se propone dar a luz lo incubado anteriormente, gestado pretendida e imperceptiblemente. Como si en su movimiento político espiritual la Encíclica convocara a reelaborar de manera evocativa y contra discursivamente

aquello escondido u olvidado, con el fin de realizarlo: **el cuidado**.

En suma se trata de dejarse interpelar por la llamada evangélica al ser humano y que la Iglesia comunica, rememora e insta, para asumir un paradigma ecológico cultural que nos devuelva a la mesura, a la proporción y sobriedad, al cultivo y cuidado de la naturaleza y de lo más humilde y los vulnerables.

## 2.- El cuidado como saber fundamental históricamente negado y marginalizado

En un dominio social regido por las leyes de la racionalidad económica, en cuya raíz se encuentra la concepción instrumental de la naturaleza que impulsa una actitud depredadora de explotación y saqueo permanente del desarrollo industrial y tecnológico que se da en las sociedades occidentales, un nuevo sentimiento de fidelidad a la tierra recorre el planeta, una hendidura a través de la que se descubre una relación respetuosa con la naturaleza:

En efecto está germinando un nuevo paradigma de “religación” con la naturaleza, que vuelve a fascinar, y de “compasión” por los que sufren; estamos estrenando una nueva ternura para con la vida, y un sentimiento auténtico de pertenencia amorosa a la Madre Tierra. Ese giro se muestra a través del crecimiento de los grupos que cultivan la ecología, la meditación y la espiritualidad; crece el número de los que siguen el impacto ambiental de los proyectos realizados por las empresas privadas o por el Estado; son muchos los que, en todos estos temas, incorporan la perspectiva de la Tierra como un todo vivo y orgánico.<sup>7</sup>

6. LS, nn. 137-162.

7. BOFF LEONARDO, *El cuidado esencial* (Madrid: Trotta, 2002), pp. 24 -25.

Así, la emergencia de nueva sensibilidad (232) remite a la existencia de modos de estar en relación con la naturaleza y bajo estos tratos, habría unas actitudes. Una de ellas claramente, sería el cuidado. Estas “nuevas” maneras de ver y entender, de percibir y concebir el mundo, las cosas y la naturaleza, aseguran a su vez, una experiencia de encuentro consigo, con los más pobres, y con la tierra.

Desde el punto de vista histórico y socio cultural, esta crisis ambiental que es civilizatoria, amplifica el surgimiento de otras maneras cordiales de ver y entender, de percibir, concebir y vivir el mundo, la naturaleza y la tierra. Y en el trasfondo de esta emergencia, hay que advertir un elemento olvidado, negado y silenciado: el cuidado.

Desde la vivencia, el cuidado emerge en las subjetividades contemporáneas. La compasión, la ternura, la solidaridad, la esperanza y el cuidado son rasgos olvidados o abandonados para un contexto de fuerza bruta, de razón instrumental, de represión de los sentimientos, pero que en el fondo son condición de posibilidad de la existencia humana<sup>8</sup>.

el cuidado sería la actitud y práctica sociales orientadas por la proyección de una sociedad distinta-alterna. Una actitud colectiva liberadora o contra la dominación.

El cuidado formaría parte de las estrategias existenciales –de vida- que han desarrollado en cada época, encarnando una variedad de formas históricas y hay que decirlo con todas sus letras –sobre todo- de la experiencia femenina<sup>9</sup>.

No hay que olvidar que históricamente dichos saberes se convirtieron en alternativos, porque no pudieron darse un discurso legitimador e institucional (¿tenía que hacerlo?). La destrucción o negación histórica de estos saberes implicó su desplazamiento por las distintas “vanguardias” del conocimiento (en su momento por la filosofía, luego por la ciencia)<sup>10</sup>.

Respecto a ese conjunto de saberes de procedencia femenina, el cuidado es una experiencia y saber humano fundamental, profundo y ancestral, histórico y negado, con múltiples expresiones y genealogías<sup>11</sup>.

8. Carol Gilligan apunta y connota que en tanto moral, sería una relación no apriorística ni abstracta, sino corporal: experiencia y aprendizaje, adquisición y transmisión. A final de los años setenta la investigadora puso al cuidado en el núcleo del debate ético al rescatar la marginalizada voz moral de la mujer. El acercamiento a la obra de Gilligan demuestra la importancia del cuidado y sus dimensiones, en los procesos de educación humana y en su relación orgánica con la ética y la moral. Esta autora aporta a la ética una visión desde lo femenino (cuidar y ser cuidado), que enriquece y amplía la mirada ética tradicional apoyada en lo masculino (obligación y deber), propuesta por Lawrence Kohlberg. БЕННАВИВ Seyla, *El ser y el otro en la ética contemporánea: feminismo, comunitarismo y posmodernismo* (Barcelona: Gedisa, 2006).
9. Aunque el sistema dominante no genere condiciones de cuidado y más bien lo agrede, lo femenino posibilita relaciones de subsistencia básica humana. Pero esta tensión también es política. Por eso es que más que de una ética (y se esté en el umbral de su posibilidad), se trata de reconocer el valor del cuidado como un aporte devenido de una tradición originaria, sapiencial y viva realizada por mujeres. No obstante, actualmente el cuidado puede ser entendido como un rol, pues de advertir que se ha asociado a funciones de la mujer, esto lo ha invisibilizado y negado. Así que hay que salirse de su esencialización a “mujer”. Pero una potencia o capacidad de recreación femenina que, si se sigue en el tema de la emancipación moderna, también debiera ser masculina.
10. De hecho es bajo esa misma consideración histórica, que se convirtieron no sólo en una alteridad, sino en una alteridad amenazante, representada en la figura de la bruja. Y por más que, como advierte Cohen, la cosmovisión a la base de este tipo de saberes de cuidados haya sido la misma del saber filosófico del renacimiento. COHEN Esther, *Con el diablo en el cuerpo: filósofos y brujas en el Renacimiento* (México: Taurus/UNAM, 2003).
11. CABALLERO NAVAS CARMEN. *El libro de amor de mujeres: una compilación hebrea de saberes sobre el cuidado de la salud y la belleza del cuerpo femenino* (Granada: Universidad de Granada, 2003).

Son las mujeres quienes se han hecho capaces al habilitarse en saberes devenidos de la memoria colectiva. Como participantes de una transmisión vital, educativa pero extraescolar, se han apropiado y hecho suya una relación con la tierra y con ello, una tradición de saberes desde sus propias inquietudes y preocupaciones como la expresada en un ideal de salud<sup>12</sup>.

Así pues, con lo dicho se puede inferir que hay un conjunto de saberes pertenecientes a genealogías femeninas que en su caso deben ser rastreados y conectados en su linaje correspondiente. Desde luego que para nada con un afán esencialista, ni funcionalista.

Al fin, la actitud de cuidado porta un potencial curativo y reparador que aporta a lo colectivo, al sentido colectivo en momentos aciagos como el actual tan cargado de desprecio, depredación y desasosiego.

El cuidado es una categoría situada en el corazón de la filosofía. Si para Martín Heidegger el cuidado es constitutivo o condición esencial del ser humano<sup>13</sup> y que lo convierte en moral, Carol Gilligan desde una perspectiva de género ha señalado que el cuidado es vínculo: la condición de posibilidad moral del sujeto sin la cual no puede hablarse ni de ética ni política. Así que para hablar de desarrollo moral (según la escala de Kohlberg) se tienen que

considerar aquellos componentes morales femeninos que fueron desplazados por los masculinos: el afecto, la solidaridad, el vínculo y sobre todo, el cuidado.<sup>14</sup>

De este modo Gilligan apunta y connota que en tanto moral (o ética) existe otra forma de enfrentar la vida y saberla. Esta sería una relación no apriorística ni abstracta, sino corporal: una potencia o capacidad de recreación femenina que, para la emancipación moderna, también debiera ser masculina.

Por eso, la teoría política feminista también llama la atención y cuestiona el hecho que el cuidado sea un asunto meramente del ámbito privado pues para Joan Tronto contiene una dimensión crítica política: con el “care” no sólo habría ignorancia o no saber por la invisibilización de las actividades que se implican en su realización (por ejemplo, por los tiempos de los aseos que se hacen cuando nadie ha llegado o después que la gente se ha retirado-), sino desconocimiento en el sentido de descalificación de los lugares, las actividades y los agentes de ese “care” (por lo general, mujeres, pobres, migrantes).

Así que inquiere ¿Quién hace el “care”? y ¿Qué engranajes de poder mantienen al margen al cuidado? De aquí que para destacar las dimensiones ocultas del “care” Tronto advierta además una tercera pregun-

12. Parte de este trabajo se incluye en lo que hice para un estudio de especialización que recuperó una tradición de la noción de cuidado desde la perspectiva de la filosofía y con potencial argumentativo, crítico político y económico (esto desde la perspectiva de Carol Gilligan y Joan Tronto), para acercarme al saber de una mujer horticultora orgánica en la ciudad.

13. HEIDEGGER MARTIN, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), pp. 213-221.

14. Discípula de Kohlberg, sus estudios mostraron que mujeres y varones resolvían de modo diferente los conflictos o dilemas morales. Que precisamente en el desarrollo moral evolutivo existían dos voces: la voz “masculina” y la voz “femenina” para la elaboración de los juicios éticos. Los trabajos de Carol Gilligan postulan que lo que en la mujer se presenta como aparente deficiencia en desarrollo moral para la construcción de juicios, era en realidad otro modo humano de afrontar la vida. Para la toma de decisiones, el punto de vista moral femenino considera y protege las relaciones humanas, se hace cargo de los débiles, se solidariza con los más vulnerables y considera a cada persona bajo su situación particular. Estableció que en dicha elaboración, las mujeres daban prioridad al contexto y a las relaciones, mientras que para estimar lo justo los varones preferían los juicios universalistas, autónomos, proveyéndose de condiciones de imparcialidad para la toma de decisiones. Así, las mujeres se definen fundamentalmente por las relaciones de intimidad y asistencia (atención, cuidado), mientras los varones se forman a partir de una jerarquía sustentada en ▶



ta es decir, ¿en qué condiciones están las proveedoras o proveedores o del care? Esto para defenderlo de un sentimentalismo romántico que no ve –no quiere ver– aquellas actividades reales que sí se realizan debajo de una preocupación, actividades que están en la línea de una ocupación.

En un nivel más general sugerimos que el “care” sea considerado como una actividad genérica que comprenda todo lo que hacemos para mantener, perpetuar y reparar nuestro “mundo”, de tal manera que podamos vivir lo mejor posible, ese mundo comprender nuestros cuerpos, a nosotros mismos y nuestro entorno, elementos todos que buscamos agrupar en una compleja red, un sostén para la vida.<sup>15</sup>

Por es eso que para Jean Robert en este emergencia subjetiva no sólo se da un retorno de saberes de subsistencia, sino que estos saberes de subsistencia se encuentran dando una última batalla histórica y epistemológica, pues recobran la percepción de lo concreto frente a saberes abstractos, económicos, desterritorializados, desmaterializados, con pretensiones universales y hegemónicas<sup>16</sup>.

Frente a una concepción de apropiación abusiva por parte del ser humano, emergen otras maneras de vivir, ver y entender, de percibir, concebir y operar el mundo, las cosas y la naturaleza. De modo diferente, el cuidado sería tanto la consideración como el comportamiento humano que “no irrumpa agresivamente en la realidad, sino que la deja ser, la cultiva para que crezca”<sup>17</sup>.

la separación y en la autorrealización. Lo que en el fondo Gilligan evidenció fue que aquellas valoraciones relativas al desarrollo femenino se encontraban negadas históricamente. Y aunque se pudieran explicar a partir de una disociación de tareas producto de la división del trabajo, dicha negación remitía a la absoluta desvalorización del cuidado frente, por ejemplo a la justicia. De aquí que ante una ética de la justicia, la autora propugne una ética del cuidado: las mujeres tienen un tipo propio de orientación moral y que despliegan en él, niveles de compasión y preocupación por los demás (y respecto de los varones). *Ibid.*, BENHABIB.

15. TRONTO JOAN C., “Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado”. En *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, University of Chicago. 1987. [http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/cedehu/material/\(13\)%20Texto%20Joan%20Tronto.pdf](http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/cedehu/material/(13)%20Texto%20Joan%20Tronto.pdf).

16. SICILIA JAVIER, *Revista Conspiratio*, Año 1, no. 1 (sept/oct. 2009).

17. COMINS MINGOL IRENE, *Filosofía del cuidar: una propuesta coeducativa para la paz* (Barcelona: Icaria, 2009), p. 285.



### 3.- Cultivar a un sujeto como el que se educa en el Instituto, requiere conversión al cuidado

Como lo expresa el verbo latino *educere* “conducir fuera de”, la educación se define por un proceso de alzamiento de la persona humana más allá de sus límites estrictamente vegetativos y animales, es decir, un proceso de “salida fuera de sí mismo”, de elevarse o levantarse por encima de los límites naturales e individuales que le impiden acceder a una dimensión que a la par, le trasciende (y acaso fundamenta), aunque sólo fuese ingresando al mundo por la cultura real y la sociedad.<sup>18</sup>

Educación pues no se refiere sólo a una salida de sí, sino al acceso a una verticalidad humana que tiene un símbolo profundo, emotivo y vivo en el proceso de aprender a caminar de los niños pequeños. Al acceder a la posición vertical, nos movemos fuera de la inmediatez que nos confina y acota.

