

RESERVA 04-2004081713002200-102
ISSN: 1870-784X

V



VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

**Segundo Congreso Nacional
AIEMPR - UIC**



**Revista de Teología Misionera
de la Escuela de Teología
Universidad Intercontinental**

Publicación Semestral de la Escuela de Teología
de la Universidad Intercontinental
Año 24 / No. 46 / 2017

DOCTE ET DOCET



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

SEGUNDO CONGRESO AIEMPR
“DILES QUE NO ME MATEN”

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Ing. Bernardo Ardavín M.
RECTOR

P. Martín Cisneros
ESCUELA DE TEOLOGÍA

VOCES
Diálogo misionero contemporáneo

FUNDADOR
Sergio-César Espinosa González

DIRECTOR
Martín Cisneros Carboneros

EDITOR
Arturo Rocha Cortés

CONSEJO EDITORIAL
Juan José Corona López
Martín Cisneros Carboneros
José Luis Franco
Raúl Nava Trujillo
Martha Leticia Martínez de León
Alberto Hernández Ibáñez
Higinio Corpus Escobedo
Arturo Rocha Cortés

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo es una publicación de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental (UIC). La revista es semestral y fue impresa en junio de 2017. Editor responsable: Arturo Rocha Cortés. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 - 2004 - 081713002200 - 102. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas: 16899. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México D.F., tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México D.F.

Los juicios y opiniones vertidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva de quien(es) los emite(n) y no representan necesariamente la visión o filosofía de la Universidad Intercontinental (UIC) ni de los Misioneros de Guadalupe.

**SEGUNDO CONGRESO NACIONAL
AIEMPR-UIC
“DILES QUE NO ME MATEN”**

PRÓLOGO

Francisco Xavier Sánchez Hernández 7

PONENCIAS

“Todos somos extranjeros”. Una reflexión a partir
de Emmanuel Lévinas

Francisco Xavier Sánchez Hernández 13

La negación del otro. ¿Injusticia? Una mirada
desde Lévinas y Horkheimer

Víctor Hugo González García 33

‘Iabasha, Shetaj hefquer, Erets Hacodesh.

Tierra firme, tierra de nadie, Tierra santa

Martha Leticia Martínez de León 43

Postsecularización: resacralización de lo profano
y neo-fundamentalismo cultural

Ricardo Marcelino Rivas García 51

Emigración: un análisis scalabriniano

Carlos Alberto Tittoto 63

Migrantes. Lazos que se estiran sensiblemente

Olivia Jazmín Garibaldi Ortega 75

Entrevista a Fray Tomás González

Francisco Xavier Sánchez Hernández 81

OTRAS VOCES

Crisis del lenguaje teológico en las exhortaciones
pontificias: *Verbum Domini* y *Evangelii Gaudium*

Sharon Padilla 93

PRÓLOGO

Francisco Xavier Sánchez Hernández

La Asociación Internacional de Estudios Médicos y Psicológicos de la Religión (AIEMPR) y la Universidad Intercontinental (UIC), tenemos el gusto de ofrecerles esta colección de trabajos que giran en torno a un tema común: el extranjero. Los presentes estudios retoman las conferencias presentadas con el tema: “¡Diles que no me maten! Migrantes y refugiados”.

Vivimos en un mundo cada más pequeño, a causa de los sorprendentes medios de comunicación con los que ahora contamos, pero a la vez cada vez más grande y lejano, por las inmensas brechas que separan a los hombres: la economía, la religión, las razas, las fronteras.

Nunca como antes en el mundo se habían constatado tantos desplazamientos humanos: en débiles embarcaciones, en trenes de carga, caminando por el desierto, etc. Cualquier medio es bueno para salir de la miseria y de la opresión que se vive en ciertos países del mundo. El Sur (geográfico y económico) anhela poder ingresar al Norte (lugar de opulencia y espejismo de bienestar) para encontrar un futuro mejor. Se deja la patria amada no por gusto, no para salir de vacaciones, no con una visa de trabajo o de turismo, sino con lágrimas en los ojos, con miedo, con la incertidumbre de tal vez morir en el camino, sin poder volver a ver a los seres queridos y regresar al país de nacimiento.

La migración en nuestros días constituye uno de los mejores síntomas de que nuestro mundo no está sano; está enfermo de una enfermedad postmoderna llamada egoísmo. Enfermedad que se expresa socialmente por el nacionalismo y por la exclusión del otro: del pobre, del desempleado, del musulmán, del negro, en fin de todo aquel que es diferente de los que pretenden apropiarse del mundo.

La presente compilación reúne trabajos de profesores de la Universidad Intercontinental y miembros de la AIEMPR en torno al pro-

blema de la migración. Son análisis que penetran en las raíces mismas del problema, como los que presentan el Dr. Ricardo Rivas García en su reflexión: "Postsecularización: resacralización de lo profano y neofundamentalismo cultural", y el Mtro. Víctor Hugo González García: "La negación del otro ¿injusticia? Una mirada desde Levinas y Horkheimer", así como un estudio que analiza la poli-sinfonía religiosa de quienes habitamos el mundo siendo de distintas confesiones, como lo muestra la Mtra. Martha Leticia Martínez de León en su artículo: "Labasha, Shetaj hefquer, Erets haco-desh (Tierra firme, Tierra de nadie, Tierra Santa)". También, un análisis sobre los trastornos a nivel psicológico que sufren las personas que parten, pero también sus familiares que se quedan, como lo analiza la Lic. Olivia Jazmín Garibaldi Ortega en su artículo: "Pasos que se estiran". Y, finalmente, una reflexión en torno a una propuesta para habitar el mundo, no como lobos unos para con otros, sino como guardianes de nuestros hermanos, como lo presenta el Dr. Francisco Xavier Sánchez Hernández en su texto: "Todos somos extranjeros, una propuesta a partir de Emmanuel Levinas". Concluimos con una propuesta muy práctica de inclusión, de diálogo y de acogida amorosa al extranjero, con la entrevista realizada al hermano franciscano Fr. Tomás González fundador y director del albergue para migrantes "La 72", en Tenosique, Tabasco, México.

Es necesario remarcar que el título de la presente compilación de textos: "Diles que no me maten", hace clara alusión a uno de los cuentos del gran escritor mexicano Juan Rulfo (1917 - 1986), en el centenario de su nacimiento. Las palabras de Justino Nava – protagonista del cuento– dirigidas a su hijo, "¡Diles que no me maten!", se hacen eco de las palabras de millones y millones de hombres y mujeres de todo el mundo que siguen implorando el deseo de vivir. "–¡Diles que no me maten, Justino! Anda, vete a decirles eso. Que por caridad. Así diles. Diles que lo hagan por caridad".

Sin embargo, pareciera ser que el clamor del pobre, del migrante y del refugiado, que resuena ante la puerta del rico, sigue sin escuchar respuesta. Y mientras algunos tocan a la puerta en busca de trabajo y de mejores condiciones de vida, otros piensan en construir muros.

Que la lectura de estos textos haga resonar en nuestros oídos las palabras del Maestro: “Vengan benditos de mi Padre a tomar posesión del Reino preparado para ustedes, porque cuando fui extranjero ustedes me hospedaron”.

PONENCIAS

“TODOS SOMOS EXTRANJEROS”. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE EMMANUEL LÉVINAS*

Francisco Xavier Sánchez Hernández†

ABSTRACT: En el presente artículo se analiza el tema del extranjero y de lo extranjero a partir de la filosofía de Emmanuel Lévinas. Vivimos en una sociedad que nos ha inculcado el miedo a todo aquello que es extraño a nosotros mismos y que favorece la mismidad (lo conocido) a la alteridad (lo extraño y diferente). Ante la múltiple variedad de enfoques que puede realizarse del tema de la extranjería, como puede ser el cuerpo mismo de cada uno de nosotros, se privilegiaran en ésta reflexión tres modalidades particulares de la experiencia de lo extranjero para cada uno de nosotros mismos: los orígenes raciales, la economía y la antropología. Para concluir que finalmente todos estamos constituidos por la alteridad del Todo Otro y del otro.

PALABRAS CLAVE: Migración, alteridad, derechos humanos, extranjero, Emmanuel Lévinas.

* Ponencia leída el 14 de marzo de 2017 en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental (Tlalpan, Ciudad de México).

† Presidente Internacional de la Association Internationale d'Etudes Medico-Psychologiques et Religieuses (AIEMPR).

"Después dijo el Señor: "No es bueno que el hombre esté solo. Haré, pues, un ser semejante a él para que lo ayude. Entonces el Señor hizo caer en un profundo sueño al hombre y éste se durmió. Y le sacó una de sus costillas, tapando el hueco con carne. De la costilla que el Señor había sacado al hombre, formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces el hombre exclamó: Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne".

Gn 2, 18.21-23

INTRODUCCIÓN

El objetivo de la presente reflexión es analizar el tema del extranjero desde diversos puntos de vista: histórica, económica, antropológica y escatológicamente, esto con la finalidad de buscar demostrar que nuestra condición humana implica el aceptar la "extranjeridad", por utilizar esta palabra en nuestras vidas. Aceptar que somos extranjeros –incluso para nosotros mismos– no es sinónimo de debilidad y menosprecio, al contrario; es reconocer que necesitamos del otro, del extranjero que es distinto a mí, para poder constituirnos y poder decir: "*yo soy gracias a ti*".

Vivimos en una sociedad que nos ha inculcado el miedo a lo extraño, a lo diferente. ¿Por qué? Porque se ha privilegiado e idolatrado al "yo" por encima del "tú", del "él", del "ella", o del "ustedes", en fin de todo aquello, o más bien dicho de todos "aquellos" que sean diferentes de mí. Una sociedad que busca la *globalización*, pero para fines puramente económicos, no para la integración del extranjero; una sociedad que ha desarrollado innumerables medios de *comunicación*, pero donde los seres humanos vivimos cada vez más aislados y en soledad, extranjeros los unos a los otros; una sociedad muy sofisticada *tecnológicamente*, pero donde hay millones de seres humanos muriendo de hambre y de frío, como extranjeros en sus propios países de origen, en fin; una sociedad que crea muros en sus *fronteras* para protegerse del otro, de aquel que les incomoda, del pobre, del extranjero, pero que sin embargo necesita de él o de ella para seguir acumulando su riqueza.

Pero ante todo ¿qué significa la palabra extranjero? Normalmente se entiende como extranjero/a a la persona que viene de otro país, el que es extraño, diferente. Etimológicamente encontramos que la palabra extranjero viene del francés antiguo: *estrangier*, (hoy se dice

étranger), formada de *estrange* (extraño). El francés a su vez tomó *estrange* del latín *extraneus* (el mismo término que nos dio la palabra extraño), a partir de la raíz *extra* (fuera de). Es importante para nuestro estudio recordar que la palabra latina *extra* viene de la raíz indoeuropea *eghs-* (fuera de), que dio el prefijo griego *ek-/ex-*, y que encontramos en palabras como éxodo, exorcismo o exótico, entre otras¹. Es decir que lo extranjero es lo que está fuera del ámbito de lo propio, de lo conocido, de la propia cultura, lengua, tradiciones, etc. Sin embargo como veremos a continuación, lo extranjero es aquello que tarde o temprano nos llega, o nos debe constituir, como nuestro yo más profundo, dejando por lo tanto de ser extranjero, es decir extraño, "*fuera de mí*", para convertirse en un elemento constitutivo de nosotros mismos, en un "*dentro de mí*". Como la costilla de Adán en la carne de Eva.

Podríamos hablar al respecto de la *extranjeridad* de nuestro propio *cuerpo*. Habitar un cuerpo que en ocasiones podemos sentir como extraño, diferente a nosotros mismos (de allí tal vez la necesidad para algunos/as de recurrir a la cirugía estética para buscar apropiarse de un cuerpo que les es extraño, que no les gusta, que les molesta); o también podríamos hacer referencia en *psicología* a la búsqueda del yo, ya que en ocasiones podemos llegar a considerarnos como extraños a nosotros mismos. Sin embargo por cuestiones de tiempo, y para no dispersarnos mucho de nuestro tema, hablaremos solamente de cuatro modalidades del término extranjero que nos invitan a pensar lo extraño, es decir lo diferente, como elemento esencial para la constitución de nuestra propia identidad. Los aspectos que analizaremos brevemente son: la historia, la economía, la antropología y la escatología. De estas cuatro modalidades de entender nuestra relación con lo extranjero, mencionaré muy brevemente los aspectos *históricos* y *económicos*, para detenerme más en detalle en el estudio de la dimensión *antropológica*, propuesta por el filósofo judío Emmanuel Lévinas, para concluir brevemente con algunas conclusiones que llamaré *escatológicas*.

¹ Cfr. <http://etimologias.dechile.net/?extranjero>, consultada el 12 de Marzo de 2017.

1. SER EXTRANJERO HISTÓRICAMENTE

No es necesario detenernos mucho para demostrar que todos, de cierta manera, somos extranjeros aún en nuestra propia tierra, es decir que hemos llegado de lejos. En México antes de que llegaran los españoles en 1519, ya nuestros antepasados habían ido poblando paulatinamente lo que hoy consideramos como la República Mexicana. Se considera que los primeros pobladores del continente americano llegaron de Asia, atravesando el estrecho de Bering durante la época glacial, hace aproximadamente 20,000 años. Es difícil precisar con exactitud en qué parte de nuestro planeta comenzó la vida del así llamado *homo sapiens*.

Los restos humanos más antiguos se han encontrado hasta ahora en Sudáfrica y datan de 150,000 años. Nuestro ADN demuestra que todos los seres humanos procedemos de una misma raza y que los distintos caracteres (color, estatura, fisonomía, etc.) son tan sólo adaptaciones que nuestros antepasados desarrollaron al ir poblando distintos rincones del planeta. Podemos afirmar que los límites, y en ocasiones barreras geográficas, son recientes y en constante mutación. Por lo tanto ya desde este primer punto de nuestro trabajo podemos constatar que todos somos extranjeros en el mundo. Todas las culturas y civilizaciones han ido colonizando y explotando, algunas más que otras, nuestro planeta por razones fundamentalmente de subsistencia.

Aceptar esta *extranjería* de haber sido "*arrojados al mundo*", como remarca Martin Heidegger, es una de las primeras y principales condiciones para ir buscando darle sentido a nuestras vidas. No es la tierra, incluso la tierra Santa de Israel por la que ahora luchan judíos y palestinos, lo que da sentido a nuestras vidas, sino la manera de relacionarnos con los seres humanos que poblamos el mundo.

2. SER EXTRANJERO A UNO MISMO O LA ALIENACIÓN ECONÓMICA

A la conquista de lugares geográficos en busca de mejores condiciones de vida, siguió la conquista del hombre por el hombre mismo. Una conquista ya no de la tierra sino de la vida misma de cada ser humano. El filósofo inglés Thomas Hobbes afirmaba en el siglo

XVII que el hombre es un lobo para el hombre: "*Homo homini lupus*", en el sentido de que el egoísmo humano busca destruir al otro con tal de predominar política, social, racial, religiosamente, etc.² sobre los demás. En este breve estudio analizaré una forma de explotación o de aniquilación del ser humano, hasta el punto de hacerlo extranjero a él mismo, que es la alienación económica.

Karl Marx en *Los manuscritos de 1844* demuestra la enajenación económica de la cual es víctima el obrero por parte de su patrón. No hay que olvidar que para Marx, el trabajo es un elemento esencial para la constitución y realización plena del ser humano. El hombre mediante su trabajo proyecta lo mejor de él mismo —su vida misma— en los objetos o productos que va elaborando. Sin embargo después de haber trabajado 8 horas, o incluso más, en la producción de mercancías, al trabajador se le quita el fruto de su trabajo —el capital— que es acumulado por su patrón, pagándole al obrero salarios de hambre que le permiten únicamente sobrevivir para seguir trabajando. Dice Marx:

El trabajador se empobrece tanto más, cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata, cuanto más mercancías produce. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en proporción directa con la acumulación del valor en el mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía.³

Cuando al trabajador se le despoja de aquello que le pertenece, se le convierte en un extranjero con respecto a su trabajo. Su trabajo y él ya no tienen nada que ver, e incluso su producción se vuelva más valiosa y más importante que la vida misma del trabajador. Se trata de una alienación o *extranjeridad* económica. Comenta Marx:

Si el producto de su trabajo, su trabajo objetivado le resulta un objeto ajeno, hostil, poderoso, independiente de él, es que se trata de un objeto dominado por otro hombre que le es ajeno, hostil, poderoso, independiente de ese objeto. [...] O sea que mediante el trabajo enajenado, extrañado,

² Cfr. Thomas HOBBS, *Leviatán*, México: Ed. FCE, 2012.

³ Karl MARX, *La cuestión judía y otros escritos*, Barcelona: Ed. Planeta Agostoni, 1994, p. 93.

los trabajadores ponen en relación con ese trabajo a otros hombres que le son ajenos y no tienen nada que ver con él. [...]. De modo que la propiedad privada es el producto, resultado, consecuencia necesaria del trabajo extrañado, de la relación extrínseca en que se halla el trabajador con la naturaleza y consigo mismo.⁴

De la misma manera que hacemos mención de la enajenación económica podríamos hablar de enajenación cultural, mediante la cual se le impide al ser humano apropiarse de su propia cultura, lengua, tradiciones, etc., en beneficio de elementos extraños y ajenos a él mismo. Sin embargo si hacemos referencia en particular a la enajenación económica, es porque ella está a la base en nuestros días de la pobreza mundial y de las grandes olas migratorias de habitantes de países pobres a países ricos. Lo que Marx criticaba a mediados del siglo XIX, no sólo se ha multiplicado sino que ha crecido en proporciones mundiales. Los nuevos patrones capitalistas son las grandes empresas trasnacionales y monopolios de algunas familias, como en el caso de México, que controlan la vida y la muerte — es decir la economía — a nivel global.

Por lo tanto, una de las principales condiciones para buscar un mundo más fraterno, solidario y justo, es la modificación substancial de la economía a nivel mundial. Mientras el sistema neoliberal siga prevaleciendo en nuestras sociedades, no dejarán de existir grandes movimientos migratorios con toda la injusticia y atropellos a la dignidad humana que esto implica.

3. RESPONDER AL EXTRANJERO, EN BUSCA DE UNA NUEVA MANERA DE ENTENDER LA ANTROPOLOGÍA

Para Lévinas hay una forma de vencer ese egoísmo que parece tan natural y ligado a nuestra especie humana y es mediante la escucha al extranjero. Emmanuel Lévinas es un filósofo francés que vivió en carne propia el *exilio*, dejar su tierra natal en la Unión Soviética por cuestiones políticas para emigrar a Francia. También vivió el desprecio por su *raza* (judía) durante la segunda guerra mundial. Su segundo libro más importante *De otro modo que ser o más allá de la*

⁴ *Op. cit.*, pp. 102-103.

esencia (1974), está dedicado: "A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones, víctimas del mismo odio del otro hombre, de mismo antisemitismo".⁵

Brevemente recuerdo que el pensamiento de Emmanuel Lévinas (1906-1995), que podríamos calificar de antropológico, toma como base una dimensión que se había descuidado mucho en filosofía y que es la dimensión de la "escucha". Lévinas echando mano de su herencia bíblica judía, nos va a demostrar que el hombre no es solamente un animal de razón ζῷον λόγον ἔχον (*zoon logon échon*)⁶ como lo ha afirmado Aristóteles y demás pensadores amantes de la sabiduría, sino que es un ser de escucha.