También esto ocurrirá durante el estudio de la filosofía en los días venideros. La

generación que ingresa toca a la puerta de esa estancia de la re-significación vital que es aprender. No importa que en lo tocante a la filosofía nos consideremos ignorantes o realmente lo seamos. Lo mejor de los profesores en el Instituto también ha encontrado su nicho de enseñanza entre alumnos sin antecedentes filosóficos y acaso sin gusto, ni inclinación y en ocasiones, hasta sin disposición a estudiarla. Pero su secreto radica en que abordan los contenidos de la filosofía con simpleza, de manera frontal y claramente y desde una idea educativa personeísta o que se dirige a la persona.

Docentes los del Instituto que saben de las dificultades de un público no vocacionado a la filosofía sino a la vida religiosa, se va a resolver apelando a la vida cotidiana, refiriendo significativamente lo que verán a la vida de todos los días. Pero ojo, compañeros alumnos, ésta referencia a su entorno inmediato sólo vale mientras les crecen las alas o se les desatan las manos para trascender la umbría proyectada en la caverna, las sombras que nacen del suelo a contraluz.

18. CHETAN GHISLAIN, *La escuela a la deriva: la enseñanza actual a la luz de la tradición universal* (Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 2012).

El cuidado sería tanto la consideración como el comportamiento humano que “no irrumpe agresivamente en la realidad, sino que la deja ser, la cultiva para que crezca.”

No se olviden que en filosofía y como decía Platón, se trata de alcanzar la salida de la caverna, previo ascenso. Lo que se quiere es llegar a los significados, los cuales con expresión simbólica permiten la comprensión y el sentido profundo de las cosas al ras de piso.

Que la didáctica docente sea su escalera para arribar al remedio y la cura a la enfermedad espiritual del momento histórico que pasamos cuya cotidianidad pragmática y utilitarista nos satura hasta el hartazgo:

Es un lugar común decir que el ser humano por su naturaleza, siempre quiere salir de las sombras y elevarse a la luz. Sin embargo, vemos en la historia, en los mitos, las religiones, la filosofía, que esta subida a la luz no es asunto fácil, más bien es un “largo y sinuoso” camino que, por recorrerse, transforma al caminante. Es una subida que purga y que sana al alma. Este “discurrir” hacia la luz del viandante ha sido presentado en distintas expresiones culturales bajo los más diferentes símbolos que van desde las yerbas y “flores sanadoras”, pasando por la escala (escalera) hasta las imágenes más populares de ascenso celeste, que con profundidad representan la desunión interior del alma que es preciso sanar. Para remediar su vulnerabilidad, el ser humano tendrá que arrancar su propia raíz de la oscuridad y elevarla a la luz, pues sólo de esta manera sus raíces adquieren su poder de curación.<sup>19</sup>

Todo esfuerzo discente esto requiere de una atención y disciplina no menor a la que

pide cualquier meditación espiritual para el habitante contemplativo. De hecho, en filosofía habremos comprendido algo cuando más allá de la cotidianidad empírica exista y se nos enseñe la aprehensión de las cosas desde una nueva captación teórica y conceptual del mundo. Esto implica una conversión intelectual personal y colectiva a la manera de la filosofía antigua, según Pierre Hadot:

El filósofo es un converso, puesto que ha sido capaz de apartar su mirada desde las sombras del mundo sensible y de dirigirla hacia esa luz que emana de la Idea del Bien. Y toda educación implica una forma de conversión. Las almas disponen de la posibilidad de contemplar esa luz del Bien. Pero su mirada está mal orientada, por lo que la tarea educativa consistirá en dirigir la mirada hacia la buena dirección. Entonces se producirá una absoluta transformación de alma.<sup>20</sup>

Rizótoma del alma, la filosofía puede entenderse como actividad espiritual en dos sentidos: como discurso crítico, conceptual y sobre todo como una forma de conversión de vida hacia sí, de retorno a la verdadera esencia, de auténtico renacimiento, todo ello a partir de una disrupción o separación de la alienación mundana para alcanzar una radical actitud desinteresada de contemplación del mundo y de sí mismo. A imagen y semejanza del “tuteo agraciante” que hermana al Pobre de Asís con lo real.

Así que se ha de cuidar de la filosofía porque en el fondo se ha de velar por su condición que es la pregunta, es decir, que es más importante *procurar el preguntar*

19. RIVADENEYRA FENTANES RAFAEL, “Un salto poético al cielo” en *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*. Año 2, Número 3, (Agosto 2006): p. 82.

20. HADOT PIERRE, *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua* (Madrid: Siruela, 2006), p. 187.

(incluso más que las respuestas que se den). La pregunta es condición de humanidad, libertad y dignidad.

Por eso es que desde el núcleo icónico de la Encíclica que propone un ejercicio de recomposición humana tomando al cuidado como una vía para la recuperación. El cuidado es una actitud vital ante la sociedad supuesta en un comportamiento<sup>21</sup>. Al final el cuidado sería la actitud y prácticas sociales orientadas por la proyección de una sociedad distinta-alterna. Una actitud colectiva liberadora o contra la dominación.

En pocas palabras, y se diga lo que quiera para defenderle, el sistema mundial hegemónico regido por la economía rampante, sencillamente va contra el Evangelio. Tal vez por eso la Encíclica insista desde una postura icónica en una conversión viva que por lo mismo no sería sistema de creencias o una “ideología” más, sino un modo de vivir cuya actitud fundamental es la mesura, la sobriedad y la ponderación debida: aquella de (*pro*)curar el cuidado herido.

---

21. Según el diccionario, actitud es postura o disposición de ánimo que expresa algo con eficacia. Como modo de estar y vivir en el mundo sería una postura moral. Más que doctrina, es una elección de vida. No sería una explicación del mundo en la cual se pueda creer o no, sino una decisión ante el mundo (que se asume): tener una actitud no es poseer una teoría que derive en acción, sino mantener una postura moral que para justificarse buscaría una reflexión teórica. VILLORO LUIS, *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), p. 153.

# EL INTERNET ES LA PREGUNTA

LUIS FERNANDO TOXTLI CORTÉS\*

Resumen: El presente texto presenta a manera de síntesis, el planteamiento general de un proyecto de investigación que cuestiona los estudios sobre Internet realizados en el campo académico de las ciencias sociales en Iberoamérica. Se pregunta por la manera de conocer las cualidades inherentes de un medio tecnológico, para así hacer frente, ya no sólo a la complejidad que significa estar inmersos en una sociedad que engrandece lo digital y promete cambios, sino la misma dificultad y contradicción de las narrativas científicas, políticas o incluso religiosas que tratan de hacer sentido de la vida humana como una experiencia mediada tecnológicamente.

Palabras clave: Tecnología, Internet, Cultura Digital, Ciberespacio, Ciencias Sociales, Metateoría.

\* Licenciado en Ciencias de la Comunicación por el ITESM, Campus Guadalajara. Maestrante en Ciencias Sociales, Especialidad en Comunicación y Cultura por la Universidad de Guadalajara.

*It behooves wired people to know a few thing*  
Neal Stephenson<sup>1</sup>

El escritor Andrew Keen es de esas voces informadas que alertan sobre las falsas promesas de la tecnología. En *The Internet is Not the Answer* (2015)<sup>2</sup>, su más reciente libro, emprende una “cruzada” contra los “evangelistas” de Silicon Valley. Con una mirada crítica e histórica, además de una vida como testigo y participante de la comunidad de la que reniega, ingresa

al mundo presente penetrado por el Internet y confronta algunos de los relatos sociales más importantes sobre los cuales se han desarrollado las tecnologías de la información.

Para Keen, el Internet, funcionando en cada aspecto de la vida cotidiana, no constituye una vía para la creación de más empleos, así como tampoco un espacio

1. “Corresponde a la gente conectada saber algunas cosas sobre conexiones”. Stephenson, Neal. Mother Earth Mother Board. de <http://www.wired.com/1996/12/ffglass/>. (Consultado el 15 de noviembre de 2015). Traducción del autor.
2. KEEN ANDREW, *The Internet is Not the Answer* (New York: Atlantic Monthly Press, 2015).

que aliente la participación democrática, un impulsor económico, un aliciente a una mayor diversidad y tolerancia en las relaciones humanas o una herramienta para el desarrollo de una mejor comunicación interpersonal. En las 273 páginas del libro, desarrolla esta crítica, argumenta contra los agravios de ese “desmesurado optimismo tecnológico”, expone puntos de vista opuestos y presenta las consecuencias desfavorables que una asimilación irreflexiva de la tecnología ha generado. Esta identificación de las controversias existentes en la dimensión social del Internet es el conflicto subyacente a lo largo del libro y constituyen también la semilla del presente texto.

En el libro de Keen, el conflicto que lo motiva puede sintetizarse en la transformación del Internet de una tecnología a un sistema de creencias de implementación tecnológica, en el que la maquinaria es tan perfecta que las desigualdades se sostienen con un grado máximo de satisfacción colectiva<sup>3</sup>. La controversia que da lugar a esta escrita consiste en una ruptura entre lo que es el Internet y lo que se dice él, entre la dimensión objetiva de la tecnología y la dimensión subjetiva de ésta. Así, la disputa está entre la tecnología en sí, como artefacto o principio tecnológico, y los discursos que sobre ésta se realizan desde un lugar específico de enunciación. De esta manera, Keen pone en relación dos aspectos fundamentales para el abordaje del Internet.

1) Sin ser una condición universal, el Internet como tecnología está en el centro de la vida contemporánea:<sup>4</sup> en las leyes, el consumo de contenidos mediáticos, los sistemas financieros, universidades y hospitales, en las oportunidades y en las desigualdades sociales, en las relaciones interpersonales, la democracia e incluso el terrorismo. El acceso a esta tecnología, o la falta de éste, atraviesa el espectro de la vida cotidiana transformándose en un aspecto clave para la comprensión de una gran parte de los fenómenos sociales actuales.

El primer elemento a desarrollar tiene una fundamentación empírica antes que teórica, la cual es preciso indicar. De esta manera, evitaremos las conceptualizaciones históricas del Internet y en vez de ello, haremos referencia a algunas de las manifestaciones que permiten presentar el nivel de centralidad que el Internet ha adquirido en el mundo social.

En los últimos dos años, el 90% de la información se ha producido en Internet. El incremento constante de una mayor base de usuarios, ya sea en México,<sup>5</sup> en EEUU o la mayoría del resto del mundo, se conjuga con el desarrollo de nuevas tecnologías de acceso y manejo de datos, tales como videojuegos de última generación y la presencia de una mayor cantidad de dispositivos móviles a nivel mundial.<sup>6</sup>

3. En la página 14 del libro ya referido, Keen cita un estudio de Pew Research Center que señala que el 90% de los estadounidenses encuestados sobre la Web señalan que les es beneficiosa en su vida, mientras que el 76% señala que es beneficiosa para sociedad.

4. Incluso por ausencia, la tecnología del Internet parece ser un hecho definitorio. La brecha digital es uno de los problemas sociales más apremiantes a nivel mundial. Según estimaciones, el 68% de la población a nivel mundial, 4.6 mil millones de personas, no tienen acceso a Internet, lo que para la UN y organizaciones humanitarias constituye una merma importante en el acceso a una mejor calidad de vida.

5. Amipci, *11º Estudio sobre los hábitos de los usuarios de internet en México 2015*, de <https://www.amipci.org.mx/es/estudios>. (Consultado el 15 de noviembre de 2015).

6. MEEKER MARY, *Internet Trends 2015-Code Conference*, Kleiner Perkins Caufield & Byers, <http://www.kpcb.com/internet-trends> (Consultado el 15 de noviembre de 2015)

Otro elemento clave a considerar consiste en la integración del acceso a Internet como derecho avalado por las legislaciones nacionales. Este aspecto tiene implicaciones inmediatas relevantes. En primer lugar, el reconocimiento de la brecha digital como problema social, en tanto que implica la desigualdad en el acceso de oportunidades para los ciudadanos. Otro aspecto que se desprende de esto consiste en la adopción de políticas públicas por parte de los gobiernos nacionales, así como de empresas o asociaciones civiles, para hacer posible la conexión pública. Tal es el caso del programa *México Conectado*, un esfuerzo coordinado entre instancias gubernamentales que hasta diciembre de 2014 ha logrado generar 65 mil puntos de acceso gratuito a Internet, con una inversión estimada de 270 millones de dólares<sup>7</sup>; o las iniciativas *Project Loon*, las cuales buscan proveer acceso a Internet en lugares remotos a través de globos aerostáticos; o *Google Fiber*, esfuerzo en cooperación con el gobierno estadounidense para ofrecer acceso a Internet de alta velocidad a familias con recursos insuficientes.