El filósofo siempre ha buscado ver para comprender, nos dice Lévinas. Sin embargo la visión nos lleva a la eliminación del otro, del extranjero. ¿Por qué? Porque la visión busca comprender, entender, asimilar; y al extranjero nunca lo podremos comprender ni entender porque dejaría de ser *ex-tranjero*, es decir exterior a nosotros mismos. El poderoso *Logos* de la razón, tan apreciado por los griegos y por todo el pensamiento racional-occidental de ellos surgido, no nos ha ayudado a relacionarnos con el extranjero, porque lo ha visto como un obstáculo para la razón. Por lo tanto al extranjero o bien se le *ignora* o bien se le *asesina*. Se le ignora, es decir se trata de no verlo, por su color de piel, raza, lengua, pobreza, etc., o peor aún se le asesina. Se le mata de doble manera: físicamente, como lo demuestran las fronteras de varios países en el mundo tan manchadas de sangre, o se le mata negándole el acceso a la educación, a la escuela, al trabajo.

La filosofía, es decir el pensamiento en general, no nos ayuda a relacionarnos fraternalmente con el extranjero, porque el pensamiento busca integrar, asimilar, conocer al otro. Y buscar conocer al otro es destruirlo en su alteridad, reducirlo a mí-mismo, a mis criterios, a mi lógica a mi mundo, a mi yo. La sociedad actual —que algunos

⁵ Emmanuel LÉVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1995, p. 7.

⁶ ARISTÓTELES, *Pol.* I 2, 1253a 10.

llaman post-moderna – crítica a la modernidad por haber centrado lo propio del ser humano en la razón. Descartes decía que se podía poner en duda todo, menos la capacidad de pensar, de razonar. El "*cogito ergo sum*" (Dudo, pienso, luego existo)⁷ ha hecho mucho daño a la humanidad porque nos ha hecho olvidar que antes de ser animales de razón somos seres de escucha. Hemos desarrollado el pensamiento como nunca, pero al mismo tiempo hemos hecho del mundo un infierno. Comenzando con el calentamiento global, extinción de especies, deforestación, racismo, hambre, pobreza, migración por motivos políticos y económicos, etc. Hermann Cohen, otro pensador judío que promueve no sólo el respeto sino el compromiso ético con el extranjero nos dice al respecto: "Para los griegos, el forastero es a lo sumo el inmigrante que busca ayuda. En el Pentateuco, constituye el suelo y el cimiento. Por esta razón, a menudo es asociado con el pobre, el huérfano y la viuda".⁸

Por el reducido tiempo de esta exposición, sintetizaré el pensamiento de Lévinas de la siguiente manera. Venimos al mundo como seres egoístas que sólo piensan en comer, es decir en asimilar o transmutar lo otro (lo extranjero) en lo mismo (mi yo). "Yo=Razón=Ser" es un trinidad perversa que constituye nuestra primera identidad egoísta mediante la cual se ignora al otro, o se le niega su *extranjeridad* reduciéndolo al yo. El otro es lo que yo quiero que él/ella sea para mí. De esta manera el otro se convierte en objeto sexual, laboral, político, etc., que yo exploto a mi conveniencia. Sin embargo puede suceder que en algún momento en nuestras vidas, el otro surja como extranjero, con toda la fuerza que ésta palabra implica. Como alguien distinto y aún más grande que yo. Lévinas para referirse al otro, distinto de mí, utiliza la palabra bíblica "rostro", que hace referencia a la esencia misma de Dios ["*Muéstranos, oh Dios, tu rostro alegre*" (Salmo 4, 7b)].

⁷ Cfr. La segunda meditación metafísica de Descartes.

⁸ Hermann COHEN, *El prójimo*, Barcelona: Ed. Anthropos, 2004, p. 10. Y más adelante también escribe: "Es un hecho conocido que los griegos no llegaron al concepto de prójimo. Y su filosofía clásica, su poderosa y profunda ética, no condujo a la idea de humanidad. Muy pronto se volvió ingenuo en su lengua el concepto que es el incomodísimo gemelo de prójimo. Nuestra defectuosa idea de humanidad ha heredado de ellos el concepto de bárbaro". (*Op. cit.*, p. 61).

Lévinas explica lo que podríamos llamar la antropología humana de la siguiente manera. En un primer momento debemos constituir nuestro yo gracias a la razón y a la búsqueda del ser. En este aspecto el gran pensador del Ser, Martin Heidegger, tiene razón cuando afirma que el hombre es el pastor o cuidador del ser. Sin embargo se deja esta primera etapa identitaria y egoísta, basada en la razón, en el yo y en el Ser, cuando escuchamos la voz del otro (del extranjero) que nos llama a su servicio.

Es aquí donde, utilizando las fuentes bíblicas, Lévinas nos recuerda que no hemos nacido para nosotros mismos, para razonar y buscar al Ser, sino para servir al otro, al que es diferente de mí, y que podemos llamar extranjero. La preocupación prioritaria en nuestra existencia no tiene que ver con la razón: "¿Por qué hay algo en vez de nada?", sino con la ética: "¿Dónde está tu hermano?" (Gn 9a). Responder al Otro y por el Otro no es un acto banal en nuestra vida, sino que es en esa respuesta que nos jugamos nuestra identidad misma. A partir de Lévinas podemos decir que no se nace en el día que se dice "yo soy" sino cuando somos capaces de afirmar "tú eres. Y yo soy gracias a ti". En la Biblia, el ser humano completo y acabado no es representado por Adán, que sólo piensa en comer y dominar al mundo gracias a la técnica, sino por Eva, que está hecha a partir de la alteridad – de la costilla – del otro. Llevar en nuestra propia carne al otro es existir. El hambre del otro, su sufrimiento, su desempleo, su exilio, deben constituirme a mí mismo hasta el punto de llegar a decir, parafraseando a San Pablo, "Ya no soy yo quien vive, es el Otro (el extranjero) quien vive en mí".⁹

Pongo en paralelo, muy brevemente, dos posturas que marcan la diferencia de perspectivas entre entender la antropología humana centrada en el yo (Martin Heidegger) o a partir del otro (Emmanuel Lévinas).

⁹ La frase textual de Pablo es: "Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí" (Gal 2, 20a). Con respecto a la implicación del otro en mí, ver el texto de: Francisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, "Porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber. La novedad de un Dios encarnado. Una reflexión a partir de la filosofía de Emmanuel Lévinas". in: Francisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, (coord.), *¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy? Un desafío para la filosofía del siglo XXI*, México: UPM, 2006, pp. 103-121.

Al término de la Segunda Guerra mundial, Jean Beaufret envía una carta a su antiguo profesor de Friburgo, Martin Heidegger, pidiéndole explicar cómo volver a dar un sentido a la palabra humanismo, sobre todo después de la terrible experiencia de la guerra, del horror y de la barbarie que acababan de vivir en Europa. Heidegger le contesta con su texto *Carta sobre el humanismo* (1946) y le escribe: "Usted pregunta: ¿Cómo volver a dar un sentido a la palabra "Humanismo"?"¹⁰ Y a lo largo de su carta, Heidegger va a responder que mientras la preocupación por la verdad del ser no sea la preocupación principal del hombre, no podemos hablar de humanismo sino más bien de barbarie, es decir de aquello que está fuera de la esencia del hombre.

Para Heidegger, la palabra humanismo no puede encontrar su sentido sino a partir de la preocupación por la Verdad del Ser, preocupación que constituye la esencia misma del hombre. "Si nos decidimos a conservar esta palabra, "humanismo" significa ahora que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es el hombre simplemente como tal".¹¹

Tanto para Heidegger como para Lévinas, para poder dar un sentido a la palabra *humanismo* es necesario pensar siempre al hombre con relación a un llamado original: el llamado de la Verdad del Ser para el primero; el llamado de la alteridad del Otro para el segundo. Heidegger dice: "El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. [...] El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la *escucha* del ser".¹² Lévinas por su parte dice: "Es necesario preguntarse absolutamente si en la significación del uno-para-el-otro [...] no se *escucha* una voz que procede de horizontes cuando menos tan vastos como aquellos en los que se sitúa la ontología".¹³

¹⁰ Martin HEIDEGGER, «Carta sobre el humanismo», in: Martin HEIDEGGER, *Hitos*, Madrid: Alianza editorial, 2001, p. 261.

¹¹ *Op. cit.*, p. 283.

¹² *Op. cit.*, p. 261.

¹³ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p. 215 [LÉVINAS, *Autrement qu'être*, Paris: Ed. Biblio essais, 1994, p. 219]; no subrayado en el texto.

Para los dos filósofos, el ser humano (*Dasein* para uno, Sujeto para el otro), escucha un llamado que viene de fuera, del "extranjero" por excelencia. Sólo que Heidegger identifica a este extranjero como el Ser ontológico que me llama para preocuparme por él, y Lévinas lo identifica con el Ser humano que tiene un rostro y un nombre concreto y que me llama para servirlo. Para el autor de la *Carta sobre el humanismo*: "El hombre es el *pastor* del ser. Esto es lo único que pretende pensar Ser y Tiempo cuando experimenta la existencia extática como «cuidado» (§ 44a)".¹⁴ Para el autor de *De otro modo que ser*: "un hombre es *responsable* de los otros, [...] esta responsabilidad aparece como una intriga sin comienzo, an-árquica".¹⁵ Si para Heidegger la preocupación del hombre por el ser cumple la esencia misma del hombre, su humanismo, Lévinas ve en cambio en esta preocupación la eliminación y la absorción del hombre en el ser, un anti-humanismo. Analicemos la respuesta de Lévinas y las razones que explican su oposición al "humanismo" de Heidegger.

Heidegger comienza y concluye su *Carta* diciendo que no hay que filosofar sobre el Ser sino "pensar" el Ser. El pensamiento del Ser es, dice él, anterior al nacimiento de la filosofía: "En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mayor al pensar".¹⁶ Lévinas comienza igualmente el capítulo V "Subjetividad e infinito" de su libro *De otro modo que ser* analizando la verdad del ser —que él llama también el develamiento o aparición del ser— poniendo en relación el pensamiento con el ser. "Que se pueda pensar el ser es algo que ciertamente quiere decir que el *aparecer* del ser pertenece a su mismo movimiento de ser; quiere decir que su fenomenalidad es esencial y que el ser no puede prescindir de la conciencia a la que se hace la manifestación".¹⁷ Lévinas subraya la palabra "aparecer" del ser en el sentido de su presencia; búsqueda de una presencia del ser que Heidegger había abandonado después de haber realizado el "giro" de su pensamiento: de la cuestión a la verdad y de la verdad a la claridad del Ser. Sin embargo, si Heideg-

¹⁴ HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 272.

¹⁵ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p. 209 [212].

¹⁶ *Op. cit.*, p. 297, último párrafo del texto.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 204 [206].

ger no habla de buscar *la presencia* del Ser, él habla de buscar *la venida* de la verdad del Ser por el lenguaje: "Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje".¹⁸ Lévinas ve en esta búsqueda de "fenomenalidad" del ser una supresión, o un hacerse a un lado por parte del hombre en beneficio de la verdad del ser. ¿Por qué? Porque "lo que cuenta" es la verdad del ser y no la verdad del hombre.

El lenguaje en este caso se convierte en representación, signo que presenta la verdad de otro, copia que re-presenta al ser. Para Lévinas no se trata solamente de una subordinación del hombre al ser, sino también de su "absorción" en el ser: "Por lo tanto, todo está del mismo lado, del lado del ser. Esta posibilidad de absorber el sujeto, al cual se confía la esencia, es lo propio de la esencia".¹⁹ Lo propio de la esencia del ser, de su verdad que Lévinas llama "el aparecer de la Esencia"²⁰, es absorber al hombre "entero" y no solamente una dimensión de lo humano; por ejemplo su vida psíquica, afectiva, espiritual e incluso inter-humana, todo está al servicio de la verdad del ser. Es en este sentido que Heidegger responde a Jean Beaufret que mientras la preocupación por la verdad del ser no se haya convertido en la tarea primera del hombre, no se puede hablar todavía de ética, de filosofía o incluso de humanismo:

Poco después de aparecer *Ser y Tiempo* me preguntó un joven amigo: «¿Cuándo escribe usted una ética?» [...] Antes de tratar de determinar de modo más preciso la relación entre «la ontología» y «la ética», tenemos que preguntar qué son dichas «ontología» y «ética». Habrá que meditar si lo que puede ser nombrado en ambos rótulos sigue siendo adecuado y está cerca de lo que le ha sido asignado al pensar, el cual, en cuanto pensar, tiene que pensar la verdad del ser antes que ninguna otra cosa.²¹

¹⁸ HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 282.

¹⁹ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p. 207 [210].

²⁰ "La *Esencia* del ser que se manifiesta en la verdad y la propia verdad de lo verdadero —el aparecer de la *Esencia*— "De otro modo que ser", p. 204 [206], en itálica en el texto.

²¹ HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, pp. 288-289 [*Lettre sur l'humanisme*, pp. 114-115].

Heidegger analiza lo que se encontraba en el origen del pensamiento antes del nacimiento de las ciencias, y él dice que los pensadores presocráticos intentaron reflexionar sobre lo que es propio al ser humano, lo que constituye la esencia misma del hombre: el llamado de la verdad del ser. La ética, la física, la lógica y las otras ciencias vinieron después, y, con ellas, el olvido del ser. Esto no quiere decir, dice Heidegger, que su pensamiento haya sido ilógico o inmoral, sino que ellos habían entendido que había otra investigación fundamental y prioritaria por hacer antes de comprometerse en otra dirección.

En este sentido, Heidegger recuerda la anécdota de los extranjeros que visitan al filósofo Heráclito y que lo encuentran calentándose en un horno de panadero. Ellos que pensaban sorprenderlo extasiado en una meditación profunda lo encuentran realizando un gesto muy banal y cotidiano y se sienten defraudados. Heráclito se da cuenta de su decepción y los invita a entrar con la expresión: "aquí también los dioses están presentes". Heidegger analiza esta expresión que, dice él, tal vez no fue entendida por los extranjeros, pero que manifiesta la preocupación de Heráclito por hacer de todo sitio un lugar (*ethos*) del pensamiento:

Si por lo tanto, conforme al sentido fundamental de la palabra *ethos*, la palabra ética debe indicar que esta disciplina piensa la estancia del hombre, se puede decir que este pensamiento que piensa la verdad del Ser como elemento original del hombre en tanto que *ek-sistente* es ya por él mismo *la ética original*.²²

Para Heidegger, la ética original es el pensamiento que piensa la verdad del ser, al igual que Heráclito que invita a los extranjeros a entrar, y que intenta hacerles entender que a partir de la banalidad de la vida, el hombre puede trascender y buscar con su pensamiento la verdad por excelencia que es la verdad del ser. El humanismo para Heidegger es una cuestión de pensamiento, o más bien de un pensamiento que piensa la verdad del ser.

Lévinas, que no cita la anécdota de Heráclito, hubiera podido citar otra historia mucho más antigua que la del filósofo del ser, para

²² HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 118, no subrayado en el texto.

hacernos entender lo que él entiende por la palabra *humanismo*. Se trata de la historia de Abraham:

Yahvé se presentó a Abraham junto a los árboles de Mambré mientras estaba sentado a la entrada de su tienda de campaña, a la hora más calurosa del día. Abraham miró y vio que tres hombres estaban parados cerca de él. Inmediatamente corrió hacia ellos y se postró en tierra diciendo: "Señor mío, si me haces el favor, te ruego no pases a mi lado sin detenerte. Les haré traer un poco de agua para que se laven los pies y reposen, a la sombra de estos árboles. En seguida les serviré pan para que recuperen sus energías antes de proseguir su viaje; pues creo que para esto pasaron ustedes por mi casa". (Gn 18, 1-5b).²³

Abraham recibe al igual que Heráclito la visita de algunos extranjeros, y esta visita viene a modificar su comportamiento. ¿Qué hacía antes de que lo visitaran? ¿Descansaba? ¿Pensaba? ¿Tal vez incluso rezaba? El bienestar, el pensamiento e incluso la oración se detienen desde que el otro llega. He aquí lo que podemos entender por la palabra "humanismo". Para Lévinas, *antes* de la verdad del ser está la verdad del Otro, del extranjero. Una verdad que no pide ser pensada sino servida, pero es paradójicamente por este olvido de sí a favor del otro que el sujeto se constituye. El sujeto no se absorbe en el Otro; al contrario, él se presenta tal como él es, él se vuelve irremplazable. No es *el pensamiento* de la verdad del ser que es originario y que constituye la esencia misma del hombre, sino *la bondad* como acogida del otro:

El sentido del acercamiento es bondad —sin saber ni ceguera— más allá de la *esencia* [...] La intriga de la bondad y del Bien —fuera de la conciencia y de la esencia— es la intriga excepcional de la substitución que lo Dicho traiciona en sus verdades disimuladas, pero traduce ante nosotros.²⁴

El *pensamiento* que piensa la verdad del Ser y la *bondad* que se pone al servicio de la verdad del Otro permiten un tipo particular de sujeto: el *pastor* según la perspectiva heideggeriana, y el *testigo* a partir de los análisis de Lévinas:

²³ Pasaje evocado en: "Heidegger, Gagarine et nous", *Difficile liberté*, pp. 323-327.

²⁴ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p. 212 [215-216].

El hombre no es el maestro del ente. El hombre es el pastor del ser. En este "menos", el hombre no pierde nada, él gana al contrario, llegando a la verdad del ser. El gana la esencial pobreza del pastor cuya dignidad es la siguiente: Haber sido llamado por el Ser mismo para la custodia de su verdad.²⁵

Heidegger habla de la dignidad del pastor; Lévinas por su parte hablaría del olvido y de la anulación del pastor. Todo depende del papel que se le atribuye al pastor. En todo caso, hay que remarcar que en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger no hace ninguna alusión a las ovejas. ¿Por qué? ¿Se trata acaso de un pastor sin ovejas? El pastor se preocupa de un "ganado" que no le pertenece porque él no es el propietario, sino que le ha sido confiado. ¿Por quién? Nuestras interrogaciones sobre el ganado y sobre el propietario hacen ya parte de la preocupación por la verdad del Ser. Una preocupación que cada sujeto debe asumir personalmente, es decir convirtiéndose en pastor.

¿Lévinas comprendió bien a Heidegger? Para Lévinas, la verdad ontológica, que él llama develamiento —y tal como él la entiende—, permanece exterior al hombre; es una verdad que no lo toca, que no lo afecta —ni lo traumatiza. Decir la verdad del ser, según Lévinas interpretando a Heidegger, es buscar recitar lo más fielmente posible una verdad que no me pertenece, que me es extranjera. El sujeto es comprendido entonces como aquél que sólo transmite significaciones independientes de él, pero que él no produce, ya que él no es el origen de estas significaciones. Él está como al servicio del lenguaje y, por éste, del Ser, por lo tanto de la sincronía y de la representación. Es comunicar por el lenguaje la verdad de otro. "La veracidad del sujeto no tendría otra significación que este borrarse de la presencia, que esta representación".²⁶

Para Heidegger, en cambio, decir la verdad del Ser es comprometer la esencia misma del hombre con la verdad del Ser que lo llama, y con la cual él establece una estrecha relación en donde el hombre pone en juego su esencia misma, su humanidad: ser el portavoz de la verdad del ser por el lenguaje. "Antes de proferir una palabra, el

²⁵ HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 101.