También dentro de la dimensión normativa, hay otro aspecto que constituye un claro ejemplo de cómo el Internet ha penetrado en las instituciones sociales: la serie de disputas legales de ciudadanos exigiendo su “Derecho al Olvido”. Este cuestionamiento en torno a la noción de privacidad es hoy en día un tema recurrente en cuanto a la reflexión del Internet, sobre todo con el surgimiento de herramientas informáticas para la cantidad de datos en la web. La paranoia del panóptico ha sido una narrativa constante en el estudio del Inter-

La paranoia del panóptico ha sido una narrativa constante en el estudio del Internet que en los últimos años ha cobrado vigencia.

net que en los últimos años ha cobrado vigencia. En este contexto, el Derecho al Olvido constituye uno de esos hitos en lo que el Internet no solamente ha entrado a la ley, sino ha puesto en evidencia una de sus coyunturas más delicadas: ¿quién es el dueño de la información que está en línea?

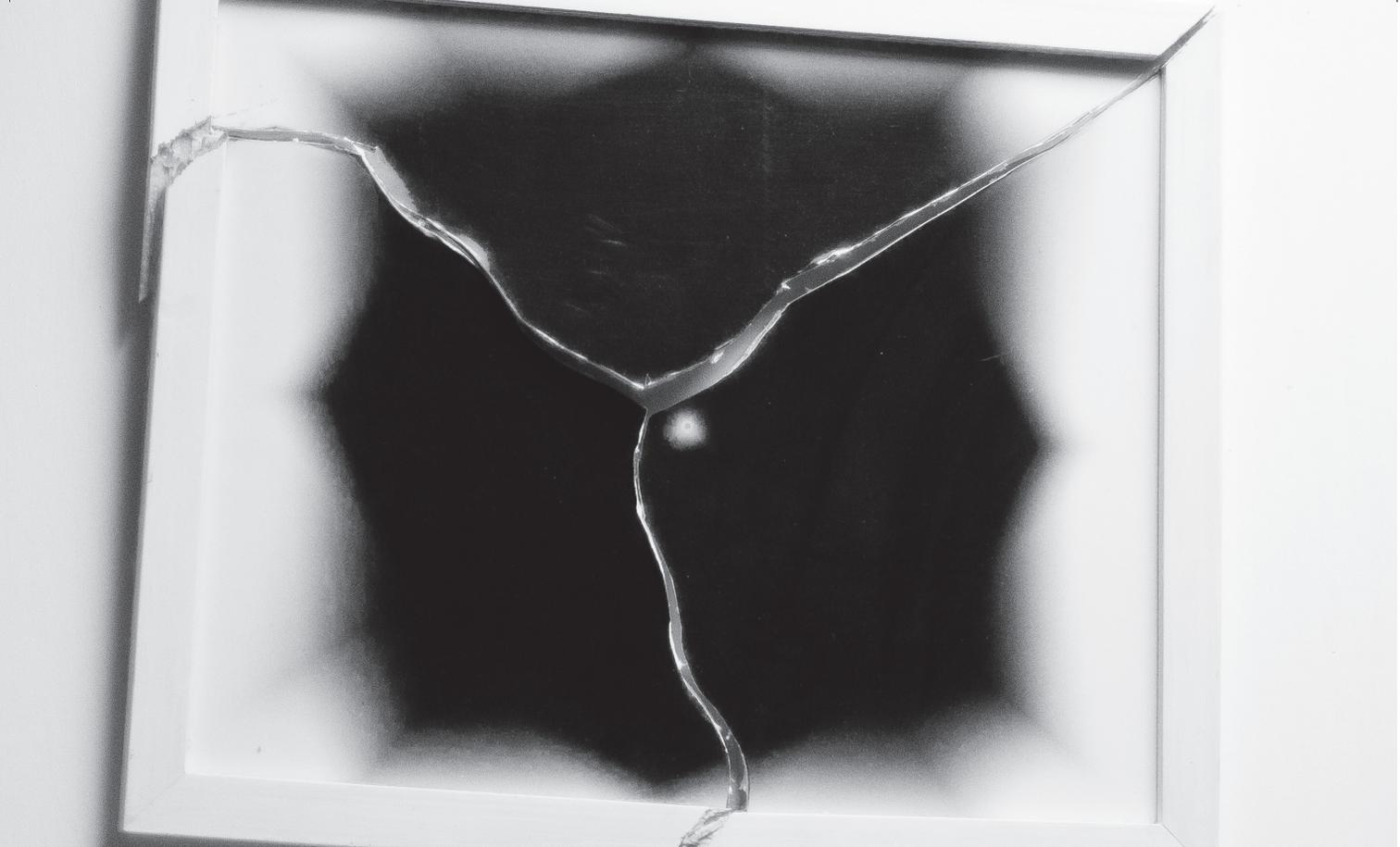
Actualmente este tipo de procedimientos son cada vez más normales. Tras el fallo histórico del Tribunal de Justicia de la Unión Europea en 2014 al español Mario Costeja González, Google generó un formulario en línea para solicitar la eliminación de “información delicada de sus buscadores”. En el lapso de un año más de cien mil solicitudes han sido procesadas por el corporativo estadounidense.<sup>8</sup> Es importante mencionar que México es uno de los países cuya legislación contempla este derecho en la Ley Federal de Protección de Datos Personales en Posesión de los Particulares, los llamados derechos ARCO (al acceso, rectificación, cancelación y oposición al uso que hagan las organizaciones de la información de cualquier ciudadano mexicano).<sup>9</sup>

Otro aspecto a considerar tiene que ver con la constitución de centros económicos en torno al fenómeno de Internet. Empresas como Google o Amazon son

7. México Conectado. de <http://mexicoconectado.mx> (Consultado el 15 de noviembre de 2015).

8. *The Guardian*, “Spain’s everyday internet warrior who cut free from Google’s tentacles”, de <http://www.theguardian.com/technology/2014/may/13/spain-everyman-google-mario-costeja-gonzalez>. (Consultado el 15 de noviembre de 2015).

9. PERALTA, LEONARDO, *En México tienes derecho al olvido digital, pero, ¿qué es eso?* de <http://mexico.cnn.com/tecnologia/2012/03/14/en-mexico-tienes-derecho-al-olvido-digital-pero-que-es-eso> (Consultado el 15 de noviembre de 2015).



corporativos inmensos y que concentran en sus actividades una gran cantidad de servicios. Otro argumento, algunas de las empresas más ricas del mundo están relacionadas con servicios o productos para el consumo de Internet: Apple cerró 2014 con una cotización en bolsa de 764 mil millones de dólares o Google con 373 mil millones de dólares. Se calcula de hecho que los ingresos por ventas de Alibaba en 2014 fueron superiores a los 350 mil millones de dólares.<sup>10</sup> El Internet, por su infraestructura, es imposible que le pertenezca a alguien, sin embargo, la información, servicios o interacciones que se llevan a través de esa infraestructura sí que tienen dueño. El mismo conflicto legal de cinco años entre el ciudadano Mario Costejo y Google ponen en evidencia una dimensión del Internet como espacio de poder, en el que la información es la moneda de cambio.

Como este ejemplo, pudiéramos nombrar otros tantos. Lo importante a estas alturas del escrito es pasar el siguiente elemento crucial en la controversia que hemos planteado a partir de Keen.

- 2) Los discursos que se realizan sobre el Internet son co-constitutivos de la tecnología y su estudio es indispensable para la comprensión del fenómeno tecnológico. Internet, desde su surgimiento, poseía la capacidad de transformar la sociedad, sin embargo, la dirección que ha tomado esta transformación es plenamente discursiva.

Uno de los aspectos cruciales que se desprende de este punto, es la cuestión del “mejor discurso” o el “discurso adecuado” como aquel que le permite a una tecnología aplicar íntegramente sus posibilidades en beneficio del individuo, es decir, que una

---

10. MEEKER, MARY, *op. cit.*

tecnología en función de un contexto específico de la realidad social pueda proveer, con base en una comprensión discursiva adecuada, los mejores beneficios posibles al individuo o el grupo social en concreto.

Que este aspecto se desprende del segundo elemento es consecuente con las controversias que empujan al texto *The Internet is Not The Answer* (2015). En él, Keen establece como espacio de enunciación el entorno innovador e ingenieril de Silicon Valley, es decir, son los discursos de los empresarios, desarrolladores y científicos claves del Internet hoy en día los que escandalizan al autor y ante los cuales establece un frente de oposición. Su pregunta es precisamente esa, desmentir el mito californiano del Internet para encararlo con la realidad social que él percibe más allá de la “bahía distópica”, como le llama a San Francisco.

Estos dos elementos, relacionados entre sí, constituyen el núcleo o punto de partida del programa general de estudio que nos hemos propuesto y que tiene como objetivo principal, generar los mecanismos analíticos para el uso adecuado de la tecnología en la vida social. Este uso adecuado de la tecnología es el componente normativo-ideal derivado de un marco de análisis fundamentado en las ciencias sociales que pretende dar cuenta de qué es la tecnología y cómo las maneras en las que la definimos, determina su impacto en el mundo.

A este programa general de estudio se le subordina un proyecto específico de investigación<sup>11</sup> que consiste en un análisis de segundo orden sobre el estudio del Internet en las ciencias sociales iberoamericanas. En otras palabras, lo que interesa conocer son las maneras en las que las ciencias sociales están definiendo el fenómeno del Internet en la región, esto con la finalidad no sólo de generar un mapa discursivo so-

## Desmentir el mito californiano del Internet para encararlo con la realidad social que él percibe más allá de la “bahía distópica”.

bre la realidad del Internet en nuestro país, tomando el campo científico como un espacio legitimizado de enunciación social, sino también de evaluar la pertinencia de los discursos predominantes en función de un horizonte de progreso tecnológico. Por lo tanto, la discusión que seguirá el proyecto de investigación es la siguiente:

—*Internet, un marco teórico: la trayectoria de un objeto de estudio.* Hasta el momento hemos abordado el fenómeno del Internet al margen de las conceptualizaciones científicas. La razón, privilegiar la realidad empírica como elemento disparador de la reflexión y, por otro lado, la necesidad de generar un punto de partida del análisis de segundo orden teóricamente aséptico. En la medida en que es necesario ir precisando mejor qué se entiende por Internet y la existencia de una imposibilidad epistemológica de conceptualizar sin hacer compromisos ontológicos, se optará por la construcción de un concepto operativo de Internet que haga presente sus elementos constituyentes y que al mismo tiempo evite, tanto como sea posible, el establecimiento de relaciones entre ellos.

El primer reto importante, será llevado a cabo primero con base en una revisión histórica del Internet como objeto de estudio, atendiendo a su surgimiento y a la manera en la que ha sido asimilado por

11. El presente texto corresponde a una síntesis del planteamiento general de dicho proyecto de investigación.

las ciencias sociales en particular. Aquí se seguirán los trabajos revisionistas de David Silver (2004 y 2006), Silver y Massanari (2006), Green (2010), Gómez Cruz (2007), Shrum, Benson, Bijker y Brunns-tein (2007) y (Webster, 2006).<sup>12</sup>

Una vez provisto los márgenes de la discusión científica en torno al Internet se procederá a explorar el concepto operativo a utilizar en el resto de la investigación. Éste, adelantando la discusión que se presentará en el proyecto, consiste en concebir al Internet como una serie de redes sociotécnicas y deriva a su vez de la propuesta realizada por la Teoría del Actor-Red que invita a pensar al Internet como espacio de mediación y articulación donde lo técnico y lo social convergen de forma híbrida (Latour, 2007)<sup>13</sup>. Como se puede observar esta definición logra conservar cierto grado de neutralidad en la concepción del Internet sin fallar en la identificación de sus elementos constitutivos. Después, el trabajo interpretará precisamente las dos dimensiones que se ponen en juego con esta definición: la dimensión técnica del Internet como una serie de protocolos de transmisión de información entre máquinas y la dimensión social como una tecnología que adquiere su función en relación con los discursos bajo los cuales es usado.

—*Internet, un objeto de análisis de la metateoría.* Se trata de dos cuestiones: la argumentación sobre la necesidad de un análisis de segundo orden y la cons-

trucción del marco de análisis desde el cual se trabajará. A lo largo de ambas secciones se trabajará con los resultados de la revisión histórica realizada en estudios previos y los programas metateóricos de Vidales (2013 y 2015) y Craig (1999 y 2013).<sup>14</sup>

Se definirá en qué consiste un análisis meta o de segundo orden. Esta definición será construida a partir de lo que Craig (1999 y 2013) señala son los supuestos metateóricos de cualquier esfuerzo conceptual: epistemología, ontología, axiología y praxiología. Para el autor estadounidense, toda aproximación a una teoría presupone decisiones en torno a estos aspectos. Después de esta definición se argumentará la necesidad de un análisis de este tipo. Aquí, las experiencias previas de los autores ya mencionados nos servirán como guías al momento de trasladar o no sus planteamientos a la discusión presentada previamente. Al respecto, sólo se comentará por el momento que ambos reconocen la ambigüedad del término comunicación, coinciden en la existencia de una actividad institucional saturada de tradiciones en conflicto y marcada por una incoherencia conceptual y la falta de diálogo, lo que repercute en una pobreza intelectual, así como una saturación de teorías para la explicación del fenómeno comunicacional basado en sus origen multidisciplinario.