²⁶ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p. 208 [211].

hombre debe primero dejarse nuevamente *revindicar* por el Ser y prevenir por medio de este del peligro de no tener, bajo esta reivindicación, poco o raramente algo que decir".²⁷

Nos parece que Lévinas tiene tendencia a reducir la verdad del Ser a una verdad de develamiento, y ésta a una verdad de representación, sobre lo cual el mismo Heidegger no estaría de acuerdo. En el pensamiento de Heidegger, la verdad del Ser es mucho más compleja que una verdad de tipo lógica o fenomenológica como lo piensa Lévinas. Es una verdad que pide un compromiso completo por parte del investigador (pastor). Sin embargo pensamos –en sintonía con Lévinas– que anterior a la escucha de la verdad del ser por el pensamiento hay otra escucha prioritaria que desconcierta al sujeto, y que no es escuchada sino por otra dimensión de lo humano que es la bondad. Se trata de la escucha de la verdad del Otro. En esta escucha, el sujeto se encuentra solicitado y llamado de una manera aún más urgente todavía a convertirse en responsable del Otro, antes de querer ser el pastor del Ser. Se trata de la verdad de testimonio ante la *extranjería* del Otro.

4. CONCLUSIONES: HACÍA UNA ESCATOLOGÍA QUE INCLUYA Y PROMUEVA AL EXTRANJERO

En el prefacio de su libro más conocido *Totalidad e Infinito* (1961), Lévinas aborda el tema del extranjero como de aquel que irrumpe en la conciencia del yo ocasionando un momento de decisión ética: Responderle o negarlo como rostro. Decisión ética que debe tomar la conciencia de cada ser humano y que Lévinas llama la escatología de la paz. A la evidencia de la guerra y a la lucidez de la comprensión, que Lévinas llama "la ontología de la guerra" él va a oponer "la escatología de la paz". ¿Qué es lo que esto quiere decir? Esto quiere decir que Lévinas, sin dejar de analizar la realidad ella misma (no se trata de un escape, o de un proyecto para un más allá

²⁷ HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 74. A la palabra revindicar corresponde una nota del traductor: "Ansprechen. El sentido primero de este verbo es: abordar a alguien, dirigirle la palabra [...] Para mantener a la vez la idea de palabra dirigida y de reivindicación, se podría traducir *ansprechen* por: re-clamar. El Ser aborda al hombre, él lo reclama, es decir en la palabra que le dirige lo revindica". (*Op. cit.*, p. 74 nota 1).

terrestre, o de una paz para el fin de la historia), va a buscar la experiencia —él dice también la relación— original que había antes de la aparición de la guerra y de la comprensión, y él llama a esta relación: la escatología de la paz:

Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto —el concepto de *infinito*— debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella.²⁸

¿Qué es lo que Lévinas entiende por *escatología*? Este término religioso²⁹ (que designa normalmente el fin último del hombre y del mundo, la idea del juicio y la venida del Mesías) es el nombre que Lévinas da a la *conciencia moral* del sujeto. La escatología (conciencia moral) es una experiencia de relación, al interior de la totalidad, de un excedente que no hace parte de la totalidad, que es exterior a ella y que Lévinas llama: la *idea del infinito*. “[El infinito] Se refleja en el *interior* de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia”.³⁰ La experiencia de la idea del infinito no es un pensamiento, una evidencia o un delirio; por ella la conciencia moral sale de la totalidad sin caer por lo tanto en el vacío; es la experiencia de un infinito que ella no logra ver, dominar, hacer entrar en la totalidad. Frente a esta extraña experiencia, ¿cómo se manifiesta (reacciona) la

²⁸ Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1973, p. 49 [p. 7 en la edición francesa.

²⁹ “Este regreso a la armonía, a la paz, esta visión escatológica de un mundo renovado en donde el lobo y el cordero, según la fórmula de Isaías, viven en buena inteligencia, he aquí lo que suscita y mantiene la esperanza mesiánica” (H. DURMEY, *Phénoménologie et religion*, Paris: PUF, 1958, p. 14, *apud*: *Encyclopédie philosophique universelle*, t. I: *sub voce*: Eschatologie, p. 835). “Maimónides en su formulación de los principios de la fe, incluía la creencia en un mundo a venir y en la venida del Mesías, e incluso si otros filósofos se opusieron a estos principios, estos fueron generalmente aceptados [...]; el judaísmo reformado, que ha rechazado la creencia en un Mesías, ha adoptado una visión de un mundo evolucionando hacia una época última en la cual reinarán la justicia y la paz”. (En: *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris: Cerf, 1993, *vide*: “eschatologie”, p. 360). Lévinas se oponía a la idea de un Mesías por venir: “Le messianisme [...] qui commence en moi”, “Un Dieu homme?” in: *Entre nous*, p. 71.

³⁰ LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 49 [7], en itálica en el texto.

conciencia moral? No mediante la visión sino por la palabra, ésta es significación sin contexto (sin medio ambiente donde ella se encuentre), ella es ruptura de la totalidad y separación de la existencia anónima. Es por su palabra como respuesta al Infinito que el sujeto se coloca en la existencia y que su conciencia se encarna; nacimiento de la subjetividad: "La paz se produce como esta aptitud para la palabra. La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla".³¹

¿Cuál es la relación entre la visión y la palabra en la escatología de la paz? La *visión* está ligada a la ontología y a la lucidez como comprensión de la totalidad. (Aquí podemos colocar la concepción clásica de la verdad que Lévinas, más tarde, va a modificar y a poner del lado de la exterioridad, se tratará posteriormente de una "nueva visión"). La *palabra* está ligada a la ética como relación y como respuesta al Infinito (en relación con la justicia).

Lévinas nos anuncia desde su prefacio que él nos va a presentar de otra manera estos dos actos de la vida humana. Para esto, él va a tomarlos a partir de la experiencia original que se produce al interior de la totalidad: La idea del Infinito se manifiesta *primeramente* como una "visión" sin imagen (imposibilidad de verla, sin que por lo tanto ella se encuentre completamente en la oscuridad), y *enseguida* como "palabra" que nos invita a responderle. Antes que el sujeto no hable (responda), es necesario que él haya podido "ver algo". Ya que no se trata de la palabra dirigida a un ciego o *por* un ciego, sino de una palabra dirigida en una casi-oscuridad.³² Lévinas nos enseñará a "ver" de otra manera: "La ética es una óptica. Pero la «visión» sin imagen, desprovista de las virtudes objetivantes sinópticas y totalizantes de la visión, relación o intencionalidad de tipo totalmente distinto y que este trabajo procura precisamente descri-

³¹ *Ibid.*, p. 49 [p. 8].

³² Palabra dicha en una casi-oscuridad diferente de la de Cyrano de Bergerac, en el sentido de que en este drama, es Cyrano quien se esconde y que habla en la oscuridad a causa de su fealdad. Para Lévinas el otro no se esconde en la oscuridad, sino que se encuentra en el reflejo de una luz que no lo muestra pero que lo deja casi adivinar (es la idea del infinito). Remarcamos que Lévinas no habla de casi-oscuridad sino de "acontecimientos, esencialmente nocturnos". (*Op. cit.*, p. 53 [13]).

bir".³³ ¿Qué o quién está a media oscuridad en la realidad y me obliga a responderle?

Es aquí que Lévinas habla por vez primera, en *Totalidad e infinito*, del "rostro del otro" como de aquél que del interior de la totalidad viene a romper con ella, a hacerle una grieta³⁴ que me permite, al mismo tiempo, salir hacia el exterior que me está llamando. Un hueco por donde evadirme de la totalidad que me asfixia. "Se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la totalidad o de la trascendencia en el rostro del otro".³⁵ La exterioridad del Infinito me habla al interior de la totalidad para hacerme salir, salida que nos significa abandono o renuncia del mundo (realidad), sino compromiso e instauración de la paz gracias a mi palabra, es decir a mi respuesta. La escatología de la paz se juega en cada momento histórico; aquí y ahora por mi respuesta ética: "No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos".³⁶

Para concluir nuestra reflexión podemos decir que la única manera que nos puede permitir crear una sociedad justa, fraterna e incluyente, es aceptando dar respuesta al llamado del extranjero, de aquel que es diferente de mí y que viene para sacarme del egoísmo y del encierro en mi propia autosuficiencia. Camino de escucha en el que aún nos hace falta mucho por avanzar en nuestra sociedad.

³³ LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 50 [8].

³⁴ La palabra utilizada por Lévinas es *brisure* que significa "romper" o "quebrar".

³⁵ LÉVINAS, *op. cit.*, pp. 50-51 [9-10].

³⁶ *Ibid.*, p. 49 [8].

LA NEGACIÓN DEL OTRO. ¿INJUSTICIA? UNA MIRADA DESDE LÉVINAS Y HORKHEIMER*

Víctor Hugo González García†

ABSTRACT: En este artículo nos aproximamos a lo "absolutamente otro" de E. Lévinas y al "anhelo de lo totalmente otro" de M. Horkheimer. Desde lo "otro", postura que rebasa el plano ontológico del ser y de lo meramente fáctico en tanto no tematizable ni conceptualizable, es constituido el "Mismo". Esto da origen a una relación ética comprendida como responsabilidad por el «otro» y por lo "otro". La justicia y la injusticia, a la luz de esa relación, se comprenderán como respuesta al llamado de no poseer o dominar al "otro", como primer paso y, como segundo, hacer posible que la injusticia no tenga la última palabra, que la realidad abrumada de escisiones, de paradojas no sea definitiva.

PALABRAS CLAVE: Justicia, Otro, rostro, alteridad, injusticia.

* Ponencia leída el martes 14 de marzo de 2017 en el Auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

† Coordinador de Filosofía directiva en su modalidad mixta. Universidad Intercontinental (UIC).

“La humanidad menos ebria y más lúcida de nuestro tiempo, en los instantes más liberados de la preocupación que la existencia toma de esta existencia misma, no tiene en su claridad más sombra que aquella que le viene de la miseria de los otros”.

E. LÉVINAS

La proximidad, 1971, p. 396

a) *Racionalidad ilustrada: Una racionalidad que ha marginado al “otro” y a «lo otro»*

Encontramos en M. Horkheimer y E. Lévinas un modo de repensar el pensamiento europeo y, con ello, el pensamiento ilustrado y la racionalidad instrumental no serán la excepción. Ambos autores formulan, ineluctablemente, una crítica de la Modernidad y de sus postulados imperialistas. Emiten una crítica radical a la civilización occidental, en donde *radical* no significa *total*, puesto que en la noción de “anhelo de lo totalmente otro” y lo “absolutamente Otro” se conserva una reserva crítica, permitiéndoles rebasar la noción de razón hegemónica ilustrada, pues ésta, cuando pudo confrontarse con el “otro” y «lo otro», y controlarlo, vencerlo y violentarlo es porque se había descubierto como un “ego” conquistador, colonizador de la alteridad.

La estigmatización, la discriminación, el exilio y la inmigración que amenazan nuestro siglo nos mueve a preguntarnos si esta razón hegemónica tiene vigencia en cuanto discurso que niega “al otro”, a “los otros”, a «lo Otro» e impone una concepción de vida, de relaciones interhumanas inhumanas y de barbarie en aras de homologar a los hombres en un movimiento y evolución infinita de afirmación de sí misma, a pesar de que en los tiempos que vivimos se anuncie con gran entusiasmo y ahínco la pluralidad, la diversidad y lo multicultural.

Lévinas y Horkheimer, desde “lo absolutamente otro” y “el anhelo de lo totalmente otro”, rechazan un proyecto unívoco y hegemónico de civilización asentado en la Modernidad, además de señalar los límites de la racionalidad que deviene irracionalidad. Desde condi-

ciones postmetafísicas, ambos emprenden una crítica a la razón trascendental moderna en tanto que razón que subsume lo distinto y lo encierra en sus redes totalitaristas para identificarlo y/o desaparecerlo. Lévinas —filósofo lituano, cuya pretensión radica en que la ética puede acceder a otro proyecto de inteligibilidad y a otra forma de amar de la sabiduría—, y Horkheimer —quien en su obra *Anhelo de justicia* invita a todo hombre a asumir la responsabilidad de que la barbarie, expresión de una contradicción histórica, no tenga la última palabra—, atienden a una no-presencia al abandonar el pensar ontológico bajo el esquema del ser y centrarse en un plano ético más allá del ser o de otro modo de ser a partir de lo "absolutamente Otro" y el "anhelo de lo totalmente otro". Desde esa pretensión e invitación, la justicia, es un anhelo de que la injusticia que atraviesa este mundo no tenga la última palabra;¹ es una exigencia de la responsabilidad por el otro, es un hacerse cargo del destino de los otros.²

La razón ilustrada, por su carácter trascendental, es suficiente en sí y por sí misma; es autónoma, de ahí la decisión de servirse de ella con independencia sin otros límites que aquellos que le vengan dados por su propia naturaleza. Se desentiende de la experiencia, pues ésta, bajo el esquema de la filosofía tradicional —esquema centrado en la metafísica del ser— y desde el marco autoreferencialista y autosuficiente de la razón ilustrada —postura sostenida por una metafísica epistemológica—, fue siempre soslayada. De la mano del pensamiento que arremetiera contra la razón instrumental y del que criticara el pensamiento heideggeriano, se intenta recuperar y reconsiderar la experiencia, una experiencia auténticamente humana.

Una razón desprovista de experiencia es sospechosamente abstracta.³ La experiencia es la madurez del espíritu en virtud de la cual el hombre es más que su propio experimento y más, también, que la interpretación que unos damos de los otros o de los acontecimientos. Es el reconocimiento de la diferencia. En este sentido, «lo otro»

¹ Cfr. M HORKHEIMER, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 169; 194; 207.

² E. LÉVINAS, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 1993, p. 129.

³ REYES MATE, *La razón de los vencidos*, España: Anthropos, 1991, p. 11.

aparece en la reivindicación de la experiencia, y con ello, en la crítica de los límites de la Ilustración. La racionalidad ilustrada concibe a la razón bajo un sello muy particular, y por ello, el contenido de la razón moderna es la proyección de su propia subjetividad. Precisamente el “anhelo de lo totalmente otro” y “lo absolutamente otro” se insertan como crítica a la razón moderna, razón unívoca, que se entiende como mera tautología de la subjetividad. ¿No es acaso el mantenimiento de «lo otro» la negación de la condición tautológica de la subjetividad y de la razón moderna en tanto proyección de su propia subjetividad? Al aproximarnos a «lo otro» y explicarlo, argumentarlo y decirlo bajo esa condición tautológica significa garantizar la abstracción de la diferencia. Cabe señalar, pues, que Lévinas y Horkheimer se aproximan a la realidad de “otra manera”, de una mera diferente al genio griego, a saber: asimétricamente, desde la diferencia.

Cabe señalar que el genio griego buscó y pretendió garantizar la armonía y el consenso.⁴ Desde el supuesto de una racionalidad cuyo eje era la armonía y el consenso, lo que no coadyuvaba para su mantenimiento y su permanencia coexistía como peligroso, irracional, disolvente, perverso. Pero si tomamos como horizonte interpretativo lo diferente a esa armonía y a lo que garantiza esa racionalidad, a saber: la realidad en sus diferencias, en sus contradicciones, injusticias y sufrimientos, la disidencia es el principio racional, inclusive, el principio emancipador.⁵ El punto de partida de Horkheimer y Lévinas para pensar la realidad no es el de la filosofía tradicional, ni el de la racionalidad ilustrada omniabarcadora e instrumental, sino el de una tradición olvidada: la tradición de Jerusalén.

El fervor judaico por la justicia, enraizado en la tradición de Jerusalén, es exaltado por Lévinas y Horkheimer en el momento de comprender la *Shoá*. De cara al anti-humanismo contemporáneo y a las sombras que oscurecen cualquier pretensión ilustrada, su postura judía, desentendiéndose del hombre afirmado por la metafísica tradicional y del hombre heideggeriano que se descubre en el ser, des-

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ *Id.*

cubre al hombre cuando encuentra la cara desnuda de su prójimo frente a él, es decir, al "otro".

Lo "absolutamente otro" y el "anhelo de lo totalmente otro" son expresiones que niegan que «lo otro» sea apresable en conceptos, comprensible bajo esquemas preconcebidos, abarcable en su totalidad y simétricamente abordable. Este modo peculiar de aproximarse a «lo otro» plantea la posibilidad de romper el encantamiento que se genera cuando se intenta poseer al "otro" y a «lo otro». Pensar «lo otro» es pensar aquello que ha sido mitigado y se sigue atemperando en la historia por ser diferente a lo que es común, a lo que garantiza armonía. Esa aproximación atiende a una posibilidad radical. «Lo otro» y el "otro", en su inadecuación, no permiten llegar a comprender una excedencia.⁶ Lo "Otro" es lo irreductible.

La razón ilustrada, razón universal, formal y trascendental, garantiza, desde la teorización de la realidad, la primacía de un saber en detrimento de otros y, desde un modo de aproximarse a ella, la marginación de otros modos. De ahí que conocer totalitariamente es controlar, luego confirmar, para después legislar. Qué importa si otras culturas o saberes-otros, sin lentes formales, veían o ven y sentían o sienten la realidad de manera distinta.

b) Entre justicia e injusticia: encrucijada de la razón ilustrada

La justicia la comprendemos de manera distinta si partimos de la racionalidad, cuyo eje es la armonía y su condición tautológica, o si partimos de la asimetría, de lo distinto. A lo largo de la historia de Occidente, la justicia se ha vertebrado en tres ejes que se vinculan más con el castigo al culpable que con la reparación del daño causado a la víctima. Esos tres ejes son la autoridad de la ley, la seguridad de la sociedad o la educación del culpable.⁷ Se castiga al que trasgrede la ley o la autoridad, al que atenta contra la seguridad de una comunidad y, por último, se considera reivindicar al victimario, de insertarlo en un proceso de readaptación. Pero aquél quien sufre la injusticia no tiene cabida en el escenario, no es tomado en cuenta.

⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *La huella del otro*, México: Taurus, 2000, pp. 9 *sqq.*

⁷ Cfr. REYES MATE, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta, p. 241.

Pensar la justicia es un ejercicio de atrevimiento que exige avanzar a través de ásperas torsiones y movimientos arrebatados. Horkheimer y Lévinas no apelan al consenso cuando se acercan a la justicia, antes bien, acceden a ella paradójicamente. Hemos mencionado anteriormente que el punto de partida del pensamiento de Lévinas y Horkheimer es lo asimétrico, lo distinto. Y aquí tiene cabida la injusticia. Ésta es abordada en tanto que esquema traumático, figura desquiciada y excesiva. Y, de manera paradójica, se apodera de la escena, a la vez, como algo heterogéneo, distinto. Se muestra así la primacía de lo no formal para no acabar encerrando a «lo otro» en un sistema sin salida.⁸ Horkheimer nos invita a renunciar al sistema sin salida en el que se inserta la injusticia;⁹ y Lévinas, a abandonar la subjetividad soberana y activa.¹⁰

Bajo esta invitación, “lo paradójico” que no se inserta en una fabricación de horizontes a la medida del sujeto de conocimiento o sobre el cual no se despliegan las propias categorías del sujeto, surge como algo nuevo, que procede de fuera y es, por tanto, un factor de exterioridad.¹¹ El sujeto de conocimiento moderno y la razón ilustrada no se constituyen sujeto o razón por sí mismos, sino en virtud de lo que surge como nuevo, lo paradójico. Sin este arranque desde lo extraño y lo desmesurado, la razón quedaría prisionera; caería en rutina estéril, en una práctica y teoría redundantes que dan vueltas en torno a lo mismo.¹² La “relación con lo absolutamente otro”, de arriesgarse al impacto de lo desconocido, la relación con una alteridad radical en el trato con lo que siempre desborda al pensamien-

⁸ Vid. HORKHEIMER, *Anhelo de justicia*, pp. 153-160. Horkheimer considera criticar a las posturas filosóficas, intelectuales, inclusive religiosas, que pretendan anular las injusticias en un marco mayor de sentido y significado. A su vez que le concedan a las injusticias una razón, un respuesta al por qué suceden.