Posteriormente, se trabajará en la construcción del marco de análisis de segundo orden. El modelo sobre el cual

12. GÓMEZ CRUZ EDGAR, *Las Metáforas de Internet* (Barcelona: Editorial UOC, 2008), p. 140. GREEN LEILA, *The Internet. And Introduction to New Media* (Oxford: Berg, 2010), p. 246. SILVER DAVID, "Internet/cyberculture/digital culture/new media/fill-in-the-blank studies", *New Media & Society*, Estados Unidos, 6 (1), 2004. SILVER DAVID & MASSANARI ADRIENNE, *Critical cyberculture studies* (New York: New York University Press, 2006). WEBSTER FRANK, *Theories of the Information Society* (Londres: Routledge, 2006), p. 314.
13. LATOUR BRUNO, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), p. 221.
14. CRAIG ROBERT "Communication Theory as a field" en *Communication Theory*, Estados Unidos. Vol. 9, 2013 pp.119-161. CRAIG ROBERT, "Constructing theories in communication research" en COBLEY P. y P. J. SCHULZ (Eds.), *Theories and models of communication* (Berlin and Boston: De Gruyter Mouton), pp. 39-57. ▶

analizaremos las conceptualizaciones del Internet está construido sobre un plano cartesiano que relaciona dos supuestos metateóricos en tensión dentro de la tradición del estudio de la tecnología en las ciencias sociales. El primero de ellos es el nivel de discusión ontológico respecto a la relación tecnología-sociedad, mientras que el segundo corresponde al nivel axiológico. En otras palabras, los dos polos que están confrontados en el marco de análisis que aplicaremos se corresponden a las preguntas: ¿Qué es la tecnología? (y sobre todo qué es con respecto al individuo) y ¿Para qué sirve la tecnología? (en relación a una valoración de su impacto en nuestra sociedad constituyen las dos constantes claves en el estudio de este campo académico).

El eje X del plano constituirá el nivel ontológico: un continuo que va desde una valoración que no establece diferencias entre el individuo y la tecnología, y por ende los pone en una relación de igual a igual en su interacción, a un extremo en el que se trabaja desde una relación vertical entre la tecnología y el individuo, subordinando la primera al segundo.

Por su parte, el eje Y pertenece a la tensión axiológica respecto al estudio de la relación tecnología-sociedad. Una valoración que va desde una apreciación positiva de la relación, identificada como una entidad que potencializa las capacidades del individuo, hasta una valoración negativa, como una entidad que merma las capacidades del individuo. Por supuesto, la dimensión axiológica es mucho más compleja de lo

que se nombra y el armado del marco de análisis tendrá que dar cuenta de ello.

—*Aplicación del marco de análisis metateórico: el estudio de los estudios sobre Internet en Iberoamérica.* Esta sección, aún en etapa de argumentación, obedece al interés y la ambición por rastrear el conocimiento sobre el fenómeno de Internet en la región, a una conceptualización de la actividad científica como una práctica generadora de conocimiento relevante para la vida social y la defensa del análisis en el amplísimo campo de las ciencias sociales en referencia a la presentación del Internet objeto de estudio transdisciplinario. Es importante señalar que el motivo de la elección de Iberoamérica como región de estudio obedece a los puentes culturales y académicos tan cercanos entre las instituciones, sobre todo a nivel de publicaciones e intercambio de conocimientos.

Para hacer posible este análisis propuesto se ha delineado una metodología que toma a las publicaciones científicas como la evidencia de un conocimiento científico y socialmente legitimizado que opera en la realidad social, ya sea como conocimiento rector, disruptivo o marginal. De esta manera se trabajará con publicaciones científicas avaladas por procesos institucionalizados de certificación del conocimiento. En específico se trabajará con el índice SJR (SCImago Journal and Country Rank)<sup>15</sup> generado por Scopus. De dicho índice se tomará una muestra, en

VIDALES CARLOS, *Comunicación, semiosis y sentido. El relativismo teórico en la investigación de la comunicación* (Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2013), p. 273. VIDALES CARLOS, "Historia, teoría e investigación de la comunicación" en *Comunicación y Sociedad*, Nueva Época Núm. 23. (Enero-junio 2015): pp. 11-43.

15. Scimagojr.com, (2015). SJR : Scientific Journal Rankings. [online] de at: <http://www.scimagojr.com/journalrank.php> (Consultado el 15 de noviembre de 2015).

Esta investigación constituyó una rendición, la aceptación que el Internet es tan parte de la vida como el oxígeno.

proceso de determinación en función del cuartil otorgado a la publicación, de revistas iberoamericanas y de dichas revistas se tomarán los artículos publicados en los últimos dos años sobre el Internet o palabras claves relacionadas como Ciberespacio, Cultura digital, Entorno digital, etcétera.

Al corpus de textos obtenidos se aplicará el modelo de análisis de segundo orden para así identificar los presupuestos predominantes en el campo iberoamericano, las filiaciones conceptuales y los autores más relevantes usados por la academia en la región.

—*Horizontes discursivos de la tecnología.*

Este tema pretende tomar los resultados de todo lo anterior para plantear no sólo una conexión de los resultados relevantes, a nivel teórico y temático, con la realidad empírica, sino elaborar una serie de apuntes que contribuyan a la discusión de una perspectiva a futuro sobre el campo académico de la tecnología y la sociedad en México. En este sentido, me interesa dar cuenta cómo la academia mexicana está abordando desde las ciencias sociales el fenómeno de Internet, cuáles son sus epistemologías y metodologías predominantes y cómo éstas se ponen en relación con los institutos de investigación de vanguardia en Estados Unidos, Canadá y Holanda, principalmente. Estos comentarios no pretenden ser exhaustivos, sino simplemente dar las claves para el seguimiento del programa de investigación que atraviesa este proyecto en específico.

## A manera de conclusiones

Para Kevin Kelly, *What Technology Wants?* (2010)<sup>16</sup> no es únicamente el título de uno sus libros, es la pregunta de su vida y la invitación a un virtual lector para que reconozca el rol de la tecnología en la sociedad. Kelly parte de la implacable diseminación que las tecnologías de la información y comunicación han tenido en la vida humana para encarar las transformaciones que plantean. Su cuestionamiento por las tendencias y predisposiciones tecnológicas es también el punto de partida del nuestro por entender un mundo que puede prescindir del contacto humano para el desarrollo relaciones sociales, que se comunica en un lenguaje binario y se expresa a través de pantallas; un mundo que en definitiva se ha hecho más complejo, sin necesariamente hacerse mejor, y el cual se vuelve difícil de concebir sin cuestiones tan ajenas a la vida orgánica como la energía eléctrica.

Al igual que la obra de Kelly, el presente texto se pregunta por la manera de conocer las cualidades inherentes de un medio tecnológico, para así hacer frente, ya no sólo a la complejidad que significa estar inmersos en una sociedad que engrandece lo digital y promete cambios, sino la misma dificultad y contradicción de las narrativas científicas, políticas o incluso religiosas que tratan de hacer sentido de la vida humana como una experiencia mediada tecnológicamente. Y es que más allá de pensar en una independencia de este entorno tecnológico, esta investigación constituyó una rendición, la aceptación que el Internet es tan parte de la vida como el oxígeno y que si estamos en él, dependiendo tanto del agua como de nuestras redes sociales digitales o transacciones bancarias, entonces más nos vale saber un par de cosas de cómo está construido y cómo es que opera.

16. KELLY KEVIN, *What Technology Wants?* (New York: Viking Press, 2010), pp. 282.

# COMENTARIO CRÍTICO A BIOÉTICA\* DE FERNANDO LOLAS

ÁNGEL VALDEZ MARTÍNEZ\*\*

Resumen: Los comentarios que se harán a continuación son referentes a la Bioética que heredamos de finales del siglo pasado (1970) y que surge a partir del encuentro que tuvieron las humanidades y la labor médica. Quien suscribe tiene la convicción de que no deben limitarse a esta relación profesional, pues bien podrían extrapolarse a la vida de todo ser vivo pensante, para granjearnos sociedades menos estropeadas en lo que a las relaciones humanas respecta.

Palabras clave: Principios de Bioética, Ética profesional, Ética pública, Relaciones humanas, Problemas de la Bioética actual.

\* Texto publicado por la Editorial Universitaria de Chile, en 1988 (2ª ed.).

\*\* Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México.

## Introducción

Resulta evidente que los tiempos cambian y que la tecnología, principalmente aquella que está destinada al sector salud y a la comunicación, también lo hace. Siendo así las cosas, no tendría sentido revisar hoy los apuntes acerca de la Bioética de 1988. Sin embargo, somos herederos de esa tradición, y es justamente ésta la que debemos analizar para descubrir que la Bioética de hoy parece ser más bien una cuestión de Ética profesional, que reduce las relaciones entre seres vivos al ejercicio de los médicos y otros profesionales, antes que ser una herramienta para mejorar las relaciones entre seres vivos pensantes y otras formas de vida.

La Bioética, según la define Lolas, busca atenuar los dilemas de la investigación médica y biológica. Asimismo, la Real Academia Española la define como la disciplina que estudia los aspectos éticos de la medicina y la biología (agrega el adjetivo “general” en ambos casos). Ya a partir estas dos definiciones podemos ver el enfoque profesional que heredamos, y descubrimos que las relaciones del ser humano con los otros seres vivos se ven reducidas al trato existente entre el profesional de la salud y el paciente.

La tradición reconoce en Van Rensselaer Potter al introductor del término en el título de su libro *Bioethics: bridge to the future*; y se nos informa que Warren T. Reich instó a otros 285 autores (en

1971, mismo año de la publicación del histórico libro de Potter) a escribir una *Eyclopedia of Bioethics*. Pero ya en 1969 el Hasting Center había sido fundado y se convirtió en una institución pionera en el estudio de la ética y su relación con la medicina y los avances científicos.

Así pues, la Bioética, desde el principio, se perfiló como un “saber ejercer” la profesión médica. A decir verdad, lo que hace distinta la “ética médica” de la Bioética, es que en ésta última se ha ampliado (o pretende) el grupo de personas que participan, en forma de comité, cuando de lo tocante a la vida (del paciente) se trata, pues hace que diversas disciplinas y modos de pensar confluyan para tomar decisiones que orienten el hacer de los diferentes profesionales, mientras que la “ética médica” se reduciría a interlocutores especialistas en medicina. Dicho de otro modo, en la Bioética, la diversidad de razones es importante, mientras que en la ética médica importa sólo la razón médica. No obstante, desde el principio no ha dejado de preocuparse por cómo ejerce su saber un profesionista, sin extenderlo al actuar con la responsabilidad que toda materia viva pensante tiene (y no sólo aquellos que tengan un título) ante las otras formas de vida. Lo que queremos decir es que la Bioética se entiende tradicionalmente como la aplicación de la ética a las ciencias, y consideramos que puede, de hecho, el camino puede transitarse al revés, al derivarse una ética basada en el conocimiento y la responsabilidad (características éstas propias de nuestra especie).

## Antecedentes de lo que heredamos

Fernando Lolas reconoce la identificación casi exclusiva del concepto con el ámbito médico cuando dice que la preocupación que traduce el término existía naturalmente entre los médicos antes de 1971 y al explicar un artículo publicado en *Life*, en el cual se narraba la creación de lo que sería el primer comité para tomar la decisión de quienes podían acceder al proceso médico conocido como hemodiálisis. Lo particular de esta experiencia documentada por Shana Alexander es que este comité de ética estaba conformado por personas que no conocían de primera mano la medicina. No obstante la expansión a otras esferas distintas a la medicina, lo que nos interesa resaltar es que la tradición descrita por Lolas basa los antecedentes de la Bioética en la “ética e investigación clínica” (título que el profesor de anestesia Henry Beecher acuñó en uno de sus artículos, en el cual indicaba los procedimientos médicos que contrastaban de manera grave con la ética, como el caso del químico Pasteur, su vacuna antirrábica y el muchacho alsaciano).<sup>1</sup>

Otro antecedente, Lolas lo ubica en las observaciones hechas por Pappworth en su libro *Human Guinea Pigs*, que hace de los problemas relativos a la biología sólo de corte experimental<sup>2</sup>. Otro factores que se volvieron derroteros en la Bioética son el trasplante de órganos y los tipos de muerte; fue con Christian Barnard, primer médico en hacer un trasplante de corazón, con quien se inauguran estos tópicos bioéticos, ya que, a diferencia de otros órganos, el corazón, para ser trasplantado, necesita

1. Cfr. LOLAS FERNANDO, *Temas de bioética* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003), pp 107.

2. Cfr. GAW ALLAN “Exposing Unethical Human Research: the transatlantic correspondence of Beecher and Pappworth”, *Annals of Internal Medicine*, No. 156, 2012, 150-155. Disponible en <http://www.pfizerpro.com.co/sites/g/files/g10013506/f/publicaciones/012012%20V156I2-Exposing%20Unethical%20Human%20Research%20The%20Transatlantic%20Correspondence%20of%20Beecher%20and%20Pappworth.pdf>



provenir de un cuerpo que aún esté vivo, pero de una persona considerada fallecida. Lo anterior nos lleva, por un lado, a reconocer la importancia de reflexionar sobre los modos de adquirir conocimientos y de cómo aplicarlos, y, por otro, nos deja ver que ha existido en los antecedentes una identificación de la medicina, el profesionalismo y la reflexión filosófica.

Ahora bien, sería un error decir que la bioética es exclusivamente asunto de filósofos y médicos, pues diversos profesionales del medio ambiente han abogado por una reorientación de la conciencia del hombre ante su medio ambiente. De hecho, cuando el Doctor Potter usa el término lo hace en pos de analizar la riesgosa relación humano-ecosistemas, a través de la fusión de los discursos biológico y axiológico. Sin embargo, no deja de reducirse a los versados en dichos discursos, a pesar de que las consecuencias éticas que se pueden extraer de los conocimientos científicos

deberían importarnos a todos los homínidos, y no sólo a los profesionales de la biología o la medicina.

### La evolución de la medicina científica

Resulta particular el tercer capítulo del libro aquí comentado, porque nos deja ver que la Bioética que heredamos está permeada de un aura clínica e investigativa. La Bioética así vista es limitada al análisis de prácticas, métodos y contenidos relacionados con el impacto de la tecnología en la vida.

No obstante lo dicho antes, cabe resaltar que el autor reconoce la Bioética no sólo como una aplicación de la ética filosófica a un nuevo campo de problemas, pues la considera como un discurso que emerge como una contracorriente en la cultura del progreso (identificado éste con el desarrollo tecnológico, especialmente el del sector salud), contracorriente con la

que estamos de acuerdo pero que creemos insuficiente en sus alcances, pues no deja de referirse a la “tecnificación” de la medicina (influencia de la ciencias positivas en la curación) y a la “medicalización” de la vida (la presencia de la medicina en todos los aspectos de la vida humana). Respecto a la contracorriente que podemos denominar “médica”, Lolás dice que por “intentar comprender, luego dominar la tecnificación, y por limitar, y luego moderar la medicalización” es que se caracteriza la contracorriente.

### El diálogo como método fundante

El gran triunfo de la Bioética consiste en ser un punto de encuentro para las diferentes razones que hay entre los humanos en lo que a los problemas tecnológicos se refiere (que la técnica no puede resolver – dilemas y problemas humanos). Este diálogo pone “horizontalmente” los discursos más diversos: la razón del doctor se encuentra con otra razón como la del filósofo, profano de la medicina. Este encuentro no debe pensarse como un combate, sino como una ayuda, como cuando en un bosque se encuentran dos que se habían extraviado y juntos pretender salir del mismo.

La Bioética, dice el autor, es un diálogo entre expertos y profanos, o mejor dicho es el campo en el cual se dan tales encuentros. Así, por ejemplo, un comité de Bioética se encarga de reunir a un conjunto de personas que hacen consideraciones caso por caso (partiendo de su particular óptica pero atendiendo a juicios de razón aunque cada sujeto tenga sus razones, la razón misma debe permitirnos atender a esa que respete los derechos y dignifique la vida de las personas).

En lo que a la investigación científica y posterior aplicación técnica se refiere, existen comités encargados de supervisar tanto que los procedimientos sean acordes

a los “humano”, como que en la práctica técnica no resulten violados los derechos humanos, ni se vea en riesgo la dignidad humana. Como lustración de lo aquí sostenido (que la Bioética se ve limitada en los alcances, pues no deja de referirse casi de manera exclusiva a la medicina) vamos a enunciar un caso fundamentalmente familiar para la bioética que heredamos.

En 1962 fue publicado el artículo de Shana Alexander, como ya se mencionó antes, en el que se narra la experiencia del que se presume ser el primera comité de Bioética. En 1961, un doctor de apellido Scribner, aportó a la medicina la primer máquina para realizar una hemodiálisis, cuyo fin era el de remplazar al riñón en su función limpiadora de sangre. Resultó tan novedosa, pero, sobre todo, útil, que la demanda superó la oferta, de modo tal que los médicos se veían en el dilema de decidir quién moría y quién se salvaba, pero no sólo a través del análisis del historial médico de cada paciente, sino ayudados de análisis extra-médico de la historia particular de cada persona, así como del comité recién formado. El pluralismo epistémico derivó en pluralismo moral, y es por eso que un comité que sea funcional debe estar compuesto por sujetos diversos abiertos a razones, que sepan participar y así contribuir a los desafíos que el ejercicio profesional respecto a la vida del paciente presenta.

### El sentido de las profesiones

Si el texto parece estar referido casi de manera exclusiva a lo profesional, en este apartado es obvio. Al respecto se dice que el conocimiento científico, elaborado por profesionales, inevitablemente repercute en el día a día de los seres humanos: por ejemplo, Galileo (representante de la física teórica), Darwin (Biólogo emérito) y Freud (psicoanalista de renombre),

transformaron la visión que teníamos de la humanidad, a partir de las profesiones que ejercieron durante su vida. Como vemos la repercusión aquí es a través de conceptos abstractos, pero existe otro tipo de influencia que permite el paso del conceptualizar, al aplicar, y es esta última la que interesa en Bioética: la tecnificación de la vida humana.

Es así que tradicionalmente desde una perspectiva bioética solemos preocuparnos por la correcta aplicación de lo que sabemos (sobre todo los profesionales de la salud). Esta correcta aplicación del conocimiento y las posibles divergencias morales que implica, no deben ser entendidas como si fueran “reglas”, porque no se trata de imponer, sino de invitar al diálogo a las diferentes partes contrastantes. Por ejemplo, cuando se difunde la noticia de la clonación humana o de la regulación del aborto, es necesario para el profesional de la salud o del derecho o de la psiquiatría que se inicie un debate que permita el encuentro de razones (no simples creencias<sup>3</sup>), pues dicho encuentro daría lugar a panoramas más amplios de acción. Por otra parte, el papel del filósofo y de los otros profesionales (de acuerdo con el autor) sería construir planteamientos que permitan ver los diferentes modos existentes para abordar el problema, de manera que sea comprensible para todos los integrantes de un comité en un Hospital, por ejemplo; el papel del profano consistiría en cavilar con los profesionales para ayudarles a ver esas cosas que uno da por sentado cuando dedica tantas horas de su vida a profundizar en una u otra materia. El profano que forma parte del comité se instruye en este proceso. Así vemos, pues, que si lo mismo

se practicara fuera de las clínicas, o sea en la vida de cada uno de nosotros, formaríamos parte de una sociedad instruida y cooperativa.

### El problema del consenso y su legitimidad

Según el autor, los comités de Bioética son la representación de la pluralidad propia de nuestras mega sociedades. Por eso mismo creé que los comités nos permiten unificar las diversas razones, pues nos permiten poner en duda lo que consideramos racional. Esto es más profundo si recordamos el *elenchos* socrático y pensamos en el individuo, aunque este no es asunto relevante al tema aquí tratado, ya que Lolas se limita a hablar de los comités y no del sujeto, que debería poner en duda sus creencias todo el tiempo. En su línea de argumentación, Lolas presupone necesario “sistematizar” principios (tanto médicos como biológicos) que nos permitan desarrollar bases éticas (bio-médicas) fundadas en la diversidad de razones. Tales principios existen en la tradición tal cual fueron postulados por W. D. Ross: *no-maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia*. Tales principios también son conocidos como “el mantra de Geortown”, y se les ha tomado como directrices de las deliberaciones bioéticas que los médicos están obligados a tomar (mas no como pautas de comportamiento para individuos como tú, lector, o como yo).

Estos principios, se presume, existen en todas las culturas, en todos los tiempos, con variaciones únicamente en su manifestación, ya en prioridad como intensidad. Es decir que estos principios serían “mínimos” para todas las culturas<sup>4</sup>.

3. Hoy tenemos tantos modos de expresar nuestras ideas que, en lo que concierne a estos temas, solemos externalar sobre todo creencias infundadas e inmediatas que resultan incompatibles con las razones que deben confluír en los comités de bioética.

4. Debemos hacer la distinción entre “mínimas” y “máximas” bioéticas: como se dejará ver más adelante, las mínimas son las constantes que se encuentran en todas las sociedades y todos los tiempos, mientras que las máximas son los preceptos que uno mismo se va formando a lo largo de su trayectoria de vida.

## Observaciones sobre el principalismo (principismo)

El autor admite la existencia de un conjunto de prácticas reductibles a un puñado de principios, que a su vez son considerados como una de las grandes generalizaciones de la filosofía, y como aporte al campo biomédico. Aunque no reconozco con Lolas que este es asunto exclusivo de médicos y biólogos, sí admito que este primer acercamiento es un gran avance en la aproximación de la filosofía (y las humanidades) a campos que requieren soluciones concretas, lo que termina por romper con el “principio de interés inverso” que implica que aquello que preocupa a los filósofos, no interesa a la gente común, y viceversa<sup>5</sup>. Estos cuatro principios no son la clave única (según considera quien escribe estas líneas) para la elaboración de sistemas éticos, pues creemos necesario que se tenga en cuenta el progreso científico así como el entorno cultural tan cambiante.

### Los principios fundamentales

Dado que el principalismo extremo tiende al “legalismo”, se ha llegado a sugerir que es necesario llevar a cabo reflexiones ulteriores (futuras) según se desarrollen los casos específicos. Por ello existe una corriente más laxa que crea vasos vinculantes entre las diferentes “comunidades morales” a través de principios intermedios, fruto de los consensos racionales (éste fenómeno

es llamado por Tristram Engelhardt *Bioética Secular*<sup>6</sup>). Los principios que a continuación se van a describir, son referentes a la labor médica, pero quien suscribe tiene la firme convicción de que bien podrían extrapolarse a la vida de todo ser vivo pensante, para granjearnos sociedades menos estropeadas en lo que a las relaciones humanas respecta:

**AUTONOMÍA:** se entiende como la independencia del individuo respecto a controles externos. Se define como elección propia, y se dice que la información insuficiente o incorrecta impide las elecciones autónomas. Suele identificarse la autonomía con el grado de intencionalidad de los actos, la comprensión que de ellos tiene el agente y la ausencia de coerciones o limitaciones. La autonomía no es lo mismo que individualismo, pues se trata del cuidado de uno mismo, de tomar decisiones propias.

Es un principio del cual se desprenden “reglas de conducta” (para el médico) como las tocantes a la propiedad privada (del paciente)<sup>7</sup>, el apego a la verdad y aun la autorización del paciente (o de quien sea su representante).

**NO-MALEFICENCIA,** o sea no dañar intencionalmente, es un principio básico y fundamental en la ética médica (que de hecho según sostenemos, puede llevarse a todos los aspectos de la vida humana). Ya en la tradición hipocrática se reconocía el precepto que indica *primum non nocere* (primordial [es] no hacer daño). Ahora bien, pese a que existen múltiples concepciones de daño o mal, no se busca discutir

La bioética se ha perfilado desde sus orígenes como una fase en el desarrollo de la tradición ética.

5. Se tiene la creencia de que los filósofos se ocupan de problemas “elevados” y de que los problemas cotidianos no son relevantes para el estudiante de filosofía.

6. Cfr. ENGELHARDT TRISTRAM, *The foundations of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1996).

7. Aunque suene extremo, existen casos documentados de doctores que no comprenden este punto y que son capaces de vender los órganos de sus pacientes en mercados negros.

si tal o cual acción es mala; más bien se trata de explorar las constantes mínimas que existen en las diferentes sociedades humanas. En este caso, las mínimas estarían enunciadas en sentido negativo, por ejemplo “no matar”, “no causar sufrimiento”, “no ofender”, etcétera, aunque siempre existan las variantes en intensidad según el contexto.

**BENEFICENCIA:** es un concepto casi siempre identificada con la utilidad, por lo que el acto de “proporcionar” algo útil (dentro de un contexto determinado) a alguien, sería un modo de beneficiarle. La beneficencia no está en los objetos dados, sino en el acto mismo de “dar”; de tal modo que la beneficencia alude a los actos, mientras que la benevolencia se refiere a las actitudes. El principio de beneficencia implica actuar en beneficio de los otros individuos, ya sea a nivel específico (individual) o general (comunidad), así como el médico hace con el paciente o grupo de pacientes. Por lo dicho antes, el autor nos deja ver que no hay razones para entender este principio de manera prejuiciosa, pues no significa que en el ser humano exista una naturaleza tendiente al bien (o al mal). Por mi parte, digo que la naturaleza humana es la pensante, es decir que el ser humano no tiende al bien o al mal, sino a la reflexión; pensamos para vivir. Es por medio de la inteligencia desarrollada en el ser humano que se deben fijar los fines de la vida humana. Como en otros principios antes enunciados, en éste existen reglas de conducta (sobre todo para los profesionistas): proteger los derechos de los otros, colaborar con los otros, etcétera. Como vemos, estas reglas son distintas que aquellas derivadas de la no-maleficencia en tanto que unas son prohibiciones negativas y otras incitaciones positivas (*i.e.* no matar y proteger). Es por este principio que el autor reconoce la existencia de “oficios éticos”, es decir, dedicados a la beneficen-

cia y al bien público. Se ha criticado a estos principios porque provoca paternalismos (como los que busca combatir la decolonización del pensamiento). En el caso de la medicina son evidentes estas prácticas paternalistas cuando se relegan todas las obligaciones sociales a un enfermo y se las deposita en las manos de un profesional. El fundamento de los comités de Bioética se halla en el principio benéfico de “no hacer lo que quiere un enfermo para protegerlo de sí mismo”.