⁹ Vid. HORKHEIMER, “Observaciones sobre la liberalización de la religión”, in HORKHEIMER, *Anhelo de justicia*, pp. 131 sqq.

¹⁰ E. LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 2003, p. 165. Así «todo lo que hay en la conciencia no estaría puesto por la conciencia».

¹¹ Vid. E. LÉVINAS, “El rostro y la exterioridad”, in: E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 2002, pp. 201-261.

¹² Jesús Ignacio MARTÍNEZ GARCÍA, “La justicia paradójica de Emmanuel Lévinas”, in: *Anuario de Filosofía del derecho*, XIII (1996), p. 225.

to¹³ es una condición ineluctable para escapar de la infecundidad en la que la razón centrada en sí misma ha caído. Infecundidad que se muestra, bajo la condición tautológica de la racionalidad ilustrada, en que a la víctima no se le hace justicia. Incluso se buscan justificaciones racionales (condiciones ideológicas) mejor elaboradas para que la injusticia se considere justicia.

c) *Justicia a partir de lo "absolutamente Otro" y el "anhelo de lo totalmente Otro"*

Lévinas relaciona explícitamente la justicia con el estar obligados a responsabilizarse por el Otro, a no violentar su singularidad y a hacerse cargo de su infinitud¹⁴ —esto es: que no se agota en categorías fijas, únicas, definitivas— y la anida, entonces, en la posibilidad de ser interpelado en el mundo por otro. Éste es el prójimo el cual, aun cuando no es posible conocerlo ni aprehenderlo, dona significación y sentido, es decir, abre un porvenir distinto de lo posible. Ese Otro, el prójimo, es siempre un "extranjero"; como tal escapa a "mi mundo" y a sus modos de apropiación y conocimiento, es lo inasible y ajeno, de tal modo que enajena, destierra y exilia al sí mismo, al Mismo, haciéndolo ingresar en una tierra otra: la del "entre-nosotros".¹⁵

Surge entonces una responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño. Y no puede haber aquí paternalismo pues es una relación que no parte de mí. El "Otro" me emplaza incondicionalmente, con formidable requisitoria. Insta una responsabilidad irrecusable a la que me convoca imperiosamente. Su presencia me despierta con voz no articulada y mi responsabilidad consiste en el entendimiento de ese grito. No puedo esconderme, y la relación que se establece es modalidad no del saber sino de una obsesión. Acosado descubro que soy responsable hasta el punto de convertirme en su rehén. Y la paradoja de esta responsabilidad consiste en

¹³ Jesús Ignacio MARTÍNEZ GARCÍA, "La justicia paradójica de Emmanuel Lévinas", p. 226.

¹⁴ Vid. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, pp. 207-210.

¹⁵ Vid. E. LÉVINAS, *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 1993, pp. 247-262.

el hecho de que estoy llamado a responder sin que tal respuesta haya comenzado en mí.¹⁶

Poner nuestra atención en la justicia ayuda a preguntarnos sobre cómo anda nuestra sensibilidad para con ella. Nos atrevemos a decir que a mayor insensibilidad ante la injusticia, menor son el compromiso y la responsabilidad por el "Otro". Sin embargo, cabe preguntarnos por un mundo sin injusticias, en donde quepa la justicia. Tal insensibilidad indica, como trasfondo, una carencia de impulso moral, carencia que, dicho sea de paso, atraviesa e inunda la política actual y que eclosiona de diferentes formas. Sólo por mencionar un ejemplo, tal desfondamiento moral de la política¹⁷ se convierte en un pragmatismo utilitarista del poder.¹⁸

A su vez, la justicia tiene que ver con la existencia humana. Y en este sentido, Lévinas, teniendo en cuenta que el pensamiento no puede expresarlo todo en palabras, explicaciones y conceptos, que no puede reducirlo todo a la expresión conceptual y a la conciencia clara y distinta, procede de otra manera al toparse con la justicia o la injusticia, pues ésta, a decir de J. M. Mardones, toca el ser mismo del hablante, que le llega y atraviesa su alma, su corazón, su relación con el otro¹⁹. En pocas palabras, Lévinas, abandona el sujeto cognoscente que trata de dar explicaciones con respecto al ser que lo interpela desde fuera y escapa a un planteamiento "teórico" del ser.

Además, no olvidemos la paradoja que atraviesa y sella toda la Ilustración, como bien lo señaló Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*²⁰, a saber: al iluminar con la luz de la razón cualquier campo, ante la pretensión de construir racionalmente el mundo, las sombras y lo que en ellas hay, éste es omitido, olvidado, hasta anulado.

¹⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós, 1993, pp. 115-119; vid. Lévinas, *Totalidad e infinito*, pp. 57-127 y LÉVINAS, *La huella del otro*, pp. 45-74.

¹⁷ Cfr. J. M. MARDONES, *Recuperar la justicia. Religión y política en una sociedad laica*, España: Sal Terrae, 2005, p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

¹⁹ J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, España: Sal Terrae, 2003, p. 64.

²⁰ Vid. M. HORKHEIMER y T. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 1998.

Lévinas se refiere a esa paradoja como la metáfora heliológica. Teniendo como punto de partida la "alteridad", el "anhelo de lo «totalmente otro»", lo "absolutamente otro", ambos pensadores critican la pretensión ilustrada señalada, a la vez que se muestran conscientes de los peligros del saber teórico como modo exclusivo del saber y ponen en cuestión la tradición filosófica occidental. Llámense sombras o víctimas de la historia o extraños u otros o distintos, el caso es que bajo la luz de la razón, lo que no es inteligible, lo que escapa a esa luz simplemente no se le toma en cuenta. Lo que no cae bajo la conceptualización o la visión, lo que no es presencia se suprime. Precisamente, lo "más allá", lo que "excede" y lo que apunta hacia lo "absolutamente otro" se escapa e impide su tematización y conceptualización. Y si acaso se categoriza lo diferente es para identificarlo, para subsumirlo.

Una categoría importante en Lévinas es el "rostro" el cual no se reduce a percepción.²¹ Es lo que no puede convertirse en un contenido que nuestro conocimiento abarcara; es lo incontenible.²² El abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación. En ese sentido, Lévinas rechaza la noción de visión que es originariamente inadecuación para describir la relación auténtica con el rostro: la respuesta o la responsabilidad es esa relación auténtica,²³ pues en una tarea culminada del saber, lo Otro pasa a ser lo Mismo.²⁴ Ahora bien: la responsabilidad anteriormente señalada es la responsabilidad por el otro, como responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne.

Lévinas nos advierte de no instalarnos en la tierra, en la lengua y en la historia, de no instalarnos en el "yo", en el "Mismo", de no echar raíces en la autosuficiencia de la conciencia, en la autonomía de la libertad. El punto de partida del filosofar de Lévinas no es la autosuficiencia de la conciencia, ni la autonomía de la libertad. Es un punto de vista particular, a saber: el rostro. A su vez, el punto de

²¹ E. LÉVINAS, *Ética e infinito*, Madrid: La balsa de la Medusa, 2000, p. 71.

²² *Ibid.*, p. 72.

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ *Ibid.*, p. 77

partida del filosofar de Horkheimer es la injusticia; que desde una crítica a la lógica de la historia imperante y, a su vez, excluyente, que dirige a Occidente encontremos en la “injusticia” una invitación a no sublimar o divinizar el poder terrenal y evitar instalarnos y echar raíces en la tierra, en la lengua y en la historia.

Con Lévinas y Horkheimer se nos invita a pensar desde la alteridad para inquietar o perturbar (conmover) lo que pretenda estabilizarse, o lo que se ha propuesto como un estadio único o definitivo, el *statu quo* actual, ya sea político, económico, cultural, étnico, filosófico, etc. El “Otro”, categoría sustentada y desarrollada en el pensamiento de Lévinas, le hace frente a la razón moderna unilateralista, razón que se desentiende de lo particular o lo subsume dentro de su propia lógica, y con ello, lo anula. Al que sufre injusticia,²⁵ a decir de Horkheimer, siguiendo la línea de la anulación y desde la noción de razón instrumental²⁶, no se le deja crecer y desarrollar.

Encontramos en Lévinas y Horkheimer una crítica al carácter idolátrico y fetichista de la racionalidad moderna unilateral pues demanda una comprensión de lo “diferente”, de lo “otro”, que desborda los estrechos límites del tiempo y del espacio, de la presencia. La negación del otro implica no construir lo posible que coadyuve al rescate de su propia cultura, tradición, narrativa, vida; el rescate de una vida digna. Y, siguiendo a estos dos autores, expresamos que es criticable lo que no permite vivir, vivir dignamente.

²⁵ Véase: “El anhelo de lo totalmente Otro”, in: M. HORKHEIMER, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 165-184

²⁶ Véase M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid: Trotta, 2010.

**'IABASHA, SHETAJ HEFQUER, ERETS HACODESH.
TIERRA FIRME, TIERRA DE NADIE,
TIERRA SANTA***

Martha Leticia Martínez de León†

ABSTRACT: La tierra como símbolo se ha convertido en el hogar no sólo de la Creación de Dios desde el sentido místico y espiritual, sino que ha pasado a ser un signo antropológico, social, político y cultural. La tierra define al ser humano como creación de ella, haciéndolo responsable no sólo de ella como hogar sino respecto al cuidado de la naturaleza y del otro quien, al ser de tierra, se le revela su parte divina. Ésta fundamenta su humanidad en el encuentro y en el cuidado del otro, en quien sembrará parte de su historia y cosechará fragmentos de una vida. Por ello, la tierra no puede ser propiedad de nadie, porque ella es el eje que conduce al ser humano a su divinidad y a la divinidad hacia el ser humano.

PALABRAS CLAVE: Tierra, migrante, religiones, Dios, Libros Sagrados.

Comienzo esta ponencia con tres palabras hebreas, tres vocablos que expanden el significado de KEDMA, ese ir hacia el Oriente, utilizado por el pueblo hebreo y, siglos después, reutilizado por los judíos sobrevivientes de la Soha u holocausto al salir de Alemania y

* Ponencia leída el martes 14 de marzo en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

† Coordinadora Nacional AIEMPR-UIC.

regresar a Israel. Ese Oriente que no es únicamente un punto cardinal, porque para los pueblos semitas e indoeuropeos simboliza el corazón y el espacio de libertad; aclarando y resaltando que para estos pueblos, el corazón ejerce los actos que para occidente lleva a cabo el cerebro. En efecto, para los pueblos antiguos, los órganos no sólo revisten una función corporal sino representan una parte del ser. Así, el corazón es la sede de la razón, la reflexión; y los riñones, la sede del pensamiento y de los afectos secretos.

“Y Yahvé endureció el corazón del faraón” (Ex 14, 8) dice el Antiguo Testamento, o “María guardaba todo [...] en su corazón” (Lc 2, 19), dicen los evangelistas. Es decir: Dios le cerró el entendimiento, la razón, y María contemplaba y absorbía al razonar. Esto nos enseña que el odio y el amor no pueden desarrollarse si no es con base en la unión de todo lo que es el ser humano, de todos sus lenguajes, no sólo sus pensamientos y emociones, sino también su materia. Éstos, de manera circular, se corresponden. En cambio, cuando al corazón se le roba su potencialidad racional y su relación con el cuerpo, se vuelve un órgano de sentimentalismo; se convierte en el más grande enemigo del hombre contra el hombre, engendrando racismo, xenofobia, como le pasó al faraón del antiguo Egipto. Pero, así como en el ser humano el corazón simboliza lo anteriormente dicho, en la Creación, la tierra adquiere el valor y el símbolo del corazón. Por ello mis palabras se dividen en tres maneras de contemplar la tierra, resaltando los tres puntos fundamentales que las cinco grandes religiones toman de ella.

‘IABASHA, TIERRA FIRME. Utilizo este vocablo para hablar del ser humano como templo y, a la vez, como universo. Esta palabra nos relaciona con la tierra en cuanto cosmos, en analogía a un planeta que gira al derredor del sol, es decir, Hashem Dios. Y es bajo el amparo de este vocablo que pregunto: ¿Qué hace al ser humano ser tierra firme? Y la respuesta encontrada en los grandes Libros Sagrados es la misma: “la firmeza del ser humano se halla en su caminar y en el contemplarse en el otro”. Esto significa que al dejar de observarme a mí mismo, salgo de mí y me refugio o emigro hacia otra persona ante la cual busco ser escuchado, comprendido, aceptado, amado. Mi encuentro con el otro es entrar a un microcosmos distinto al mío. Así, nosotros, al ejercer el papel de amigos, compañeros,

formadores, pareja, padres, abrimos las puertas de nuestra ciudad para permitir al otro pasar. Esto es así desde el momento de la concepción. El varón se refugia en la mujer y las células de cada uno emigran y se unen para refugiarse en el vientre y crear otro universo.

Este acto es llamado en el Hinduismo y Budismo: *transmigración de las almas*; en el Judaísmo: *Brit* o *Havtajá*: Alianza de Dios con el ser humano; en el Islam: *Al tariq* – porque la emigración del hombre hacia la mujer y viceversa lleva, en sí misma la responsabilidad de ser guardianes del mundo, porque ha sido creado de un líquido seminal que sale de las entrañas del hombre y del arco pélvico de la mujer, reflejo de la unión de Dios con la naturaleza –; o en el Cristianismo: *Hitgalmut* o Encarnación, lo cual nos lleva a comprender que el ser humano desde su esencia más pura, emigra y se refugia. En ello lleva su aprendizaje; en su salir, caminar, entrar en otro, construir, en hablar y escuchar, porque al ejercer estas acciones, la esencia del ser humano emigra, se refugia y se vuelve parte del otro. Por ello el *Shema beqoli, sheli mila*: "Escucha mi voz, mi palabra". Así, el *Shema* se une al *Logos*. Por eso la palabra salva al ser escuchada, pues al serlo, una parte de la esencia de la persona emigra, se refugia, habita en el otro y ayuda a construir esa ciudad interior. Por esta razón, el *Logos* no puede separarse del *Shema*. Así, dice el Corán: "¿no sabes que Aquél que realmente escucha y habla es Allah/Dios?" Esta frase se vuelve fundamental para las tres más grandes religiones del libro, porque al hacer esta pregunta se nos dice: "¿No sabes que el Dios del pueblo de Israel que escucha, y el Dios del pueblo cristiano que se vuelve palabra es quien nos une y fundamenta como hijos de Abraham?" Además, enseñan que el primer migrante y refugiado no es el ser humano sino Dios mismo; es él quien sale de sí para habitar en cada uno de nosotros, amoldándose a las ideologías, creencias, doctrinas y nombres que cada uno le otorga. Dios se convierte en el migrante y refugiado más amado, más odiado y sobre todo a quien se ha culpado de todas las circunstancias y situaciones propias y ajenas.

SHETAJ HEFQUER, TIERRA DE NADIE. Este vocablo, a diferencia del anterior, se relaciona con la arcilla con la cual simbólicamente fuimos creados. Aquí el hebreo nos lleva a reflexionar sobre quiénes

somos para nosotros mismos y, sobre todo, de qué manera recibimos al otro en nuestra vida. Es a través de estos vocablos que me atrevo a realizar otras preguntas. ¿Cuántas veces al día deportamos de nuestro tiempo y/o actividades la vida del otro? ¿En cuántas ocasiones matamos al otro al burlarnos, ensordecer, juzgar, criticar? ¿Cuántos muros construimos frente, alrededor de nuestros compañeros de trabajo, padres, amigos? ¿Cuántas veces nos volvemos la analogía de ese tren llamado la Bestia y atropellamos a nuestros semejantes para conseguir nuestra satisfacción? ¿En cuántas ocasiones nos hemos convertido en policías fronterizos que discriminan, segregan solamente por la apariencia, la forma de hablar? Sí, ¿cuántas veces nos hemos vuelto jueces castigadores del otro simplemente porque son diferentes?

En el libro *Nadar contra corriente*, el Cardenal Ratzinger —antes de ser Benedicto XVI—, en una entrevista a un periódico alemán, dijo:

...es importante para cualquier cristiano que antes de pretender evangelizar a otro, o juzgar un acto a nivel familiar, social o político, cierre la puerta y se pregunte, ¿soy un buen cristiano, cada uno de mis actos me hacen ser estatua y semejanza de Dios? Si tú respuesta es no, ¡no salgas! Y evangelízate a ti mismo.

Menciono estas palabras dichas por el hoy Papa emérito, porque la mayoría juzgamos, opinamos, criticamos a los gobiernos y Estados; nos volvemos revolucionarios dentro de las redes sociales; filosofamos y damos respuestas tras una taza de café y protegidos por el confort, nos indignamos, protestamos. Pero, en nuestro día a día, nos escondemos para no saludar al compañero de trabajo, nos burlamos de las opiniones de nuestros compañeros, bostezamos, o nos distraemos con el teléfono o las computadoras mientras dan su opinión, Contamos lo que nos dicen en secreto, imponemos nuestra fe, ideología o verdad sin darnos la oportunidad de conocer la del otro. Juzgamos a los protestantes, testigos de Jehová, musulmanes, hindús, budistas, o nos sentimos mejores católicos que otros sin comprender que el amor que yo siento por Dios es similar, aunque el otro lo pronuncie de otra manera. Porque amar a Dios significa consagrar todas sus manifestaciones y romper los muros de prejuicios, cómo señaló el Papa Francisco: *dialogar no significa decir en qué creo, sino mostrar quién soy y quién es mi Dios a través de mis actos.*

Es fácil cuestionar y juzgar las acciones del otro. Anhelamos que los demás reflexionen, cambien y se ajusten a nuestras necesidades, pero, no hacemos nada por cuestionarnos y ver quiénes somos.

El libro del Génesis dice que el ser humano está hecho *Delet, Demut me Hashem*: "a estatua y semejanza de Dios". No imagen, estatua. Porque una estatua está esculpida con y de la tierra, con esa tierra fuerte, con esa piedra que no pertenece a nadie, porque Dios creó bajo la libertad. Una estatua es difícil que se desmorone en cien años vida máxima del hombre, porque está esculpida con delicadeza y a detalle; porque vaya a donde vaya, al cambiar de lugar, el otro la verá sin ningún cambio o alteración, siendo así ser humano. Por eso, la Iglesia se fundamenta en una piedra, a diferencia de la imagen relacionada con la persona, la cual no está libre de máscaras, ni de esa individualidad que nos construye muros. Ser tierra de nadie nos hace responsables principalmente de nuestras acciones; nos hace percibirnos migrantes y refugiados ante el otro que nos acompaña. Nos lleva a comprender que al emigrar a Dios y refugiarnos en su creación, tenemos una responsabilidad con la naturaleza, como lo expresa el Papa Francisco en *Laudato Si*.

ERETS HACODESH, TIERRA SANTA. Estos vocablos, particularmente Erets, se refieren a la tierra, al polvo que sostiene nuestros pies, alimenta los árboles, y da calor a los animales, Tierra Santa sinónimo del Pueblo elegido, es decir, la tierra de los caminos que conducen al Oriente, hacia el interior y el corazón del ser humano.