**JUSTICIA Y EQUIDAD:** existe un llamado *principio formal* que está estrechamente ligado al concepto de justicia, el cual indica que debemos tratar igual a lo igual y viceversa; es la equidad, y se le dice “formal” porque no indica en qué consiste lo desigual. Sin embargo, es la equidad lo que hoy rige nuestras mega-sociedades, más que la justicia; es la equidad, el sentido y el fin de la cooperación social. Llama la atención que con la justicia se vincule el verbo “dar”, dar según necesidad, según mérito. Es esta última forma de “dar” justicia (la referente al mérito) la que impera en la llamada “racionalidad económica” moderna. Las sociedades modernas y los modos de producción, hacen que la aplicación de justicia se vea coartada. Así, por ejemplo, todos deberíamos tener acceso a los servicios de salud, pero las formas mercantiles y empresariales (así como las estructuras gubernamentales) no lo permiten o imposibilitan. Han existido casos en los que una empresa farmacéutica compra la patente de un medicamento más eficaz que el desarrollado por su propio laboratorio, ¡pero nunca la promueve! Si la compra, es para no tener competencia mercantil y continuar con el monopolio. Ahora bien, tener la idea de equidad nos hace pensar en la compensación de las desigualdades humanas (ora pueblos marginados u oprimidos sociales), lo que, a su vez, más que ayudar en la promoción de igualitarismos,



promueve una discriminación inversa “dando” lo que se “ha quitado” a los grupos excluidos antaño, por la cultura dominante<sup>8</sup>. A decir verdad, acepto la noción que Peter Singer adopta sobre la desigualdad persistente en el ser humano, la cual supone que de hecho somos todos diferentes, pero también supone que todos valemos lo mismo, sin importar color, raza o tradición ideológica. Esto, más que empobrecerla, enriquece la noción que tenemos de la humanidad gracias al reconocimiento de la diversidad. Lo más cercano a la igualdad, en todo caso, sería el respeto de los intereses de cada uno.

Estos principios, y otros más como el de *sacralidad de la vida humana*, el de *dign-*

*dad* y el de permiso, aportados por la Bioética estadounidense, suelen ser aceptados y reconocidos como el procedimiento que deben seguir los médicos, ya que dibujan las bases “simples” para el discernimiento bioético que heredamos del siglo pasado. Son medios para el diálogo, no fines en sí mismos; se los usa, pues, para el análisis dialéctico de lo tocante a la transición vida-muerte, la distribución y aplicación de la ciencia (médica) y la relación del homo sapiens con el resto del mundo animado (y aun el inanimado). Todos estos principios buscan promover entre los seres humanos el desarrollo de talentos propios, el acceso a la felicidad así como la ausencia de dolor.<sup>9</sup>

8. Una forma de racismo inverso sería esa que da preferencia a los indígenas, adultos mayores o a otros grupos “minoritarios” sobre otros mayoritarios, sobre todo porque se les considera “excluidos” y se piensa que las mayorías están en deuda.
9. Mientras escribía lo anterior, consideré que es justo por el origen norteamericano de la bioética (al menos en sus principios) que exista una fobia por el “evolucionismo” en estos temas aún hoy. 1. Suele entenderse al proceso de selección natural descrito por Darwin como una lucha sin piedad, de la cual sólo saldrá victorioso el más organismo apto (o “más fuerte” según la lectura superficial que se hace del darwinismo “tradicional”); en esta interpretación de la selección natural no se considera la cooperación como una vía para ser seleccionado (no sólo el individuo, sino una comunidad de sujetos que cooperan para convivir y coexistir). 2. Es por eso (y por la llamada “falacia naturalista”) que, al ser la bioética una forma de juntar la filosofía y la biología, sobre evolución sólo se hable en clave epistemológica o desde los asuntos relativos a la filosofía de la ciencia, y se deje de lado las implicaciones correspondientes a la ética, a pesar de que para la biología evolucionista así como para la filosofía (que se ocupe del problema del hacer) sea el comportamiento un punto central en sus planteamientos. El asunto es que hacemos ética o bioética como si el evolucionismo no existiera. Sin embargo, eso es harina de otro costal.

## Algunas áreas de trabajo de la bioética (actual)

Potter buscaba que las disciplinas biológicas tuvieran una mayor integración en el plano de las humanidades, aunque parece que de hecho fue sólo una disciplina de las humanidades, la filosofía, la que se preocupó por los métodos – y nada más – que la Biología usaba, y sólo una del campo clínico, la biomedicina, la que se acercó a las humanidades, dando lugar a la epistemología de la biología y a la bioética, respectivamente. Hogaño, los principales problemas bioéticos, heredados como tradicionales son:

**SALUD REPRODUCTIVA:** engloba aquellos temas referentes a la sexualidad y la reproducción, pese a que en la actualidad se considere desligada la reproducción de la sexualidad. La continuidad de la vida es también tema que cabe aquí, aunque roce con el de los “derechos” (a la vida, por ejemplo, cuando se piensa el aborto). Los bebés de probeta, el arrendamiento del útero, etc., son asuntos relativos a la sexualidad y la reproducción, así como el respeto de la dignidad y la individualidad humana.

Intervención genética y clonación: existe un proyecto (Genome Project<sup>10</sup>) orientado a conocer los tres millones de pares de genes que constituyen el ADN humano. Antes de proseguir, digamos alguna cosa al respecto: nos pronunciamos en contra del genetismo que hace del ser humano un ser determinado por sus características genéticas. Dawkins es uno de los promotores de ese determinismo tan infértil para la filosofía como para la bioética en sí misma.

Dicho eso, mencionaremos algo sobre la modificación genética: puedes gastar tus centavos en la modificación de los genes de tu hijo para que tenga ojos de X color o para que se le dote del gen encargado de producir la enzima MAO-A<sup>13</sup>, pero eso no asegura que obtengas al hijo “modelo” que encargaste. La única forma de tener un hijo que sea “humano” es practicando la humanidad uno mismo, no por medio de intervenciones genéticas<sup>12</sup>. El asunto de la clonación causa polémica pero más como producto del sensacionalismo promovido por los mass media que como asunto filosófico – científico. La idea es aumentar la consciencia de estos problemas y no evadirlos. De manera ociosa, pregunto: ¿por qué es/sería malo, en dado caso, clonar animales para usar su carne para acabar con el hambre? Es por la respuesta irritante que buscamos alternativas, con razón. No conocemos realmente el problema.

**EL TEMA DE LA MUERTE:** es debido al avance tecnológico (principalmente en lo que a trasplantes de órgano se refiere) el tema de la muerte estrecha su relación bio-humanística, ya que (siguiendo el ejemplo) para realizar ciertos órganos trasplantados, es necesario que el órgano esté “vivo” mientras que el donador esté “muerto”. Así la pregunta es por saber cuándo se debe declarar muerto a un sujeto. Cuando se piensa en la eutanasia o en el suicidio asistido, también se hace más cercana la relación bioética: la bioética “cuida de los moribundos”, y ayuda en la toma de decisiones cuando de continuar la vida se decida. En fin, en lo tocante al tema de la muerte, se sigue leyendo en clave clínica más que filosófica.

10. Para más información *cfr.* <http://www.genome.gov/10001772>

11. Fue dado a conocer como “el gen de la maldad”. Sus características se describen en la siguiente liga electrónica: <http://omim.org/entry/309850?search=mao-a&highlight=a%20maoa%20mao>

12. La idea que aquí se sigue, indica que no todos los homo sapiens son humanos: si bien es cierto que existe cierta configuración genética que nos identifica como homo sapiens, no es cierto que ésta nos haga humanos. Lo que nos hace participar de la humanidad no debe medirse en estándares biológicos; son las actitudes y las acciones del individuo las que lo hacen participar de la humanidad. Uno debe aprender a ser humano.

DESIGUALDADES (GÉNERO, RAZA Y EDAD): Este es uno de los temas de la bioética que no se limita a lo clínico, pues se ocupa de las relaciones inter y extra humanas. Se rompe con la exclusividad clínica cuando se combate la desigualdad, el sexismo, el ancianismo “especismo” [...] más que “compensar” se da acceso a todos y no privilegiarle por su condición.

SALUD MENTAL: los debates morales suelen ser obstaculizados por la definición de conceptos, como pasa en lo que se refiere a la salud mental, ora con los procesos cognitivos, ora con lo que se refiere a la valoración de la sanidad mental. La bioética aborda el problema de la salud mental desde diversos ángulos: cuáles son los medios para preservarla; cómo podemos crear un sistema que nos ayude a calificar a alguien como enfermo mental; cuál es el parámetro que marca lo sano de la mente. Los principales temas de interés son: *demenia*, decaimiento de las capacidades racionales; *adicciones*, privación del libre albedrío, y *trastornos del ánimo*, pérdida de metas y propósitos vitales. Son de interés porque estas deficiencias suelen tratarse con técnicas curativas y tratamientos de los cuales el paciente no está totalmente consciente, de manera que no podría someterse de forma voluntaria a dichos tratamientos, por lo que necesita ser asignado un representante. En este punto se unen medicina, derecho y filosofía (gracias a la Bioética).

CALIDAD DE VIDA: cuando hablamos de este tema, vienen a nuestras mentes asuntos como la educación, la vivienda y, principalmente, salud. Asimismo, la calidad es entendida de dos modos distintos: como condiciones contextuales (ya sea económicas, socioculturales, tecno-científicas, de infraestructura, etc.) y como fenómeno subjetivo (bienestar individual). Por eso, para abordar estos tópicos, se habla de calidad de vida *objetiva/subjetiva*. La cali-

dad de vida subjetiva no es primordial para la reflexión dada la dificultad metodológica que presupondría una labor de tal tipo. En lo que se refiere a las precondiciones objetivas, se ha reconocido en la diferencia entre la “disponibilidad potencial” de los servicios y la “disponibilidad real” de éstos, el factor clave para que surja la tensión ética entre lo que es “debido” y lo que es “posible”, y con ello el debate bioético. A últimas, el análisis de factores relacionados con la calidad de vida, resulta ser un punto de encuentro entre lo social (objetivo) y lo privado (subjetivo), y es por eso que el autor califica dicho análisis como “complejo” y “multidimensional”, así como relativo (relacionado con ciertas circunstancias específicas) y dinámico.

MEDIO AMBIENTE (ÉTICA DEL, O ECO-ÉTICA): es una preocupación de todo planificador ambiental por hacerse de controles adecuados (que promuevan la estabilidad ecológica) así como por mostrar la necesidad de limitación de la depredación. Primordialmente fueron los factores económicos (que llegan hasta nuestros días), en lo que al ambiente se refiere, que el razonamiento moral ganó un carácter de “imperativo de desarrollo”. Este es otro de los campos que no se limitan a lo clínico, y deja ver la relevancia que cobran los preceptos morales derivados de las ciencias biológicas, así como su posible extrapolación a los campos que, a primeras luces, parecen muy distantes. Es así que, al crecer la preocupación por los medios ambientes por parte de las industrias, fue necesario desarrollar un razonamiento moral que indicara/supervisara el modo de desarrollo que una mega sociedad como la nuestra requiere.

DERECHO Y BIEN ESTAR ANIMAL: Fernando Lolas dice que la reflexión sobre nuestra relación con los otros seres vivientes ha existido desde antiguo, y agrega que lo que caracteriza la reflexión actual deriva



en una perspectiva más amplia en forma de ética global, ya que se extiende, por lo menos en un primer momento, a los animales. Con el autor, resaltamos el hecho de que este concepto (“ética global”) refleja el espíritu de la Bioética; no obstante, como veremos a continuación, el problema se centró (y aún) en determinados puntos que limitan el alcance global de la Ética al centrarse, las más de las veces, en un antropocentrismo zootécnico.

Los puntos en los que descansan (porque no avanzan) los problemas tradicionales son: 1) el más evidente, el de la muerte de los animales que usamos como alimento; 2) ya que nos sirven de alimento, ¿cómo debemos tratarles antes de la muerte, y cómo debe ser ésta?; 3) especismo o especeísmo, término acuñado por Peter Singer que designa a la “no fundamentada” predilección de la vida y las condiciones humanas; 4) el tema de las investigaciones científicas, así como la experimentación en animales, y la búsqueda de regulaciones internacionales. En los puntos anteriores se resumiría la supuesta “ética global”, en

la relación que los *homo sapiens* tienen con otros animales que están a su servicio (y de aquí emana el olor a antropocéntrico).