Resumiendo Gn 1 diríamos: Al principio Dios creó el cielo, la tierra, y separó la luz de las tinieblas haciendo el día y la noche. Después separó el firmamento de las aguas e hizo el cielo; creó los continentes, los llamó tierra e hizo el mar. La tierra produjo pasto, semillas, árboles y de éstos nacieron frutos. Creó los astros, el sol, la luna, las estrellas, y pájaros, cetáceos, animales, reptiles, fieras. Y creó al hombre y a la mujer.

Es decir: Día a día, cada una de las partes que formamos la tierra emigramos a ella. La tierra se creó sin límites, con todo lo necesario para que la más bella creación de Dios en su caminar y conocimiento por esta tierra tuviera todo lo necesario para vivir y alimentarse. La tierra se creó sin fronteras, sin límites, para que a cada paso la

humanidad adquiriera conocimiento en su libertad. Pero, ¿en qué momento el ser humano delimitó la tierra y la poseyó?

En el *Bagavadha gita*, libro sagrado del Hinduismo, está escrito: “la tierra, el agua, el fuego, el aire, el éter, la mente, la inteligencia y el ego falso constituyen la energía separada de Dios”. Refugiando al ser humano en la naturaleza y a ésta en el conocimiento adquirido lentamente por el hombre, se logrará que éste adquiera sabiduría, al despojarse de su avaricia de querer tener y ser más que el otro. Ésta es la causa de las fronteras, visas y pasaportes. ¿Por qué cada ser humano no puede caminar libremente entre el mundo? ¿Por qué deben existir países naciones, patrias, himnos? ¿Acaso estos no son los que provocan guerras, hambruna, pobreza?

El Talmud dice:

...la Tierra (*Erets*) abraza las semillas, las humedece, las hace crecer y las convierte en grandes árboles, los cuales dan frutos. La tierra también da vegetales, cereales para alimentar al hombre a dónde vaya. Al mismo tiempo las montañas, las cuevas, se convierten en lechos para resguardarlos de la oscuridad, del frío. Todo está equilibrado para que el ser humano no trabaje, disfrute y en su caminar pueda contemplar y regresar a Dios. Pero el hombre no sabe tomar un fruto, comerlo, saciar su hambre y caminar, sino que se alimenta, ultraja los otros frutos, se los lleva, se apropia del árbol, lo hace suyo y vende lo que no le pertenece.

Así comienzan las fronteras, cuando el más fuerte se aprovecha del débil; cuando no conforme con lo resguardado como suyo comienza a ver lo del otro y, para poder quitárselo, inventa relatos, se fabrica aliados y disfraza su vileza con historias que justifiquen la guerra, la matanza, la sangre, como lo ha hecho el Sionismo en unión con Estados Unidos y la OTAN; como lo hacen Rusia y China contra Siria, Palestina Yemen, creando grupos de mercenarios quienes asesinan en nombre del Islam, desconociendo y pisoteando el sagrado Corán el cual enseña que: “matar a un hombre es asesinar a la humanidad entera, porque existe la ley del Talión. Pero siempre escucha antes a tu corazón”.

Para mí es difícil hablar de migrantes y refugiados, no porque no exista información, noticias u opiniones —porque sobran. Es complicado porque desde la postura de investigadora me he encerrado en el confort de mi cabaña, en el calor de los libros, en los significa-

dos de los idiomas. He creado un muro ante quien camina buscando protección, hogar, ayuda, alimento, olvidando lo dicho por Gibrán Jalil: "La belleza del día, no está sólo en lo que veis, sino también en lo que otros ven". Tengo claro el dolor de la injusticia la cual sigue pisoteando —no sólo ahora con Trump— la declaración de Independencia de Estados Unidos, la cual dice: "Sostenemos que las siguientes verdades son evidentes: todos los hombres son iguales, y por voluntad de su Creador, poseen derechos inalienables, que son la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad". Y agreggo lo dicho por Martín Luther King: "No dice: «algunos hombres», dice «todos los hombres»; no dice «hombres blancos», dice «todos los hombres»; no dice «gentiles», dice «todos los hombres»; no dice «católicos» dice «todos los hombres»; no dice sólo «los fieles y creyentes dice «todos los hombres»".

Sí, aunado a esto conozco la crueldad del gobierno israelí ante el pueblo palestino, la historia del muro de Berlín; reconozco con vergüenza la crueldad, el salvajismo del gobierno mexicano con los centroamericanos, africanos; sé de los muros que dividen en mi propia ciudad a los ricos de los pobres. Pero ante todo me avergüenzo del más grande muro: ése construido en mí al esquivar el dolor en la mirada de quien me pide limosna, el vagabundo, al que huyó porque huele mal; al molestarme con quien limpia el parabrisas porque no tiene otra fuente de trabajo y necesita comer, al evadir a mi compañero de trabajo para no saludar, al imponer una postura de autoridad ante mis alumnos sin comprender su cansancio, sus emociones, su juventud. No, no es difícil hablar de migrantes y refugiados desde la comodidad de mi casa, es difícil tener el valor de soltar el confort y dejar de hablar de Dios desde el intelecto y una taza de café, y hablar de Él a través del lenguaje de mis actos. Sí, el muro más complicado de derrumbar es el de mi comodidad, el cual cae a pequeños centímetros, gracias no a los académicos, intelectuales o artistas con quienes me relaciono sino por cada uno de ustedes, mis alumnos quienes a través de su camino misionero han derrumbado los muros de sus anhelos, familia, deseos para retornar a la utopía de un mundo de justicia.

Desde las cinco grandes religiones existen tres maneras de comprender la migración y los refugiados: *Íbasha*, tierra firme; *Shetaj*

hefquer, tierra de nadie; *Erets Hacodesh*, tierra santa. Estos vocablos nos enseñan que somos migrantes y refugiados de Dios, del otro y de la tierra.

El *Padma Purana*, libro sagrado del Hinduismo, tiene escrito: "Cantar los nombres de Dios purifica la lengua y el Silencio, y así gradualmente llegaremos a comprender y a pronunciar a Dios con la Verdad". El pueblo de Israel dice: "contemplar que cada amanecer es distinto nos hará comprender que nada nos pertenece. Las enseñanzas de Buda repiten, contemplarnos reflejados en la mirada del otro nos hace responsables de esa persona porque acabamos de penetrar en su templo". El Cristianismo enseña a través de la Encarnación que Dios, al hacerse hombre, se refugia en nosotros, en el Padrenuestro; que somos hermanos. Y, a través del nuevo Testamento nos, dice: "Que Dios haga tu casa lo suficientemente amplia para albergar a todos los errantes de la tierra".¹ Y el Islam, por su parte, al pronunciar *Masha Allah*, dice: "tú que eres un templo de Dios, que ni siquiera mi mirada pueda hacerte daño, porque mi mirada fue creada para hacerte parte de mí".

¹ Gibran JALIL GIBRAN, *Jesús el Hijo del Hombre* (1928).

POSTSECULARIZACIÓN: RESACRALIZACIÓN DE LO PROFANO Y NEO FUNDAMENTALISMO CULTURAL*

Ricardo Marcelino Rivas García†

ABSTRACT: En el presente trabajo reflexionamos, a partir de los conceptos que lo encabezan, en torno ciertas manifestaciones en la vida pública de un fundamentalismo religioso encubierto con ropaje de discurso político "laico", mostrado por países o personajes políticos, lo cual pone en evidencia que el laicismo no ha triunfado, sino que se mantienen vivos rasgos premodernos o preseculares de corte fundamentalista. Esto tiene implicaciones sobre el complejo y acuciante fenómeno de la migración en la actual coyuntura global.

PALABRAS CLAVE: Secularización, fundamentalismo cultural, fundamentalismo político, migración.

§ 1. LA SECULARIZACIÓN

El concepto "secularización" surgió en Alemania, en el contexto de las guerras de religión en los siglos XVI y XVII, como confiscación

* Ponencia leída el martes 14 de marzo en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

† Universidad Intercontinental. recaredus_33@hotmail.com.

de los bienes eclesiásticos, primero, de la Iglesia católica y, posteriormente, de las Iglesias protestantes, por parte de los nuevos Estados laicos. Se utilizaba en el Derecho Canónico para referirse también a la reducción de las personas con investidura eclesiástica al estado laical. A principios del siglo XX, Max Weber utilizó el término para explicar el proceso de des cristianización que caracterizó a la sociedad europea como parte de su modernización, proceso que este sociólogo denominó “desencantamiento del mundo”. Sin embargo, éste tiene una raíz religiosa: es la Reforma protestante y su inherente abolición de todos los medios mágico sacramentales para la obtención de la salvación. A partir de este revolucionario acontecimiento, el cristiano estará justificado únicamente por dos principios: *sola Fidei et sola Scriptura*. Ambos principios representarán un potente efecto desacralizador sobre cualquier tipo de mediación entre Dios y la fe personal. Esto provocó una disminución de la capacidad de influencia de la iglesia visible sobre la vida de las personas, lo que a la larga representaría la ruptura de la unidad religiosa, la pérdida de la autoridad papal sobre los nacientes estados europeos, y más tarde, la reducción de la esfera religiosa al mínimo, al espacio privado, desestimando cualquier alcance social o relevancia pública.¹

Evidentemente, esto lo resentirá con más intensidad el cristianismo católico y, en menor grado, el protestante. Sin embargo, ambos con el correr del tiempo, verán cumplida aquella profecía nietzscheana: “El mayor acontecimiento reciente – que «Dios ha muerto», que la creencia en el Dios cristiano ha caído en descrédito – empieza desde ahora a extender su sombra sobre Europa [...] Nuestro viejo mundo debe parecerles cada día más crepuscular, más dudoso, más extraño, «más viejo»”.² Si bien es cierto que la religión no desapareció en los años posteriores a la Reforma, sí vio contenido su papel público y su incidencia social, para quedar relegada a la esfera privada.

¹ Sobre un análisis histórico del impacto de la secularización, véase: Giacomo MARRAMAO, *Cielo e Terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma: Laterza, 1994.

² Friedrich NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Madrid: Akal, 2001, 1988, § 343.

El desarrollo científico, la revolución industrial y el capitalismo que se fortalecían durante el siglo XIX, motivaron la tendencia optimista a interpretar aquel proceso como de secularización y como resultado de un movimiento natural, necesario e irreversible, mediante el cual la humanidad podía superar por fin su bestialidad primitiva, tal como se visualizó desde la Ilustración. Desde esa perspectiva, la meta de ese proceso de secularización no podía ser entendida sino como la supresión de la ignorancia, del fanatismo y de la irracionalidad, y se tenía la expectativa de arribar a una sociedad libre, igualitaria y fraterna, racional y moral.

El siglo XX, el siglo de la barbarie, se encargó de desenmascarar el mito y la ideología dominante que se ocultaba bajo el rostro de esa pretendida emancipación secular, lo que llevó a un profundo descrédito de aquellos ideales y de los mecanismos que buscaban hacerlos realidad. La racionalidad moderna, su metafísica, su visión secular de la historia, entraron en una aguda crisis que dio lugar a una pérdida de referentes y de orientación para las sociedades occidentales.

§ 2. LA POSTSECULARIZACIÓN

No fue hasta septiembre de 2001, con el ataque a las Torres Gemelas, cuando el mundo occidental se vio obligado a reconocer que la secularización era un mito de la modernidad, y no un proceso fatal ni irreversible que condujera a la inminente desaparición de la religión en la esfera pública.³

Precisamente, a partir de los acontecimientos del 11S, el filósofo alemán Jürgen Habermas acuñó el término "era post-secular" para referirse al retorno de la religión y a la necesidad de repensar la configuración de los ideales modernos a partir de la consideración "en serio" de este fenómeno. Tanto para Habermas como para el mundo moderno, los atentados en Manhattan han "hecho vibrar en

³ La obra de José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: Chicago University Press, 1994, ya avistaba la refutación del paradigma de la secularización, su inminente privatización y contracción al mínimo en las sociedades modernas. (Hay versión castellana: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: Editorial PCP, 1994).

lo más íntimo de la sociedad secular una cuerda religiosa”⁴. En noviembre de 2007,⁵ en el XIV Congreso Internacional de Filosofía de la AFM, en Mazatlán, Habermas señalaba en su conferencia magistral tres fenómenos entrecruzados que convergen para confirmar que se está presentando un «resurgimiento de la religión», o que estamos arribando a una era post-secular. Dichos fenómenos son: *a*) expansión misionera, *b*) resurgimiento de fundamentalismos e integristas y, *c*) instrumentación de la religión para legitimar la violencia política.

a) La expansión misionera se observa cuando los grupos ortodoxos dentro de las organizaciones religiosas y las iglesias establecidas, están desarrollándose por todas partes. Esto es válido tanto para el hinduismo y el budismo como para las tres religiones monoteístas. El éxito de los misioneros depende en apariencia, entre otras cosas, de la flexibilidad de las distintas formas de organización de las sociedades a las que llegan.

b) La radicalización fundamentalista: los movimientos religiosos de más rápido crecimiento (como los pentecostales y los musulmanes radicales) pueden describirse sin esfuerzo como «fundamentalistas». «O bien combaten el mundo moderno o bien se apartan de él, aislándose. Sus formas de culto combinan espiritualismo y adventismo con concepciones morales rígidas y adherencia literal a las escrituras sagradas...».

c) El tercer fenómeno, la instrumentalización política del potencial para la violencia, innato en muchas de las religiones del mundo.

⁴ Jürgen HABERMAS, “Faith and Knowledge: Acceptance speech”, *Peace Prize of the German Book Trade 2001*. (Versión electrónica de <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001%20Acceptance%20Speech%20Juergen%20Habermas.pdf>); aparece citado en: Ángela NIÑO CASTRO, “Redefiniendo el secularismo en democracias profundamente pluralistas: J. Habermas y W. Connolly”, *Diálogos de saberes: investigaciones y ciencias sociales*, núm. 36, (ene - jun. 2012), pp. 101-115.

⁵ Jürgen HABERMAS, “El resurgimiento de la religión ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Dianoia*, 2007 (versión electrónica: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/2008/d60-Habermas.pdf> [fecha de consulta: 14 febrero 2017]).

Basta pensar en las invocaciones a Dios por parte del Islam extremista o por la derecha cristiana en Estados Unidos, por no mencionar los conflictos étnicos y religiosos en los Balcanes, en Medio Oriente, y en el África islámica...

Para este filósofo alemán, asistimos a un cambio en el panorama social y político impulsado por esa renovada vitalidad política de las religiones. El concepto de "post-secularización" es tanto descriptivo como normativo. Por una parte, se refiere a sociedades en las cuales, en un ambiente secular, las comunidades religiosas reclaman para sí un lugar activo en las controversias políticas. Por otra parte, en su faceta normativa, la postsecularización se refiere a un cambio en la conciencia pública que debe plantearse el enorme reto de *construir una comunidad política al hilo de las demandas de inclusión de las diferentes voces espirituales y religiosas, dentro de los causes de la racionalidad y de la moralidad universalista*. La postsecularización constituye una de las apuestas más importantes para los Estados democráticos que no sólo requiere que sus ciudadanos estén dispuestos a acatar las leyes, sino a verse a sí mismos como sus coautores.⁶ Lo que vale la pena destacar del planteamiento habermasiano es que la postsecularización debe ser un espacio para que las diferentes visiones del mundo, ya sean religiosas o seculares, puedan coexistir.⁷

§ 3. EL NEOFUNDAMENTALISMO

Infelizmente, los diferentes rostros de la sociedad postsecular no son los que Habermas había planteado desde la exigencia moral de la vida común entre individuos religiosos y no religiosos o entre individuos adheridos a una tradición religiosa respecto a individuos de otras creencias. El rostro que esta era postsecular viene mostrando con más fuerza es el de lo aquí llamamos "neofundamentalismo". En una serie de textos aparecidos a principios de siglo

⁶ NIÑO CASTRO, "Redefiniendo el secularismo en democracias profundamente pluralistas J. Habermas y W. Connolly", p. 103.

⁷ J. HABERMAS, "A post-secular society. What does that mean?" in: *ResetDoc: Dialogues on Civilization* (16 sep. 2008) (Disponible en <http://www.resetdoc.org/story/00000000926>, [fecha de consulta: 20 de febrero de 2017]).

XX (entre 1910 y 1915) en Estados Unidos, destacaba *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, un escrito que planteaba un conjunto de doctrinas irreductibles de la fe, creencias sin las que el cristianismo ya no podría considerarse como tal. En contra de la ilustración científica y la hermenéutica teológica, insistían en tomar al pie de la letra la Biblia y, especialmente, lo que dice sobre la creación, rechazando la teoría moderna de la evolución. Estos escritos darían lugar a la aparición de la *World's Christian Fundamentals Association* (1919), promovida por la primera iglesia bautista de Minnesota. El fundamentalismo, inicialmente, no carga con una connotación negativa, simplemente se sustrae a cualquier intromisión de elementos modernistas a la hora de asumir la validez de la palabra revelada, sin necesidad de ningún elemento racional o hermenéutico. La base del fundamentalismo que se haya en la tradición protestante tiene que ver con ese principio luterano de la *sola Fidei et sola Scriptura*: "Que dejen prevalecer la Palabra y no se les dé las gracias por ello..."⁸

Ahora bien, la mayoría asocia el término con la religión islámica o con el protestantismo. Sin embargo, aunque hay en el Islam una innegociable sujeción a la literalidad del texto coránico y, en ciertas corrientes protestantes, una irrenunciable fidelidad a la interpretación literal de la escritura, el fundamentalismo tiene un significado que se ha hecho extensivo a muchas esferas de la vida social, que muy seguramente comparten elementos con la religión, aunque sea de manera velada. Estas esferas se han diferenciado con el paso de la modernidad y de la secularización, y se han declarado autónomas, aunque mantienen elementos criptoreligiosos. Me refiero a formas de fundamentalismo laico, que denomino "neofundamentalismo", el cual encontramos especialmente en la política y en la cultura.⁹

⁸ *Apud* R. SPAEMANN, "¿Qué es el fundamentalismo", in: *Atlántida*, VII, 1992 [disponible en <https://www.interrogantes.net/robert-spaemannque-es-el-fundamentalismo-atlantida-vii-1992/>]

⁹ Aquí seguimos el análisis sucinto de Carlos CORRAL SALVADOR - Santiago PETSCHEN VERDAGUER, "El Diálogo interreligioso" in: *UNISCI Discussion Papers*, núm. 8 (may, 2005), pp. 1-24. [en línea]: [Fecha de consulta: 13 de febrero de 2017] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76712470012>> ISSN 2386-9453.

Hablemos primero del fundamentalismo "cultural": En un mundo en que la identidad de las "personas" está sometida a unas condiciones de precariedad permanente por el apremio de los propios imperativos sociales, culturales, económicos, psicológicos que la posmodernidad nos impone, la pérdida de esa misma identidad se percibe como una amenaza constante. En consecuencia, el individuo atemorizado por la ausencia de un marco de referencia, aunque éste sea negativo, trata de afirmarla por todos los medios imaginables, aun cuando el precio sea la pérdida de la propia libertad o autonomía.¹⁰

Es por ello que presenciamos la emergencia de una variedad de movimientos sectarios en una sociedad pretendidamente tecnificada y modernizada como es la actual. En el fondo representan tanto una protesta como una huida hacia adelante; encarnan un rechazo a la validez de las estructuras, instituciones e interpretaciones que del mundo proporciona la modernidad. En la mayoría de los fundamentalismos late el "retorno a la tribu" [...] pero aquí entrarían los fundamentalismos políticos, en especial, aquellos que se basan en una desesperada búsqueda y afirmación de la identidad del propio grupo mediante una negación frenética de lo ajeno.¹¹

Por lo que se refiere al segundo fundamentalismo, conviene aclarar que aunque en ciertos países de tradición islámica es evidente el vínculo no sólo entre religión y política sino entre fundamentalismo y poder político (por la simbiosis pre-secular entre política y religión), aquí nos referimos a un fundamentalismo que bajo la máscara de ser moderno y laico, mantiene de manera velada, oculta o inconsciente, elementos propios de los fundamentalismos religiosos, como por ejemplo, la identidad cerrada, el exclusivismo y la consiguiente exclusión, un pretendido monopolio de la verdad o la exclusividad de la única interpretación del mundo, el antagonismo hostil respecto a otras tradiciones religiosas, etc. El caso es que en la sociedad moderna, racionalizada y tecnificada como la de hoy, ciertas posturas políticas e ideológicas son fácilmente identificables como fundamentalistas y fanáticas, irracionales y excluyentes.