Ahora bien, el problema puede radicar en querer integrar (algunos) animales en nuestra vida, dejando de lado la integración del humano en la vida de (todos los) otros animales. Una ilustración de esto, son los “derechos de los animales”; permítasenos decir alguna cosa al respecto:

Hacer sujeto de derecho a un animal no-humano es una pretensión de integrar estos organismos vivientes a formas propias de la vida humana. Los animales no pueden iniciar un juicio contra los seres humanos (pero sí pueden tener un representante legal – humano – que exija por él el respeto de sus derechos). Los animales no-humanos no necesitarían tener derechos si los humanos fuéramos respetuosos de la Vida en general. En otras palabras, queremos decir que el problema no es legal sino educativo: si tuviéramos buena educación humana sobre la vida no-humana, no tendríamos que hablar de derechos animales o derechos naturales. Digo lo

anterior sobre todo porque, según se nos ha enseñado, un derecho va siempre pegado de una obligación. Derecho animal = obligación animal. ¿Qué obligación tienen que cumplir los animales (o la naturaleza) para nosotros? Ninguna. Digo: no derechos no-humano, no obligaciones no-humanas. Sí educación humana.

**REGULACIÓN DE LA TECNOLOGÍA:** la preocupación aquí es sobre todo respecto a las normas que regulan el conocimiento tecno-científico en lo que concierne a los métodos usados en la consecución de saberes y en la posterior aplicación técnica. El parámetro que indicaría la efectividad de tales normas sería marcado por una sociedad, sobre todo por la satisfacción o insatisfacción que provocan ciertas prácticas en el seno del cuerpo social.

### **Métodos en bioética. El comité como instancia fundante**

La concepción que cada sujeto tiene de sí mismo y de los demás organismos vivientes, depende totalmente de la noción de Naturaleza Humana que adopta (ya sea por tradición o por decisión cabal). Es así que las convicciones suelen ser tan variopintas entre los diferentes grupos humanos, y por eso, por la gran diversidad de “razones”, es necesario, si no unificar, por lo menos comunicar las máximas bioéticas de los miembros de los grupos más diversos. El comité de bioética, ya se dijo, es un punto de encuentro para los diferentes modos vigentes hogaño de entender la vida. Los comités en los hospitales y en los laboratorios funcionan como una instancia dialógica. La Razón sería el vaso comunicante de las diferentes razones acuñadas por cada cultura en lo que se refiere a justicia, equidad, beneficencia y no-maleficencia, en vistas a la consecución de un punto medio que dignifique la vida.

La Bioética, más que manejarse con discursos (caracterizados por la implan-

tación de ideas de un dominador – quien pronuncia el discurso – en un dominado que escucha el discurso sin posibilidad de réplica), lo hace mediante la apertura de debates, el planteamiento de dilemas y la promoción de diálogos. Para que los comités puedan proceder de forma adecuada en un hospital, por ejemplo (casi arquetípico), dice Lolás que deben pasar por una etapa inicial de compilación de datos o antecedentes del paciente, luego debe elegirse un marco referencial mediante el cual se va a abordar la problemática moral. Una vez planteado el problema o dilema y propuestas las soluciones variopintas, la Razón (en tanto que facultad) debe guiarnos a la consecución de puntos intermedios, que deben servirnos como directrices flexibles aunque no como dictámenes rígidos. Regularmente, los comités se albergan en alguna institución, ya sea pública o privada, dada su relevancia, pues sirven como “consciencia” reflexiva dentro de ésta.

Otra función de los comités radica en educar, principalmente a los miembros del mismo, y versarlos en un lenguaje que les sea común a todos los participantes, para que, con esos conocimientos compartidos, puedan tomar decisiones. En estos aspectos, los profesionales de la filosofía y la epistemología toman cartas en el asunto. Con los conceptos claros en los planteamientos, así como en las soluciones, se pueden formular indicaciones o normas, ya sea para plantear alternativas o ya sea para obligar a las instituciones a cumplir sus metas. En última instancia, los comités deben servir como puntos de encuentro de razones, gracias a sus múltiples discrepancias (compatibles) y a la pluralidad (de soluciones).

### **Observaciones y comentarios finales**

La bioética se ha perfilado desde sus orígenes como una fase en el desarrollo de la tradición ética, en la cual, la conducta

moral se ha hermanado con las ciencias biológicas y médicas. Los comités son una manifestación de la Bioética y se ven regidos por el uso de la razón. La Bioética, en tanto que fase de desarrollo, ha sido limitada en sus orígenes pero ilimitada en sus aplicaciones. Con Lolas aceptamos que tiene por venir y futuro, pero no creemos que su futuro se limite al ámbito profesional o clínico, ya que es una disciplina que posee la potencia para abarcar la mayoría de las relaciones del ser humano. Ahora bien, para ampliar los alcances de la Bioética y evitar caer en la guillotina de Hume, cabe decir que, si va a llevarse a la vida de todo homo sapiens, es infértil verla como enunciados imperativos o normas de conducta, es decir “mínimas”, contrario a si se les ve como “máximas”, que en todo caso serían adoptadas racionalmente por el sujeto agente y no impuestas.

Así pues, no se pasa inmediatamente de los enunciados fácticos a los normativos, sino por medio de los enunciados condicionales, y en todo caso los enunciados normativos serán “máximos”, como se dijo, no “mínimos”. *i.e.*:

**Enunciado fáctico:** el consumo habitual de carne procesada aumenta un 18% la probabilidad de contraer cáncer colorrectal.

**Enunciados condicionales:** si consumo carne procesada pero tengo una dieta balanceada, reduzco el riesgo (x); si consumo carne procesada sin preocuparme de mi dieta, incremento el porcentaje (y).

**Enunciado normativo (máximas):** es el caso que X y Y, así que debo procurarme una dieta balanceada.

# PAUTAS BIOÉTICAS. LA INDUSTRIA FARMACÉUTICA ENTRE LA CIENCIA Y EL MERCADO

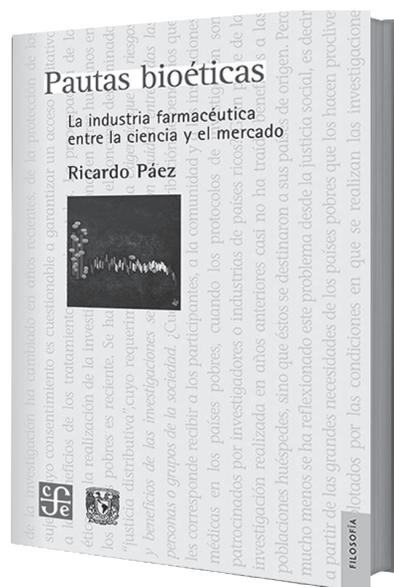
Ricardo Páez Moreno

UNAM-FCE, México, 2015

por Luis Felipe Reyes Magaña

**P**autas Bioéticas, subtitulada, *La industria farmacéutica entre la ciencia y el mercado*, es una obra escrita por Ricardo Páez. Fue publicada en 2015 en coedición entre el Fondo de Cultura Económica y la Universidad Nacional Autónoma de México. Tiene un total de 340 páginas y se imprimieron 1000 ejemplares en esta su primera edición. Es el sexto volumen de la Colección Biblioteca de Ética y Bioética dirigida por la Juliana González Valenzuela. La obra es el resultado de la investigación doctoral de Ricardo Páez, lo que le da la consistencia de ser un trabajo que cumple con los exigentes estándares de una comunidad de investigación.

Ricardo Páez es Médico, Licenciado en Ética Teológica por la Universidad Pontificia de Comillas España con una Maestría en Bioética por esa misma universidad y tiene un Doctorado en Ciencias por la



Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesor y tutor del Programa de Maestría y Doctorado en Bioética de la UNAM. También es Sacerdote y pertenece a la Congregación de los Misioneros del Espíritu Santo, en donde es Vicario de la Provincia de México y Delegado de Formación.

La obra de Páez consta de tres grandes partes: una *obertura*, el *cuerpo* y los *apéndices*. La *obertura* está formada por un *prólogo* y la *introducción*; el *cuerpo* por un *punto de partida*, un *marco teórico* y la *reflexión*

ética; los apéndices consisten en dos instrumentos, uno que compendia la *normativa de la investigación internacional en seres humanos* (pp. 285-299) y el otro que presenta dos principios bioéticos específicos en el tema, la “*disponibilidad razonable*” y los “*justos beneficios*”(pp.300-304).

El prólogo de la obra, escrito por Paulette Dieterlen del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, desde el primer párrafo hace una afirmación contundente: “...constituye una lectura obligada para todos aquellos que tienen una sensibilidad y muestran preocupación por el estado de la distribución en los servicios de salud que se da a nivel mundial, pero principalmente en México” (p.11). La gravedad del enunciado atrapa de entrada el interés del lector conectándolo con la experiencia.

En la introducción, Páez destaca que la originalidad de la obra que se presenta al lector consiste en “contemplar a los individuos como seres sociales cuyas necesidades y elecciones deben ser contextualizadas, ampliando la mirada de la bioética de la investigación basada en la justicia distributiva, a una visión más grande y profunda desde la justicia social” (p.25). Al respecto, comparto con el autor que este es uno de los aportes más contundentes de la obra.

En el *punto de partida*, Páez hace una caracterización de la situación de la investigación biomédica internacional en seres humanos a nivel global y su implementación en México, la cual se disecciona en cuatro puntos: El conflicto de intereses científicos y mercantiles bajo el patrocinio de la industria farmacéutica; la inequidad en la distribución de bienes en el marco de la globalización, particularmente reflejada en el desequilibrio 10/90, que significa que menos del 10% de los recursos destinados a la investigación en salud es destinado a la investigación del 90% de los problemas globales de salud; los determinantes sociales de la salud como causantes del

múltiple deterioro del bienestar de la sociedad mexicana y la investigación sobre la salud en México limitada en recursos y desligada de lo social. Páez muestra que en los últimos quince años ha crecido la investigación biomédica internacional, particularmente la modalidad de “ensayo clínico controlado”, sin embargo su alianza con la Industria Farmacéutica revela cierta inconsistencia, restándole neutralidad científica por lo que él llama “conflictos de interés”: entre el beneficio económico o la validez científica, entre el servicio a los intereses de la globalización que genera riqueza para una élite o el servicio a las necesidades de la mayoría de la población, entre la colaboración con los intereses y entre la utilización de infraestructura local y equipos de investigadores para su servicio o una auténtica colaboración con la investigación nacional (p.97). Antes de cualquier tipo de valoración, en ésta primera parte de la obra Páez describe el objeto específico que será motivo de juicio ético, un ente complejo constituido por componentes morales, científicos, económicos y geográficos.

Posteriormente en el *marco teórico*, Páez acerca al lector 5 insumos teóricos que lo disponen para el análisis moral del objeto particular descrito en la primera parte, a saber, las *teorías de la justicia*, la *justicia global*, la *ética económica* y la *justicia económica*. Cada una de las perspectivas Páez las presenta sintéticamente y hace una valoración de cada una. Respecto a las *Teorías de la Justicia*, Páez revisa las teorías liberales de Robert Nozick y Tristram Engelhardt, de la perspectiva contractual de John Rawls y Norman Daniels, la perspectiva utilitarista de John Stuart Mill y Peter Singer, así como la perspectiva de los Derechos Humanos. Sobre la *Justicia Global* aborda la visión nacionalista de Thomas Negel y John Rawls, la utilitarista de Peter Singer, así como los enfoques de Thomas Pogge y Onora O’Neill. De la

*Ética Económica* toma la economía ética de Amartya Sen y la economía moral de Julio Boltvinik. De la *Justicia Social* considera los aportes de Madison Powers y Ruth Faden, el de Alex London, así como la visión de Thomas Pogge al respecto. Al final de cada uno de estos apartados, Páez hace una valoración de la perspectiva que arroja cada visión teórica, realizando un análisis sobre su capacidad de iluminar o ensombrecer el asunto en cuestión: la investigación internacional en seres humanos global y local.

En la *reflexión ética*, Páez presenta una construcción original amalgamando los diversos componentes previamente acopiados. En ella Páez desarrolla un modelo de justicia que parte del contexto y la circunstancia concreta, que a su parecer es la más conducente para determinar qué injusticias importa más atender y qué es posible hacer a la luz de lo justo, considerando a su vez qué capacidad hay para lograrlo. De este modo, vuelve al objeto diseccionado, para analizar cada uno de los puntos e identificar el modo como se presentan las contradicciones éticas y se lesiona la justicia, contemplando a su vez cómo se relacionan entre sí conformando un complejo entramado de injusticia.

También en este apartado, Páez presenta un marco ético referencial, que hace derivar del marco teórico, indicando un elenco de aspectos fundamentales para realizar un abordaje contextual de la justicia. A continuación los enuncio: 1) Justicia como obligaciones a partir de necesidades. 2) Justicia como deber de no dañar plasmado en los derechos humanos. 3) La justicia basada en las capacidades. 4. La justicia basada en la satisfacción de las necesidades. 5) La justicia basada en el desarrollo humano. 6) La justicia como suficiencia del bienestar (pp.217-228). Esta selección permite materializar lo justo a partir de las circunstancias concretas en que se da la investigación internacional en seres humanos.