¹⁰ E. FROMM, *El miedo a la libertad*. Barcelona: Piados, 1989, esp. pp. 153 *sqq.* y 393.

¹¹ CORRAL SALVADOR - PETSCHEN VERDAGUER, "El Diálogo interreligioso", pp. 2-4.

El fundamentalismo político reclama una cultura, también, “política”, para anidar, crecer y desarrollarse. Dicha cultura lleva consigo un lenguaje (“red categorial”), unos hábitos (cuando se pasa a la acción), un substrato humano y social (los militantes de facto o potenciales). En esta “cultura política”, las notas dominantes serían la predisposición a la violencia (como fenómeno latente, pero también emergente); la idea de “coherencia” (o autenticidad), enfrentada a la relativización y ausencia de “compromiso” que marca la tónica del comportamiento común en la sociedad posmoderna; las ansias de “salvación” a cualquier precio, que sirven para legitimar y justificar todo lo anterior a la subsiguiente dramatización retórica de las condiciones de la existencia, tanto en el plano de lo cotidiano como en sus aspectos más abstractos; la adopción de un ritual en el que el riesgo (la desobediencia, la contravención de normas, la exacerbación de la marginalidad...) es, a la vez, condición, premisa y consecuencia: se trata de llegar a una “violación simbólica de reglas” como medio de afirmación, tanto del descontento como de la propia identidad o resistencia.

Así, el fundamentalismo “político” incluye en su credo o ideología a un conjunto de categorías absolutas de pensamiento y acción que no se discuten, puesto que su fundamentación estaría más allá de cualquier argumentación racional: la fe, que es la base de los fundamentalismos religiosos, se sustituye con su versión secularizada, a saber: la ideología, a la que se agregarían cualidades superiores, bien provenientes de esa misma fe religiosa y transmutada en credo político (cuando se produce la simbiosis de ambos fundamentalismos), bien tomadas de cualesquiera doctrina o teoría política, científica, filosófica, etc. (este es el caso del racismo y de la xenofobia, de los discursos de odio implícitos en determinados movimientos y visiones ultranacionalistas, de cualquier cuño, de derechas e izquierdas llevados hasta sus últimas consecuencias por algunos grupos radicales).¹²

La utilidad política del fundamentalismo es indudable. Proporciona un marco colectivo en el que los individuos descargan su responsabilidad y sus pesadumbres, canalizan sus esperanzas, olvidan su

¹² *Ibid.*, p. 3.

desesperación y, quizá lo más negativo, justifican su miedo y lo transforman en odio. El fundamentalismo es un fenómeno de masas y de falsos mesianismos.¹³ Nada extraño, pues, que en los períodos de la historia y en los lugares del mundo en los que la masa y el populismo irrumpen, surja también el fenómeno fundamentalista, especialmente, en sus niveles políticos y culturales. Antes, los totalitarismos; ahora, los nacionalismos etnocéntricos.

§ 4. REFLEXIONES DESDE EL FENÓMENO DE LA MIGRACIÓN

En este contexto actual tan tenso, que va desde el terreno económico, social y político, hasta los ámbitos más infortunados, pero no menos trascendentales, de lo cultural y lo psicológico, es donde los fundamentalismos culturales y políticos –con sus derivaciones religiosas ocultas– encuentran su cauce y obtienen una enorme trascendencia a nivel internacional. El fundamentalismo político y cultural no ha quedado atrás; lo tenemos presente de nuevo a nivel planetario con las tendencias ultranacionalistas encabezadas por falsos mesías que guían a la masa de gente decepcionada de las promesas incumplidas del desarrollo modernizador o por la *desidentidad* que esa misma modernidad radicalizada ha provocado.

Somos testigos de la proliferación de discursos de odio o de manifestaciones xenófobas que ciertos personajes de la vida política en Estados Unidos y en otros países europeos emplean para legitimar una supuesta superioridad étnica, económica y cultural con fines demagógicos. Esto encaja precisamente en estos tiempos en los que más de 2.5 millones de personas han sido blanco de políticas anti-inmigrantes, de los cuales en su mayoría se han traducido en deportaciones de latinoamericanos (especialmente mexicanos), causando la ruptura y el desgarramiento de cientos y miles de familias. Traigo a la reflexión las palabras de Francisco (Jorge Mario Bergoglio) que, en tanto líder moral, más que como pensador, nos confrontaba con su mensaje de despedida en Ciudad Juárez hace apenas un año. Francisco, sin ambages, reconoce que el problema de la migración nos coloca en medio de una crisis y una tragedia humanitaria global. Pero dicha tragedia prefiere medirla no en cifras sino medirla

¹³ E. CANETTI, *Masse und macht* [1960]. Existe traducción castellana: *Masa y poder*, Madrid: Alianza, 1999, aquí: p. 26.

“por nombres, por historias, por familias”. Las cifras son mudas, no terminan por expresar y hacer oír el dolor, el sufrimiento y la angustia tanto de los familiares que experimentan la desesperación y la incertidumbre como de las mujeres, hombres y ahora hasta niños migrantes que salen expulsados por la miseria y la violencia, por el narcotráfico, el crimen organizado o el terrorismo. No hay modo de medir el desconsuelo de las familias, así como la impotencia y aflicción de quienes sufren tales vejaciones. Tampoco es posible medir la inmoralidad e impunidad que caracteriza a muchas autoridades y supuestos representantes de la ley; menos aún se puede medir la frialdad e indiferencia de las autoridades migratorias de ciudades o países receptores (y expulsos).¹⁴

El fenómeno de la migración, especialmente el que se vive en nuestras fronteras (tanto del norte como del sur) y las condiciones que la propician, representan un círculo de maldad ante el cual es difícil que las personas que se ven atrapadas en él puedan salir. El problema se agrava cuando de parte de quienes tienen las posibilidades de acogerlos los ven con miedo que transforman en odio, alimentado por el descontento social, la irracionalidad y el fanatismo. Francisco invitaba a trabajar al interior de nuestras sociedades, pero sin perder la mirada hacia el exterior para que se hagan eco en nuestra vida las obras de misericordia de Mateo y que en gran parte han inspirado este encuentro, especialmente esa que interpela de este modo: “porque tuve hambre, y me diste de comer; tuve sed, y me diste de beber; era forastero, y me acogiste; estaba desnudo, y me vestiste; enfermo, y me visitaste; en la cárcel, y viniste a verme”.¹⁵

El remedio para el fundamentalismo es la racionalidad y la compasión, que en términos prácticos pueden traducirse en una actitud de diálogo, porque éste siempre dispone a la apertura y al reconocimiento del interlocutor aunque nos sea o parezca “extraño”, extranjero, diferente.

¹⁴ Cfr. Ricardo RIVAS G., “Trabajo y migración” in: Alberto ANGUIANO (editor), *Mirar con ilusión el futuro de México: La visita del Papa Francisco y su legado*, (jul. 2016), México: Universidad Pontificia de México – Sociedad de San Pablo [ISBN: 978-607-714-076-4], pp. 281-300.

¹⁵ Mt 25, 35 *sqq.*

En el manifiesto final del XVII Encuentro Internacional de Oración por la Paz, celebrado en Aquisgrán (Alemania) en septiembre de 2003, se encuentran las siguientes líneas que traemos a colación a manera de conclusiones:

El diálogo lleva a la paz. Es un arte que saca del pesimismo miope de quien dice no es posible vivir junto al otro y que las heridas de las injusticias sufridas son una condena al odio para siempre. El diálogo es la senda que puede salvar al mundo de la guerra. [...]

Y el diálogo es un arte que deben cultivar las religiones, las culturas, quien tiene más fuerza y poder en el mundo. El diálogo no es la opción de los que tienen miedo a combatir. No debilita la identidad de nadie. Lleva a cada hombre y mujer a ver lo mejor del otro y dar lo mejor de sí mismo. [...]

El diálogo es una medicina que cura las heridas y que abre el único destino posible, para los pueblos y para las religiones: vivir juntos en este planeta que debemos defender y hacer más digno hoy para las generaciones futuras. [...]

A quien cree que el choque de civilizaciones es inevitable decimos: liberaos de ese pesimismo opresor, que crea un mundo de muros y de enemigos, donde se hace imposible vivir seguros y en paz. El arte del diálogo vacía, con el pasar del tiempo, incluso las razones del terror y gana terreno a la injusticia que crea resentimiento y violencia. [...].¹⁶

¹⁶ XVII ENCUENTRO INTERNACIONAL DE ORACIÓN POR LA PAZ, "Entre la guerra y la paz. Diálogo entre religión y cultura", *Lettura, firma e consegna dell'Appello di Pace 2003*, (disponible en http://www.santegidio.org/uer/2003/int_596_IT.htm)

EMIGRACIÓN: UN ANÁLISIS SCALABRINIANO*

Carlos Alberto Tittoto, C.S.†

ABSTRACT: Una interesante reflexión en torno al fenómeno de la emigración, particularmente en el norte de Italia, en tiempos del beato Mons. Juan Bautista Scalabrini, en voz del actual Padre espiritual del Seminario Juan Bautista Scalabrini. El texto elabora con claridad sobre algunos elementos de análisis del fundador de los Scalabrinianos respecto del fenómeno de la emigración, proyectado a los tiempos modernos.

PALABRAS CLAVE: Emigración, Juan Bautista Scalabrini, Misioneros de San Carlos Borromeo, Italia, hilanderos.

Me da mucho gusto poder compartir con ustedes estos momentos, en que reflexionamos sobre un tema tan importante y tan complejo, particularmente en este tiempo, durante el cual podemos ser testigos de un fenómeno que ha dado en denominarse "epocal". Esto debido a la vastedad de personas afectadas por semejante movimiento de gente en el mundo: se habla de más de 250 millones de

* Texto leído el martes 14 de marzo en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

† Padre espiritual y catedrático de enseñanza del Latín en el Seminario Juan Bautista Scalabrini.

personas que por varias causas han dejado su lugar, para salvar o mejorar su condición humana.

Me llamo Carlo Alberto Titotto. Nací en Altivole, provincia de Treviso, en la región de Venecia, el 24 de julio de 1941. Estudié la primaria en Altivole y tras nueve años ingresé en el seminario en Bassano del Grappa, Vicenza. Concluí los estudios de filosofía, teología y formación religiosa en varias ciudades de Italia, concretamente en Brescia, Como y Piacenza, y fui ordenado sacerdote el 19 de marzo de 1967 en Bassano del Grappa.

Pertenezco a una comunidad religiosa: la Congregación de los Misioneros de San Carlos, fundada en 1887 por el Obispo de Piacenza, el beato Monseñor Juan Bautista Scalabrini. Por eso nos llamamos Scalabrinianos. Trabajamos en el campo social y religioso por los migrantes en 32 países en el mundo.

Terminada mi formación en Italia, mis primeras misiones fueron en París y Grenoble, en Francia. Después, tuve la oportunidad de trabajar en varias partes de Inglaterra, como Londres, Alsbury, Peterborough, Sutton, Croydon, Kingston y Hitchin, con la juventud llamada "Gli stagionali", jóvenes que migraban sólo por seis meses a un año, trabajando en el campo o en restaurantes. Enseguida, trabajé por treinta años en varias provincias del Canadá, en Ontario, Alberta y British Columbia, para pasar, a continuación, a acompañar comunidades de migrantes en Estados Unidos por diez años: cinco en Los Ángeles, California y cinco en Houston, Texas. Actualmente, ya son ocho años los que he venido laborando en la ciudad de México en la formación de seminaristas de propedéutico y de filosofía.

Quiero brindar una visión de lo que fue la emigración en Italia en tiempos de nuestro fundador, Mons. Scalabrini, obispo de Piacenza, para presentar algunos puntos de su análisis sobre el importante fenómeno de la emigración y con éstos aislar algunos elementos de reflexión respecto de un fenómeno que atestiguamos en nuestro mundo contemporáneo.

Regresamos por un momento —con nuestra imaginación— a lo que pudieron ser las condiciones de la emigración en Italia en la segunda mitad del mil ochocientos. Podemos revivir en nuestros senti-

miento la condición de sufrimiento que están viviendo los migrantes y emigrados de nuestra era.

Scalabrini vivió en aquel tiempo en la ciudad de Como, al norte de Italia. Allí encontró una realidad desastrosa desde el punto de vista económico, social y, en consecuencia, religioso.

El régimen austriaco del Lombardo-Véneto (1815-1858) había logrado aumentar las infraestructuras, pero no transformar la realidad de esta región, la cual permanecía prevalentemente rural. Fue un tiempo histórico y político particular. No se quería al gobierno austriaco, situación que causaba continuamente pequeñas revoluciones llamadas: "I moti carbonari", movimientos anárquicos contra el imperio Austro-Húngaro, para liberar Italia del yugo del emperador Francesco Giuseppe. Fueron 150 años de intentos de insurrección contra el Congreso de Viena. Una historia sangrienta, particularmente en el decenio 1820-1830.

En 1861 se formó la unidad de Italia y los territorios independientes se incorporaron a este nuevo reino. El nuevo gobierno no había podido mejorar las condiciones económico-sociales. La agricultura estaba atrasada técnicamente y el 90% de la industria local consistía en la producción de la seda. Empero, se trataba de una actividad doméstico-artesanal, consecuentemente, de poco desarrollo cuantitativo/cualitativo y con escasa posibilidad de concurrencia internacional. La mecanización en este sector llegó en los últimos años del siglo XIX. Ello produjo una nueva falta de trabajo en todo el territorio italiano, ocasionando huelgas continuas y una fuerte emigración.

Hay que señalar que la actividad de la seda en el norte de Italia, y particularmente en Como, era de carácter temporal, realizada especialmente por las manos pequeñas de mujeres y niños, lo que creó un sector típico de explotación de mano de obra femenino e infantil. En efecto: esta actividad era desarrollada en un 90% por mujeres y niños. En 1843, ciertas disposiciones del gobierno prohibieron el trabajo de niños de menos de diez años de edad, pero aun al inicio del siglo XX, el 25% de los que trabajaban la *trattura* de la seda eran de una edad inferior a los 15 años. Las condiciones del trabajo eran muy pesadas (y esto nos hace comprender, también hoy, la condición penosa de muchos nuestros migrantes).

Tenían horarios muy largos de trabajo: diez horas en el invierno y 15 en el verano, con salario mínimo y ninguna defensa en caso de enfermedad, maternidad o desocupación. Vivían en alojamientos precarios cerca de las fábricas, en lugares malsanos, especialmente para quienes venían de afuera de la ciudad, sobre todo mujeres. Los espacios que encontraban eran pequeños, pobremente arreglados y con poco aire. Por eso muchas sufrían de enfermedades pulmonarias, anemia, problemas cardiacos, raquitismo y malformaciones. Los niños sufrían la falta de instrucción, y las mujeres tenían graves dificultades para ejercer la maternidad, como problemas para amamantar, lo que derivó en una mortalidad infantil de casi el 50%, durante el primer año de vida de los bebés.

Para entender todo esto, quiero compartir con ustedes una página del escritor Bonomi, que se encuentra en los *Anales universales de medicina*, texto escrito en 1873 sobre las condiciones higiénicas de los trabajadores y, en particular, de las trabajadoras de la seda en la provincia de Como. Me parece escuchar los cuentos de varios migrantes hodiernos, que describen su condición de vida en su país de origen y la razón de su migrar. (La traducción es mía):

Ocupados como están en trabajos uniformes, obligados a permanecer por toda la jornada ya sentados ya encorvados, poniendo en acción solamente un lado de la persona, forzados a respirar un aire contaminado por exhalaciones impuras y detritos de materiales usados, con una temperatura muchas veces elevada artificialmente, es natural que las posibilidades de la vida [no] se logren y que se consuman, también, las constituciones mejor dotadas... Y no menos que el físico, permanece arruinado el desarrollo moral de los niños con estos trabajos precoces, quitándoles el tiempo y medios para ir a la escuela y recibir la instrucción primaria en la edad en que la inteligencia, viva y fresca, se abre casi espontáneamente a desarrollar las semillas fecundas...

Las mujeres, particularmente las que son activas en la tela de Holanda, están sujeta a la amenorrea, si no están casadas; al aborto si están casadas, con manifiesto predominio de las enfermedades uterinas. La decadencia del sexo femenino es evidentísima y necesita enérgicos y pronto proveimientos: ¡cuántas jóvenes [hay] quienes, llegando a los 20 años, ofrecen el aspecto de muchachas de 12 ó 14 años! Hay frecuentes casos de aborto, de nacimientos inmaduros de niños nacidos con más o menos vitalidad... La mitad de los niños mueren el primer año de nacimiento y mueren mayormente de hambre; la comida fatiga el estómago, tienen diarrea crónica, no

pueden digerir nada, y el infante que tiene necesidad urgente de atención, no tarda a morir. Todo esto procede del descuido de la madre. La leche materna, por pobre que sea, aunque no es conveniente a un niño extraño, conviene siempre al propio...

De las trabajadoras con alojamiento en las fábricas se puede decir que pasan las noches en portales poco ventilados, pequeños, pues hay muchos de ellas; duermen en lugares húmedos, sucios, así que, respirando un aire lleno de exhalaciones humanas y de todos otros elementos orgánicos, las enfermedades más leves no tardan en tomar formas malignas, alterando los desarrollos y terminando frecuentemente en fatalidad. No hay un médico que ejerza su trabajo quien no advierta la frecuencia del tifo en las mujeres encargadas de las hilaturas.

Tras leer este reporte, me parece estar escuchando la narración de muchos migrantes de ciertos países. Ésta es la condición que al día de hoy todavía encontramos. Y mucho peor, pues a veces la situación cambia por la violencia de la guerra o el crimen que atestigüamos en la televisión.

Frente a esta situación, ¿cuál puede ser la solución para esta pobre gente? La respuesta de un migrante a Mons. Scalabrini fue: "Robar o migrar".

Ante este fenómeno, se impone un análisis en el campo político, económico y social, susceptible de ser interpretado desde una gama de hipótesis y conclusiones e intereses personales. Pero en ello hay una falta de visión esencial —decía el obispo de Piacenza, resumiéndolo en dos palabras—: "Se piensa en los migrantes, pero no en los emigrados". Y continuaba: "Por ellos hay ríos de lágrimas, pero no se hace nada. Y tampoco se avanza en el campo teórico, si no es con tímidas hipótesis de colonización agrícolas, sin pensar en el colonialismo político".

Notaba cómo (y podemos decirlo de nuestro tiempo) —viendo en los archivos del parlamento, de las prefecturas, de los periódicos—, es posible encontrar hechos, cifras elocuentes sobre la emigración; pero no se encuentra una verdadera ley para resolver el problema migratorio, una institución que haya acumulado y analizado los hechos, cifras y observaciones para el bien de los migrantes.