Finalmente, se señalan las obligaciones sobre lo justo en los agentes concretos de justicia. Al “Estado”, Páez le asigna un papel primario de justicia y con la obligación de no maleficencia: “evitar dañar”; a la “Industria Farmacéutica”, un papel secundario de justicia cuya obligación es la de generar bienestar a través de su práctica científica. También se incluyen los deberes de otros agentes de justicia, aquellos con capacidad para establecer justicia cuando los agentes primarios y secundarios no cumplen su función, entre ellos destacan las instituciones públicas de salud y la sociedad civil. Desde esta perspectiva Páez recomienda una profunda reforma del Sector Salud, que “tendría como objetivo ser fiel a los ideales que dieron origen a las instituciones del sector público, sin perder de vista la necesaria interacción con el mercado y la Industria Farmacéutica, pero desde negociaciones más equitativas y enfocadas en robustecer el sistema público de salud, del cual la investigación es una parte central y nunca desligada del bien común” (p.242).

En el último capítulo de la obra y como su clímax, Páez despliega un conjunto de normas éticas que pretenden especificar, para las circunstancias concretas, las pautas que han de orientar la acción en la investigación internacional en seres humanos para que sea justa. Estas orientaciones emanan del conjunto de prácticas contradictorias descritas en el punto de partida y que requieren ser atendidas a la luz de la reflexión ética contextual que se ha elegido. Respecto del Estado 1) reordenar la política económica y social, 2) reordenar las políticas de salud e investigación en salud y 3) crear zonas de conocimientos compartidos y de comercio alternativas. A la Industria Farmacéutica, 1) entrar en un proceso de reforma, 2) intercambiar conocimientos, 3) una mayor proporción de ayuda en relación con el contexto, 4) no explotar a los pacientes o instituciones

aprovechándose de su vulnerabilidad, 5) realizar investigaciones cuya pregunta de investigación sea relevante y 6) el acceso al producto exitoso después de la investigación. A las autoridades en salud se indica robustecer las instituciones públicas de salud y la investigación en salud, diseñar políticas justas con relación a los investigadores. A las otras instancias de justicia 1) entrenarse en aspectos de ética y justicia social, 2) la creación de comités de ética de la investigación de calidad, y 3) la formación de la sociedad civil (pp.245-276).

El libro del Ricardo Páez considero que tiene varias virtudes. Siendo un libro de bioética, nos pone en las coordenadas no sólo de la filosofía moral situada en el campo de la medicina, sino que es una obra de filosofía aplicada, que en México tiene apenas un naciente desarrollo. En este sentido nos pone de frente a la vivacidad de los desarrollos filosóficos nuevos y creativos que potencian el desarrollo no solo regional sino nacional. La filosofía, puesta en diálogo con los contenciosos sociales, muestra en la obra de Páez su relevancia y pertinencia, cuando se decide ir más allá de su torre de marfil, es decir, de los confines académicos. La filosofía no está muerta, es absolutamente necesaria e indispensable, pues fecunda el análisis social, que muchas veces se queda atrapado en la descripción del estado de las cosas, produciendo muchas veces una sensación de atrapamiento o de parálisis frente al diagnóstico.

En éste sentido, la obra *Pautas bioéticas*, podría considerarse una obra no sólo inscrita en el ámbito de la ética, sino también en el de la filosofía social y política. El tratamiento ético realizado supone una idea original, partir de los hechos, específicamente del comportamiento o actuación de la industria farmacéutica a nivel global y su repercusión local en México. Páez, haciendo una primera suspensión del jui-

cio, procede primero en un análisis de la investigación auspiciada por la industria en la investigación en seres humanos, descubriendo sus ligas con operaciones de índole económica, que hacen de la enfermedad un nicho de mercado sumamente rentable y por ende exitoso. Este proceder crea no solo una institucionalidad como la industria farmacéutica, sino un orden y un mundo, justificado con un discurso legal y moral ajustado al sistema dominante, a sus bienaventuranzas y malaventuranzas.

Esta fotografía presentada por Páez y que retrata el modo de funcionar de la industria farmacéutica en México, es la que se contrasta con una idea de justicia, la cual se va construyendo a lo largo de la segunda parte de la obra, tejiendo las teorías más importantes sobre justicia y economía, en búsqueda de un paradigma teórico que vaya más allá de la justicia distributiva, criticada por el mismo Páez por insuficiente y aliada con el sistema dominante, una teoría más bien radicada en la justicia social y en una visión sobre la economía devuelta a su entraña ética. Esto me parece sumamente creativo. El tratamiento de los diversos autores, permite al lector ir de la mano con el autor en búsqueda de la mediación teórica que, según las características del caso, sirva para realizar una valoración ética. En éste sentido, Páez nos comparte el proceso seguido con profunda transparencia, dejando hablar a cada uno de los arquitectos de las diversas teorías, y haciendo una revisión crítica de sus aportaciones teóricas. El tratamiento general de los autores y de sus posicionamientos teóricos es magistral, pues a la vez que identifica lo fundamental de cada uno de sus componentes, realiza una valoración convincente de los planteamientos, provocando en el lector una comprensión suficiente de propuestas altamente complejas. Esto vale decir además que es una ventaja di-

dáctica, para quien vaya usar el libro con fines didácticos.

En el apartado propio de la reflexión ética, como fruto y articulación de los diversos aportes teóricos, Páez logra encontrar y construir un modelo de justicia que parte del contexto, y yo diría, del análisis de los actos, los cuales son en definitiva el asunto que más importa en la ética y que de manera simple podría sintetizarse según la máxima: “Dime lo que haces y te diré cuál es tu idea real de bien, tu moralidad.” Así, desde un modelo de justicia social que atiende la interacción global y local, privada y pública, institucional, colectiva e individual, Páez nos ofrece en su obra un marco ético referencial que concibe una noción compleja de justicia enriquecida por el análisis contextual.

El catálogo de normas o pautas bioéticas para la investigación internacional en seres humanos especifican adecuadamente a los diversos actores implicados y sus niveles de responsabilidad: el Estado como agente primario de justicia y primer responsable del bienestar de sus ciudadanos; la Industria Farmacéutica como patrocinador y conductor de los protocolos de investigación multinacionales y multicéntricos (PIMM); las autoridades de salud responsables de las políticas de investigación en salud, la comunidad de investigadores que tienen a su cargo de manera inmediata la conducción y desarrollo de la investigación internacional en seres humanos; los comités de ética en investigación supervisores y custodios de la actuación moral; y los pacientes o ciudadanos, que como sociedad civil son los afectados y cuyo consentimiento es decisivo en la actuación moral.

La obra, si bien se sitúa en el ámbito de la reflexión bioética, considero que puede ser una mediación básica y pertinente para enfrentar los problemas que se presentan en la investigación de seres humanos con-

ducida por la industria farmacéutica en nuestro país. En este sentido, la obra urge a una reforma legal en materia de salud pública, legislando en el diseño y desarrollo de medicamentos para que sean accesibles a la población mexicana, en su mayoría empobrecida. En el fondo, me parece reconocer que Páez critica frontalmente la mercantilización de la medicina producto de la imposición del paradigma tecnoeconómico como apunta el papa Francisco en la Encíclica *Laudato si'* (2015), y cuyas consecuencias provocan una profunda injusticia social, la enfermedad de la sociedad y la muerte injusta de la gente, transformando el campo de la salud en un negocio, en una empresa con fines de lucro, perdiendo los fines más nobles que legitiman sus instituciones: 1) La prevención de enfermedades y lesiones y la promoción y la conservación de la salud. 2) El alivio del dolor y el sufrimiento causados por males. 3) La atención y la curación de los enfermos y los cuidados a los incurables. 4) La evitación de la muerte prematura y la búsqueda de una muerte tranquila.

La participación de la iniciativa privada, como en el caso de la poderosa industria farmacéutica es un medio valioso para generar conocimiento e investigación, pero sus fines de lucro no deben ser los que prevalezcan, es necesario ponerles límites, como apunta la obra *Pautas Bioéticas*, para que el acceso al derecho a la salud para la población mexicana sea posible, asumiendo el Estado su responsabilidad de garante.

La obra, dirigida a la ciudadanía, quiere generar opinión pública, consciencia, indignación y agravio moral, pero a la vez proporcionar argumentos inteligentes que permitan a los ciudadanos asumir una actitud activa, en la exigencia del derecho a la salud, que me parece ser uno de los ámbitos más adormecidos en nuestro país en términos de activismo social.

# NORMAS PARA AUTORAS/ES

## Normas editoriales

El Comité Editorial de la **Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas** sólo someterá a dictamen artículos que no hayan aparecido en publicaciones impresas o en línea y que no estén en proceso editorial en otras revistas o libros.

Para los aspectos de contenido y forma de los Artículos y las Reseñas, el Comité Editorial de **Piezas** tomará en cuenta lo siguiente:

### Contenido:

- a) Que traten una temática filosófica con profundidad, claridad, coherencia, creatividad y capacidad de comunicación con públicos amplios no especializados.
- b) Que vinculen la reflexión y la investigación filosófica con la vida cotidiana, así como con temas relevantes para la formación de los estudiantes.
- c) Que ofrezcan elementos didácticos y claves de lectura de filósofos, pensadores, obras y fenómenos o problemáticas de emergencia actual, importantes para la formación filosófica.
- d) Que inviten a la crítica, el debate y el diálogo sobre temas y problemas propios de la Filosofía y las Ciencias Sociales.
- e) Que relacionen el estudio y la actividad filosófica, con otros campos del saber de la ciencia, la cultura y la sociedad.

### Forma:

- Deberán ser inéditos y escritos en español. Si se incluyen pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
- Incluirán nombre completo del autor y una breve descripción de su currículum vitae.
- Deberán tener una extensión mínima de 6 cuartillas y máxima de 12, escritas por una sola cara en Garamond punto 12, incluidas las referencias, notas, cuadros y figuras; se entregarán incluyendo un resumen (abstract) del documento, no mayor de 10 líneas y máximo seis palabras claves.

En el caso de las reseñas, la extensión será entre 4 y 8 cuartillas si es expositiva, y entre 6 y 12 si es de comentario crítico con las mismas características de presentación que los artículos .

- Las notas al pie de página que indican fuentes de referencia deberán registrarse indicando:

- a) Para libros: Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s).

*Ejemplo:*

HEIDEGGER MARTIN, *Conferencias y Artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), pp. 201-223.

- b) Para capítulos de libros: Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título del artículo (entre comillas), Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del editor o compilador de la obra, título de la obra (en cursivas), ciudad, editorial, año y número de página(s).

*Ejemplo:*

KELSEN HANS, "Justicia y derecho natural" en KELSEN Hans, *Crítica del derecho natural* (Madrid: Taurus, 1966), p. 150.

c) Para revistas o publicaciones periódicas: Apellido (en versales) y nombre (no abreviado) del autor, título del artículo (entre comillas), nombre (en cursivas) de la revista o publicación periódica, número de publicación, año y número de página(s).

*Ejemplo:*

VALENCIA MAGALLÓN OSCAR “Práctica de comentario filosófico sobre la obra de René Girard y su teoría sobre la Violencia y lo Sagrado”, en *Revista Piezas en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, núm. 20, 2015, pp. 33-45.

**Notas de pie de página:** a) irán a espacio sencillo, b) con numeración consecutiva, y c) en caracteres arábigos (“voladitos” o en superíndice), sin punto en la llamada.

**Citas textuales:** cuando rebasen seis renglones, a) irán a espacio y medio, b) no llevarán comillas, c) irán en tipo normal (no en cursivas) y d) con sangría sólo en el margen izquierdo.

**Bibliografía:** se presentará en orden alfabético según el apellido de los autores; cuando aparezcan varias obras de un mismo autor, se repetirá el nombre del autor o autores y se ordenarán en orden cronológico: de la publicación más alejada en el tiempo a la más reciente. En todo caso, se seguirán los criterios establecidos por *The Chicago Manual of Style*.

Los trabajos deberán ser enviados a las siguientes direcciones electrónicas de la **Revista Piezas en Diálogo, Filosofía y Ciencias Humanas**: [torresguillen@hotmail.com/revista.piezas@if.edu.mx](mailto:torresguillen@hotmail.com/revista.piezas@if.edu.mx) o a la dirección editorial: Camino Real a Colima 5160, Col. Balcones de Santa María, Tlaquepaque, Jalisco, México, CP. 45606

Los trabajos que se reciban serán sometidos al arbitraje del Consejo Editorial de la Revista, el cual se reserva el derecho de publicación y devolución. En caso de ser aceptado, el documento será editado para fines del formato de **Piezas** y, una vez publicado, será propiedad del Instituto de Filosofía. El autor recibirá dos ejemplares del número en el que aparezca. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

Impreso en los talleres de Prometeo Editores S.A.  
de C.V. Libertad #1457, Colonia Americana, C.P.  
44160, Guadalajara Jalisco.

ISSN-1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título  
Piezas núm. 04-2014-020611112800-102  
Certificado de Licitud de Título 13577  
Certificado de Licitud de Contenido 11150