Una visión que puede resultar muy positiva para nosotros es la reflexión que hace Scalabrini sobre la necesidad y utilidad de la emigración. Así se expresa:

Es un hecho natural, providencial, una válvula de seguridad, una fuerza conservadora del orden social; pero sobre todo, una necesidad ineluctable. La inmensa mayoría, por no decir la totalidad, salen de su patria no por aburrimiento del trabajo, sino porque esto falta a ellos y no saben cómo vivir y mantener su propia familia. Se trata de una necesidad que se impone como remedio supremo y heroico, al cual tienen que someterse, como a una dolorosa operación del paciente para evitar la muerte.

Una pregunta frecuente entre nosotros es ésta: “¿La emigración es un bien o un mal?” Scalabrini responde que es inútil la discusión teórica. Frente a los hechos que estaban bajo sus ojos, como lo era la emigración en su tiempo, observa que muy raramente los hechos sociales son absolutamente buenos o malos. Todo depende del modo en que interviene la voluntad humana en estos hechos, ya sea individual o colectivamente.

Me agrada presentar una interesante página de Scalabrini que ve en la emigración una ley de la naturaleza, un derecho que no se puede abrogar. Así se expresaba en una conferencia sobre la emigración, que tuvo lugar en Roma, el 8 de febrero de 1891, donde habló sólo de expansionismo comercial y cultural, y no de expansionismo colonial o político:

Como expresión de una ley de la naturaleza es un derecho inalienable; considerada después del punto de vista individual y nacional, puede ser un bien o un mal, dependiendo del modo con el cual se cumple. Es, de cierto, un bien, fuente de bienestar para quien va y para quien se queda; una verdadera válvula de seguridad social, aliviando la carga de la sobrepoblación, abriendo nuevas vías al comercio e industrias, fundiendo y perfeccionando las civilizaciones; ampliando el concepto de patria más allá de las fronteras materiales; haciendo patria del hombre el mundo.

Pero es siempre un mal gravísimo, individual y patriótico, cuando se [le] deja ir así sin ley, sin freno, sin dirección, sin eficaz tutela: no fuerzas vivas e inteligentes, ordenadas a la conquista del bienestar individual y social, sino fuerzas chocantes, y muchas veces recíprocamente destructoras; y actividades explotadas con daño y vergüenza de ellas; con daño y vergüenza, también, del país de origen.

Parece que Scalabrini está viviendo el drama de nuestros días y nos brinda, en su análisis, lo que puede ser una respuesta a la tragedia humanitaria de nuestro tiempo.

Es cierto que estas palabras suenan como condenación hacia los responsables directos, como los actores parlamentarios y los gobernantes, inspirados más por el interés de los que están cómodos en el país, que por las necesidades de los míseros que son obligados por necesidad a irse. Reprimir este éxodo es inútil y peligroso, porque los migrantes caen en abusos, son víctimas de especulaciones de mafias, tratas injustas, porque se constituye un obstáculo al libre ejercicio de un derecho: el derecho primordial de sobrevivencia.

Algo más que nos hace reflexionar, como respuesta a lo que está sucediendo en nuestros días, es esta condenación de "leyes férreas" de la economía, que deja correr las situaciones, sin preocuparse de encausarla, dirigirla, corrigiendo las causas y los efectos. Así escribía en el estudio del título: "*Diseño di legge*", diseño de Ley:

No aguas capaces de fecundar, sino torrentes sin álveo, que pierden el tesoro de sus aguas entre piedras y ramas secas, cuando no arrasan los campos ya fecundados. Los obstáculos artificiales [hoy se habla del muro entre Estados Unidos y México], no detienen las corrientes, sino que las hacen rebosar, incrementando y volviendo más ruinoso su ímpetu.

Por otra parte, el reclutamiento o estimulación para la emigración es algo intrínsecamente malo que altera las funciones de este fenómeno social, y lo hace desviar de su fin y de su meta natural. En otras palabras, Scalabrini se esfuerza por encontrar un justo medio para transformar un *derecho-necesidad* en un *deber-utilidad*, y nos brinda esta conclusión:

Libertad de emigrar, pero no de hacer migrar, porque en tanto es buena la emigración espontánea, es dañina la estimulada. Buena si es espontánea, constituye una de las grandes leyes providenciales que presiden los destinos de los pueblos y su progreso económico y moral. Buena porque es una válvula de seguridad social para los pobres, porque abre los floridos senderos de la esperanza y, a veces, de riqueza; porqué refina las mentes del pueblo con el contacto con otras leyes y otras costumbres; porque lleva la luz del evangelio de la civilización cristiana entre bárbaros e idolatras y eleva los destinos humanos, ampliando el concepto de patria más allá de

las barreras materiales y políticas, volviendo al mundo la patria del hombre.

Es mala, si es estimulada o provocada, porque a la verdadera necesidad se le sustituye por el anhelo de rápida ganancia o un mal entendido espíritu de aventura; porque despoblando en manera exagerada y sin necesidad el suelo patrio, en vez de ser un alivio y una seguridad, se vuelve un daño y un peligro, creando un número mayor de desplazados e ilusos. Mala, en fin, porque desvía la emigración de sus cauces naturales, que son las más provechosas y las menos peligrosas y, también, porque la experiencia nos enseña ser causa de graves catástrofes, que se pueden y se deben impedir por un gobierno civil y providente.

Escribió esto en el *Disegno di Legge*.

Es importante notar cómo Scalabrini habla de la “providencialidad” de la emigración, sin embargo, no es un fomentador del éxodo. En el 1899 así exhortará al clero en su escrito *El Socialismo y la acción del clero*: “Cuando no la vean determinada por absoluta necesidad, tienen que disuadir la emigración lo más que puedan”.

Dado el principio de que la emigración es un evento natural, Scalabrini deduce un corolario, común a cada ley natural, y escribe: “Un organismo nacido en un lugar se propaga, se difunde, se modifica y se perfecciona en otro, y sus eventos —que parecían, hace medio siglo, caprichos de esa naturaleza—, son ahora considerados como expresión vigorosa de aquella ley impuesta a las cosas por el Creador”.

Desde este evolucionismo cristiano y teológico, el obispo pasa rápidamente a consideraciones de orden teológico y religioso. Aquí encontramos una de las páginas más bellas de Scalabrini; una visión profunda del valor de la emigración que amerita ser considerada como respuesta a muchos de los problemas contemporáneos del movimiento de los pueblos. Procede de una conferencia en el congreso católico de Ferrara (19-20 de abril de 1899) con el título: *L'emigrazione degli Italiani*:

Emigran las semillas sobre las alas del viento, emigran las plantas de continente a continente, traídas por las corrientes de las aguas, emigran las aves y los animales. Pero, sobre todo, emigra el hombre, ya en forma colectiva, ya en forma aislada, pero siempre como instrumento de aquella Providencia que preside los humanos destinos y los dirige —incluso a través

de las catástrofes — hacia la meta, que es el perfeccionamiento del hombre sobre la tierra y la gloria de Dios en los cielos.

Esto nos enseña la divina Revelación. Esto nos enseña la historia y la biología moderna, y es que sólo tomando esta triple fuente de verdad es como podremos deducir las leyes que regulan el fenómeno migratorio, así como establecer los preceptos de sabiduría práctica que habrán de disciplinarlo en toda su riqueza y variedad de formas.

Éstos dicen que la emigración es un derecho natural, inalienable, que es una válvula de seguridad, que establece el equilibrio entre riqueza y el poder productivo de un pueblo. Afirman que es fuente de bienestar para los que van y para los que permanecen, liberando el suelo de una población excesiva y concediendo valor a la mano de obra de quien permanece. Esto puede ser, pues, un bien o un mal individual o nacional, según el modo y las condiciones bajo las que se realice, pero es siempre un bien humano pues abre nuevas vías a los comercios, facilita la difusión de los descubrimientos de la ciencia y de las industrias, funde y perfecciona las civilizaciones, y amplía el concepto de patria más allá de las barreras materiales, convirtiendo el mundo en patria del hombre. Pero sobre todo, porque a semejanza de la antigua grandeza del impero romano, preparado por el cielo para la más fácil y rápida difusión del Cristianismo, contribuye admirablemente a propagar por doquier el conocimiento de Dios y de Jesucristo.

Por otro lado, habla de las consecuencias sociales y afirma que será un desastre si no hay ayuda del gobierno. Lo hemos visto en nuestra tierra con la reciente emigración de África. Pareciera que Scablbrini describiera nuestro movimiento migratorio moderno, analógándolo con el de las lanchas neumáticas de Libia. Así se expresa:

Estibados peores que animales, en número mucho mayor de lo permitido por las leyes y la capacidad de los piróscafos, hacen aquel largo y dificultoso viaje, literalmente amontonados. ¡Con cuánto mal moral y de salud, cada uno lo puede imaginar! Y cuando llegan al puerto deseado, aún no ha concluido la dolorosa Iliada de sus apuros. Muchas veces, embaucados merced a solapadas artes, deslumbrados por miles falsas promesas, obligados por la necesidad, suscriben contratos que constituyen una verdadera esclavitud; los niños son enviados a la mendicidad en la calle del delito, y las mujeres, precipitadas en el abismo del deshonor.

El estado tiene que proteger los intereses y socorrer a los migrantes en sus, demostrando que estas infelices personas no son *res nullius*

ni están condenados al olvido, sino parte de una grande nación, la cual conoce su deber y lo cumple. El estado tiene el deber de tutela moral y material del migrante, auxiliado con los organismos internacionales y la acción consular, así como la obligación de protegerlos de especulaciones, fraudes y abusos.

En conclusión: pienso que esta reflexión analítica sobre la emigración guiada por la visión de Scalabrini, pueda ayudarnos a comprender más el fenómeno del movimiento de pueblos que se realiza en nuestro tiempo y nos capacite para tomar iniciativas válidas en respuesta a un tema de gran urgencia para la humanidad.

MIGRANTES. LAZOS QUE SE ESTIRAN SENSIBLEMENTE*

Olivia Jazmín Garibaldi Ortega†

ABSTRACT: Este artículo tiene como objetivo principal analizar algunas de las aristas que se presentan en el fenómeno de la migración, considerando de importancia no solo la afectación que tiene en la persona que se muda de residencia sino prestando atención a aquellos miembros de la familia que se quedan y están íntimamente relacionados con el migrante y que poco se ha estudiado.

PALABRAS CLAVE: Migración, familia, desintegración, figuras parentales, formación de la personalidad.

Hablar de migración en los últimos seis meses se ha vuelto un tema cada vez más cotidiano y popular. Esto debido, en gran parte, a la polémica campaña presidencial del señor Donald Trump, agudizado después de su toma de posesión presidencial sobre una de las naciones más poderosas del mundo.

* Ponencia leída el martes 14 de marzo en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

† Psicoterapeuta perteneciente al Centro Especializado para la Prevención y Tratamiento en Adicciones (CENTRA).

Con escasa capacidad de liderazgo inteligente y una total muestra de autoritarismo, en menos de dos meses ha logrado revolucionar al mundo con su nepotismo, racismo y xenofobia, amenazando la estabilidad de muchas familias, impactando directamente en la salud mental de las mismas y de aquellos que estamos o no directamente relacionados con personas migrantes.

Si ya de por sí la decisión de abandonar el hogar es sumamente difícil, muchas veces dejamos de lado las consecuencias que esto tiene, tanto a nivel individual como en conjunto.

Esta conducta social se agudiza o disminuye dependiendo de las facilidades de desarrollo profesional y, sobre todo, económico que el país de origen pueda aportar a su gente.

Así como es importante analizar las estadísticas sobre cuántos se van, también es sustancial prestar atención al efecto psicosocial que este evento reviste, sobre todo en la comunidad de la que proviene el migrante.

¿Se ha puesto a pensar en el impacto que sufre la familia de una persona que por necesidad tiene que dejar su tierra, cuando se ve obligada a vivir sin uno de sus pilares emocionales? ¿Ha pensado en la forma en que afecta su ausencia a su comunidad? ¿O la inestabilidad que provoca a su núcleo familiar al estar ausente?

A partir de la última encuesta realizada en 2015 por la ONU se ha reducido la migración de mexicanos a Estados Unidos en un total de 12.3 millones. Esto, sin duda, es de llamar la atención aunque no precisamente deja de ser alarmante.¹

Considerando la importancia en los distintos estratos sociales de los que proviene un migrante, me resulta importante dar más énfasis a la afectación a nivel psicológico, planteando el impacto desde tres perspectivas fundamentales. Éstas son: individual, familiar y social, como comunidad y nación.

La mayor parte de las investigaciones están enfocadas en brindarnos estadísticas, pero muy pocas veces —o nunca— se informa sobre el golpe que sufren las áreas biopsicosociales de la que es extraído el migrante.

¹ <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2016/01/12/1068383>

Una persona que decide irse, la mayor parte del tiempo es orillada por factores económicos que la misma sociedad ya no le satisface mínimamente. En un índice alto, estas personas suelen ser los padres de familia, acotando a la figura paterna. Para dejar claro esto, hablaremos un poco sobre los roles que desarrollan los dos miembros principales de la familia y su importancia para poder hondar sobre el tema.

Rol materno: Este papel tiene una función afectiva, de manera general. Tiene como característica principal ser quien provee de cariño, amor y comprensión a los demás miembros de la familia, asumiendo más o menos responsabilidades en las determinadas culturas, incluidas en la mayoría, el hacerse cargo de los quehaceres del hogar y el cuidado de los hijos.

Rol paterno: Esta figura dentro del núcleo familiar tiene como responsabilidad establecer las reglas y proveer la mayor parte del tiempo a la economía del hogar. Se le ve, comúnmente, como figura de autoridad.

Ambas descripciones –haciendo hincapié, de nueva cuenta, en que algunas características son más marcadas y otras menos–, dependen totalmente de la sociedad en la que vivamos y/o hayamos sido formados. Sin embargo, con el desarrollo constante de las mismas, esto tiende a cambiar por el acelerado desarrollo que cada sociedad va sufriendo de acuerdo con sus necesidades, las definiciones son de manera general y con un carácter automático, establecido justo en lo más profundo del inconsciente colectivo, definiendo éste como aquel conjunto de conceptos y creencias que posee un individuo y se pasan de generación en generación.

Así, tras haber descrito las características de las respectivas figuras parentales, puedo hacer la pregunta: ¿Impacta o no, de manera emocional, la ausencia de una de las partes fundamentales del núcleo?

La respuesta es muy sencilla, de tal manera que puede concluirse que sí. Tomando en consideración que la ausencia pueda ser la del padre, en un lapso corto de tiempo, el hogar se ve afectado directamente en el seguimiento de reglas y, en un mediano plazo, en la aceptación de nuevas. No hay que descartar la importancia de la edad de los hijos, ya que esto también es un punto crucial. No es lo

mismo que el padre esté presente en los primeros años de desarrollo de sus hijos y decida migrar después, a que lo haga dentro de dichos primeros años.

La formación de la personalidad de los menores tiene un foco rojo en los primeros cinco años. Lo que se aporte, enseñe, establezca y motive dentro de ellos determinará muy certeramente lo que el infante será en su edad adulta, fortaleciendo o debilitando el Yo.

Si en su defecto, quien emigra es la figura materna, esta ausencia se verá inmediatamente reflejada sobre la autoestima y conceptos como adaptación y tolerancia al cambio, amor propio enlazado con el autoconcepto, seguridad, introversión y/o extroversión, autocontrol, tolerancia a la frustración, etc., situación que también se ve influida por la edad del o los infantes.

Puede existir una mayor o menor afectación dependiendo de la perspectiva que se quiera tomar para analizar la ausencia de una de las figuras parentales. Sin embargo, considero que ambas son importantes, aunque alguna sea fundamental y otra necesaria. Psicológicamente la ausencia de alguno de ellos tiene como significación la amputación de una parte del cuerpo llamado familia.

Teniendo claridad desde el microsistema (la familia) de Bronfenbrenner,² podemos avanzar a los dos siguientes llamados mesosistemas y exosistemas. El primero se refiere a aquellos espacios donde el individuo se desenvuelve como la escuela, los amigos, etc., y el segundo a las relaciones afectivas que establece fuera de sí mismo, como los padres, los compañeros del salón de clases o el trabajo, etc. La afectación sufrida aquí incide directamente en las características individuales del migrante. Esto implica dejar todo lo conocido, el apoyo moral y la motivación directa que se experimenta cuando se tiene algún problema o se necesitan espacios de distracción en la vida cotidiana, áreas que se ven dañadas al llegar a un lugar en el cual no se conoce a nadie y donde, muchas veces, no se comparte la misma lengua. Esto perturba la su seguridad personal y aspectos tan básicos como la alimentación y la protección que proporciona tener un techo bajo el cual vivir.

² U. BRONFENBRENNER, *Desarrollo Humano. Teoría Bioecológica de Bronfenbrenner y Morris*, Ed. McGraw Hill, ¹¹2010.

Para el individuo, las relaciones que deja atrás involucran la ruptura de los lazos que le brindan seguridad, por la falta de cercanía con su gente, ésa que le genera confianza y, a su vez, lo impulsa a seguir adelante. Es de entender ahora que el afectado en una situación de migración no es nada más quien parte, sino también quienes se quedan.

Conviene también señalar aquí que existen núcleos familiares a donde no parte uno únicamente sino ambos, dejando a los hijos al cuidado de algún pariente cercano, llámese abuelos, tíos, etc. Esta ausencia altera determinadamente la fortaleza de las futuras relaciones afectivas que establecerán los hijos.

No es lo mismo que el hueco sea de un solo miembro a que sean ambos. Las carencias son mayores al tener que forzar a los miembros de la familia (hijos) a crear vínculos sólidos con personas que conocen poco o casi nada y obedecer nuevas reglas del espacio en el que se ven obligados a quedarse.

Dejar la comunidad que se asume como propia —por haber crecido allí o haber vivido muchos años en ese lugar—, implica tener que desprenderse de aquello que es valioso para el individuo, de su esencia, de su cultura, de lo que lo hace ser. Los cambios son fuertes cuando se hacen por voluntad y consciencia y, más aún, lo son cuando la matriz de esta decisión tiene que ver con la necesidad de subsistencia.

La palabra “dejar”, psicológicamente hablando, trae consigo desapego, trascendencia, desprendimiento, aceptación, duelo, inestabilidad, adaptación, y, fundamentalmente, cambio.

El cambio es el talón de Aquiles de un alto porcentaje de los seres humanos que formamos parte de este planeta. El cien por ciento lo experimentamos, pero pocos logran la consciencia plena de su aceptación, ya que esto implica saberse capaz de enfrentarse a lo nuevo, lo cual es algo desconocido, situación que es poco agradable para la mayoría.

Quien emigra tiene que verse inmerso en una totalidad nueva. Muchas veces los recursos existenciales con los que cuenta se ven comprometidos, por lo que deben modificarse o eliminarse y ser suplan-

tados por unos distintos, situación que también viven los familiares que se quedan.

No tener la facilidad para proveer a nuestra gente los recursos básicos para mantener su residencia dentro de nuestro país, viene de la mano con la falta de elementos básicos que los seres humanos necesitamos para existir. Esta situación debería ser muy importante para los gobiernos de todas las localidades que conforman nuestra nación, pues no atender a ello da como resultado la ruptura de valores importantes y la desintegración de familias completas que son quienes resguardan la esencia fundamental de la cultura/personalidad/alma que nos hace ser parte de una patria.

Emigrar es una conducta natural que se ve desde la aparición del ser humano en el planeta. Esto nos posibilita trasladarnos a lugares que nos brindarán mayores y mejores ventajas para la propia sobrevivencia. Sin embargo, al establecer de manera física límites territoriales también se fomenta la pertenencia a un espacio que, en esencia, no tiene dueño: nuestro planeta.

Ponerle nombre a un metro cuadrado y asumirlo como propio, inherentemente trae consigo un conflicto: cuando alguien más, por necesidad o no, tenga la intención de hacer su lugar de descanso sobre lo que socialmente ya tiene "dueño".

Los conceptos mexicanos zapatistas sobre la tierra —con la famosa frase "La tierra es de quien la trabaja"— entrañaban la idea utópica de que el territorio era de todos. Sin embargo, el deseo de poder y pertenencia pudo más y, con ello, la humanidad se perdió, erradicando a su vez la sensibilidad que nos hace desear ayudar al prójimo, viendo y asumiendo al necesitado como alguien que busca "quitarme lo que es mío", cuando realmente nada tenemos y nada nos llevaremos al final de nuestros días.

El egoísmo y el poder han hecho que día con día veamos con más odio a ese otro, que es igual a mí; como alguien peligroso e inferior, a quien debo remarcar el límite que tiene permitido pisar con libertad, el lugar donde no es bienvenido porque su color de piel, ojos o raza no son siquiera similares a las mías.

Levantar muros implica destruir lazos y derrumbar la esencia misma del humano: ser humano.

Hasta no volver a la matriz fundamental del sentido sobre el quién soy y qué hago aquí, no podremos aceptar las diferencias. En ello encontraremos el verdadero muro que nos separa del *self* (sí mismo), pero también del otro, pues ambos procedemos de la misma fuente.

ENTREVISTA A FRAY TOMÁS GONZÁLEZ*

Francisco Xavier Sánchez Hernández†

ABSTRACT: Un interesante diálogo con fray Tomás González, titular del albergue "La 72", en Tenosique, Tabasco, figura polémica pero profundamente comprometida con la situación y los derechos de los migrantes que ingresan en el territorio mexicano.

PALABRAS CLAVE: Migrantes, albergues, derechos humanos, fray Tomás González

Nos encontramos con Fray Tomás González, en el albergue "La 72", en Tenosique, Tabasco. Le agradecemos mucho el concedernos esta entrevista, la cual hemos dividido en tres grandes partes: La primera sobre su vida, para conocerlo, sobre todo para quienes no lo conocen. La segunda, sobre el tema concreto de los migrantes. Y la tercera, sobre su punto de vista sobre la iglesia y el mundo actual.

I. SU VIDA

¿Nos podría Ud. decir quién es Fr. Tomás González? ¿Dónde nació y cómo fue su vida en general hasta antes de ingresar en la orden de los franciscanos?

* Entrevista realizada en el albergue para migrantes "La 72", en Tenosique, Tabasco, el 7 de abril de 2017.

† Presidente Internacional de la AIEMPR.

Yo provengo de una familia cristiana. Nací en la Ciudad de México hace 43 años, y realicé todos mis estudios básicos: primaria, secundaria y bachillerato, en la Ciudad de México. Provengo de una familia cristiana y tengo cuatro hermanos más.

¿Cómo surgió en Ud. el llamado para ingresar en la orden de los franciscanos?

Cuando era adolescente entró en mí una pasión por ir a la parroquia donde yo vivía, donde vivía mi familia. Y allí encontré a un sacerdote joven, que me parecía muy coherente. Y entonces me planteé la posibilidad de poder ser sacerdote.

¿Y por qué en la orden de los franciscanos?

Andaba yo en Coyoacán, en la parroquia de San Juan Bautista, y allí encontré a un fraile franciscano. No tenía nada de conocimientos sobre los franciscanos, los diocesanos y los religiosos, y él me explicó en qué consistía ser franciscano y mi invitó a los retiros vocacionales. Acepté y empecé el proceso vocacional. Y entré con ellos, con los franciscanos.

Ud. realizó toda la formación con los franciscanos, pero al final no optó por el sacerdocio, sino que quiso ser hermano franciscano. ¿Por qué no optó por el sacerdocio?

Desde el inicio, en la orden franciscana, nos dieron mucho testimonio. Las personas que fueron mis guías, mis maestros y acompañantes, me hablaron sobre la vida de San Francisco y sobre la orden franciscana. Y cuando fui novicio comenté que no quería ser sacerdote. Realicé todos mis estudios, todo el currículum sacerdotal, tanto en la provincia de México como en esta provincia. Y cuando hice los primeros votos ya tenía la opción de no optar por el sacerdocio. Quería ser misionero. Recuperar un poco esta misión laical de la orden franciscana.

Cada vez es Ud. más conocido, nacional e internacionalmente, por su compromiso a favor de los migrantes. He leído que le gusta la música de Silvio Rodríguez, la poesía de Benedetti, que le gusta bailar. Leía también que en alguna ocasión una persona homosexual le dijo que antes de dejar el albergue quería bailar con usted... y usted le organizó una fiesta de despedida. En este aspecto – que tal vez, pocos conocen de usted – ¿qué le gusta hacer para tratar de relajarse un poco de la tensión tan fuerte que vive en el albergue todos los días?

Yo considero que toda mi vida: social, de fe, de religioso, y ahora de defensor de los derechos humanos, tiene como fundamento la fe. Yo me remito siempre a la vida de Jesús. Como seguidor de Jesús. Y me pregunto siempre, en todas circunstancias y en todos los momentos de mi vida, qué haría Jesús en cada circunstancia en la que me encuentro. Por lo tanto, no hago sino hacer lo que haría Jesús con el necesitado, con el enfermo, con el discriminado, con el leproso, con la mujer, con el joven, con el ciego; buscar una reproducción de los gestos de la vida de Jesús.

II. LOS MIGRANTES

¿Cómo surgió en Usted este llamado tan particular, dentro ya de la orden franciscana, para trabajar a tiempo completo por los migrantes?

Como le decía anteriormente, soy misionero. Tengo conciencia de ser misionero. Los franciscanos somos misioneros y vamos a donde nos envíen. Pertenezco a esta provincia del sureste [la cual], desde el año 1995, tenía este proyecto de atender a los migrantes. Y hace siete años me invitaron a trabajar en este proyecto concreto. Acepté con todo gusto y aquí estoy.

¿En qué año comenzó usted a trabajar en este albergue de Tenosique?

El año 2010. El albergue estaba en aquel tiempo en la parroquia del centro.

¿De dónde procede el nombre de albergue de "La 72", lo que tal vez algunas personas desconocen? ¿Y qué cambios ha realizado Ud. a partir de que asumió la dirección del albergue en 2010?

El contexto del 2010, con respecto al tema migratorio, era muy complicado, como ahora. En aquel tiempo, el crimen organizado estaba haciendo mucho daño a los migrantes. Las autoridades de todos los niveles se aprovechaban de su situación. Cuando yo llegué a Tenosique había secuestros masivos a plena luz del día. El delegado de Migración y el Director de Seguridad Pública eran parte de las bandas que se dedicaban a la trata de blancas y al secuestro de emigrantes, etcétera. La situación era muy complicada. Recuerdo muy bien que a finales de agosto del 2010, apenas unos días después de que llegara a Tenosique, tuvo lugar la masacre de 72 migrantes en San Fernando, Tamaulipas. Antes, a principios de agosto

muy cerca de aquí, en el municipio de Macuspana, como a dos horas, habían matado a tres personas migrantes a garrotazos. Estos dos acontecimientos marcaron en mí lo que tenía que hacer con el proyecto [el cual], en aquel tiempo, era muy sencillo. Se daba sólo una comida al día; se albergaba sólo a hombres y por un máximo de tres días de estancia. Llegaban muy pocas personas porque estaba el albergue en el centro del pueblo. Entonces: esta masacre de los 72 en San Fernando y la otra matanza de tres personas migrantes [...] vino a darnos mucha luz para saber qué es lo que teníamos que hacer en Tenosique con las personas migrantes. Lo que hicimos fue primero ponerle al lugar físico del albergue el nombre de “La 72”, pues tenía que ser como un lugar de memoria. Entonces desde el principio de la fundación de este albergue, en mayo del 2011, algunos meses después de las masacres, pensamos que fuera un lugar de mucha lucha social, de mucha defensa de la vida. De compartir con hermanos y hermanas que venían de otros países estas ganas de transformar su camino.

Algo importante que hay que remarcar del Albergue “La 72” es que no se trata de un proyecto personal. Aunque Ud. es la figura más sobresaliente, el portavoz del albergue, sin embargo, está también su orden de los franciscanos que lo está apoyando. ¿Qué otras instituciones colaboran con este albergue?

Desde el inicio, tuvimos la idea de abrir el proyecto a cualquier persona que quisiera colaborar. Empezaron a llegar voluntarios de todo el país, de Estados Unidos, de Europa, de Centro y Sudamérica. Y también se han acercado algunas organizaciones. Ahora están trabajando dentro de la casa “Médicos sin fronteras”. Está trabajando una organización de abogados que se dedica al tema de los refugiados, que se llaman Asylum Access, y el ACNUR, que tiene algunos proyectos con nosotros.

Al recorrer el albergue, me he dado cuenta de que los jóvenes voluntarios parecen ser más extranjeros que mexicanos. Veo más rostros extranjeros que nacionales. ¿Por qué considera Ud. que pareciera ser que los extranjeros están más comprometidos que los mismos mexicanos?

Lo atribuyo al hecho de que México todavía no toma conciencia de que es un país de emigrantes para los migrantes. Yo creo que es rara una familia mexicana que no tenga un familiar en los Estados Uni-

dos indocumentado —o documentado que para el caso es lo mismo. Y no somos todavía conscientes del gran aporte de los primeros migrantes. México es uno de los países más expulsores de su gente. Sólo en los Estados Unidos hay más de 10 millones de mexicanos indocumentados. Cuando México se dé cuenta de que es un país de emigrantes, no sólo las casas que atienden a los migrantes se van a llenar de voluntarios mexicanos y mexicanas, sino que vamos a lograr mucho en el tema migratorio.

¿Para Ud. quién es un emigrante? ¿Cómo puede Ud. definirlo?

Pues es un ser humano en estado —hoy— de extrema vulnerabilidad, por ser víctima de un sistema político, económico y social injusto.

¿Cuál considera Ud. que sea la causa principal de la migración en el mundo y qué podríamos hacer para disminuir este tránsito clandestino e inhumano a nivel mundial?

Considero que el principal motor, expulsor, de la migración es el sistema económico, capitalista y neoliberal, que catapulta —literalmente— a los seres humanos a otros lugares. ¿Cuándo se va a acabar esto? Cuando se acabe este sistema económico, al que muchos consideran como un "dios". Es un sistema incluso religioso, que va a costar muchas vidas revertir, pero no hay otra manera de acabar con esta humillación.

Me imagino que en los años que tiene Ud. trabajando en el albergue ha sido testigo de muchos casos particulares de dolor; ha escuchado y visto muchas situaciones de injusticia y de atropello a los derechos humanos más elementales. ¿Podría Ud. contarnos algunos casos de injusticia que más le hayan impactado en el albergue?

Sí. Todas las historias que recibimos son historias de terror. Por este albergue han pasado más de 50,000 personas desde su fundación y todas las historias son muy sufrientes y dolorosas. Pero de estas más de 50,000 historias, hay algunas que son particularmente dolorosas. Madres que vienen con sus hijos, huyendo de la violencia sexual de sus esposos o de una pandilla. Jóvenes adolescentes, entre 12 y 15 años, que huyen del reclutamiento de las "Maras", y que han sido testigos de cómo matan a sus propios padres. Mujeres adolescentes víctimas de trata, que con 14 ó 15 años han tenido una vida de más de cinco años de servicio sexual. Adultos jóvenes, y no

tan jóvenes, que han sufrido durante toda su vida el fenómeno de la migración, nietos e hijos de migrantes y hoy, migrantes ellos mismos. Personas de toda diversidad sexual, discriminadas por su orientación, por sus preferencias sexuales y que nos los soportan en sus países. Cualquier persona que se sube al tren y que se cae y es mutilada por el tren... Aquí se da uno cuenta del desprecio de estos sistemas que he mencionado: el político y el económico, el desprecio de la vida. No les interesa absolutamente nada la vida de estas personas que viajan en la clandestinidad, y que los reciben en los países de tránsito y de destino como verdaderos delincuentes, como terroristas: con armas, con muros, con muchos cuerpos de seguridad persiguiéndoles, humillándoles, maltratándoles en los centros de detención.

¿Ha recibido Ud. amenazas o intimidaciones a causa de su trabajo a favor de los derechos humanos?

Sí, por supuesto.

¿Teme Ud. por su vida?

Sí, claro. Por supuesto. Pero hemos aprendido, también, a cuidarnos, a procurar una seguridad propia, porque el Estado no se hace cargo de esto. Ésta es otra de las batallas que hay que dar.

III. EL MUNDO Y LA IGLESIA

A nivel internacional... Las masacres recientes en Siria, la fuerza cada vez mayor de los grupos nacionalistas, racistas y conservadores, expresados, por ejemplo, con la llegada de Donald Trump al poder en los Estados Unidos. ¿Cómo ve Ud. la situación a nivel mundial con respecto a los migrantes?

Estamos ante una crisis terrible en el tema migratorio. Una crisis que ya lleva varios años pero que tiene sus puntos álgidos, intermitentemente, en estos últimos veinte años. Sí, el surgimiento de líderes políticos con un lenguaje hostil, que desencadena, evidentemente, actitudes hostiles de sus ciudadanos contra de los migrantes y refugiados. Guerras en países como Siria, de donde sus ciudadanos están saliendo. Y países de tránsito y países receptores que no entienden el sufrimiento del ser humano; las guerras, el sistema económico, todo lo que expulsa a las personas migrantes, y que es pro-

ducido, además, por los mismos líderes religiosos y políticos, por el mismo sistema. Es como una máquina, como un círculo vicioso, que por una parte les espanta, les asusta por lo que pasa al migrante, al refugiado. Pero, por otra parte, son ellos mismos quienes están produciendo los sistemas que sostienen que exista este tipo de migración tan dolorosa.

Y en el caso de México, ¿cómo ve Ud. la política nacional con respecto a los inmigrantes que entran a México así como para los emigrantes que salen de nuestro país?

México no es soberano. Depende de las decisiones de los Estados Unidos. Es innegable hoy que hay un imperio que dicta medidas, como todo imperio expansivo. Y que juega con la vida de las personas y que tiene sus súbditos. Esto es un lenguaje totalmente actual. Por supuesto, México está a la orden de los Estados Unidos. Y no solamente México sino que [en] todos los países hay como una réplica, como un eco, de las políticas estadounidenses migratorias.

Finalmente, con respecto a la Iglesia: ¿Qué piensa Ud. del Papa Francisco y de los cambios que ha venido haciendo poco a poco desde que dio inicio a su pontificado?

Yo pienso que el Papa se ha esforzado..., pero no ha hecho lo suficiente. Me uno a las voces de los profetas de la teología latinoamericana, [a la] de los padres de la Iglesia latinoamericana. No nos hace falta un Papa que venga a reformar; nos hace falta Pedro, el humilde pescador que guía a su Iglesia con otros métodos, retornando al Evangelio. Quien crea que el Papa Francisco va a reformar la Iglesia él por sí sólo, pues está equivocado. La reforma viene, creo yo por supuesto, del Espíritu Santo. Pero la base tiene que decidir. Mientras no se decida la base (el pueblo) a decidir, esto va a seguir siendo lo que es ahora.

¿Está usted decepcionado de la Iglesia?

No. La Iglesia es muy diversa y hay una iglesia que ha optado por los ricos. Pero también hay una Iglesia que ha optado por los pobres. Hay una Iglesia que como las sociedades lo hacen, discrimina y es homofóbica. Pero hay otra Iglesia que es integradora de la diversidad sexual. Hay una Iglesia a la que le espanta la mujer, que le huye a la mujer y que al mismo tiempo la oprime. Pero hay otra

Iglesia que propone una teología feminista y que está a la vanguardia de muchas religiones.

A propósito de este tema. Ud. ha vuelto a ser noticia – esperanza para algunos y malestar para otros –, por haber colocado la bandera de la comunidad lésbico-gay en el altar donde se celebra la misa. ¿Por qué lo hizo y cuál es el mensaje que Ud. ha querido enviar?

Creo en la Eucaristía y en todos los otros sacramentos – oficiales y no oficiales– como el acercamiento de Dios a su pueblo. No creo en las religiones que excluyen absolutamente a alguien. Considero que la Iglesia no tiene que excluir a nadie, por ningún motivo. Y la Eucaristía es algo muy sagrado: es compartir el pan, el hacerse pan, el comulgar con este pan que es Jesús. Cristo que es humillado y sometido es la persona diferente. Yo puse un mensaje en las redes sociales, de que la Eucaristía es la mesa en la que tendría que haber acceso para todos y para todas. No podemos sostener que haya personas que no puedan comulgar.

¿Podríamos pensar, por ejemplo, en el caso de los divorciados vueltos a casar?

Así es. Podríamos hablar igualmente, por ejemplo, de las mujeres que tienen que ser obligadas –por lo que sea– a abortar y tantos casos que efectivamente existen.

¿Cómo ve Ud. la Iglesia en México? No me refiero a la Iglesia como comunidad de fieles, sino a la Iglesia jerárquica – sacerdotes y obispos – con respecto a la defensa de los derechos humanos?

Creo que es una Iglesia muy calculadora, muy temerosa y muy negociadora, que no quiere perder privilegios. Creo que la Iglesia en México, y en general en todo el mundo, debe retornar al Evangelio. Hay que tener mucho cuidado con este tipo de Iglesias que buscan privilegios. Porque como dijo Mons. Romero: tendríamos que dudar si es la verdadera Iglesia de Jesús. No estamos buscando el martirio ni la persecución, pero yo creo que la Iglesia al predicar el Evangelio, al vivir el Evangelio, comporta una persecución como testimonio.

¿Cómo le gustaría a Ud. que fuera la Iglesia del futuro; en general, el cristianismo?

Pienso que debe ser una Iglesia como la que inició en el siglo I, que desencadenó Jesús, con sus amigos y amigas. Una Iglesia de a pie. Una Iglesia manchada con la sangre de sus mártires. Una Iglesia temerosa pero también audaz.

Algo más que quisiera Ud. agregar para quienes leerán esta entrevista, cristianos y no cristianos.

Pienso que estamos en un momento histórico privilegiados, como católicos y no católicos, como ateos. Un momento privilegiado, histórico en el que tenemos la obligación ética de recobrar nuestra humanidad. Los que creemos y somos cristianos estamos obligados. Como seres humanos no podemos hoy permitir la hostilidad, los muros, la discriminación, la exclusión. Tenemos que trabajar muchísimo en la hospitalidad, en la integración, en la creación de puentes, en el abrazo, en el creer en el ser humano.

Muchas gracias, Fr. Tomás, por su testimonio y que el Señor, nuestro Maestro, lo siga bendiciendo.

Al contrario. Gracias a usted por haber venido hasta acá.

OTRAS VOCES

CRISIS DEL LENGUAJE TEOLÓGICO EN LAS EXHORTACIONES PONTIFICIAS: *VERBUM DOMINI* Y *EVANGELII GAUDIUM*

Sharon Padillat

*ABSTRACT: El objetivo de este artículo consiste en evaluar críticamente el status quaestionis de la crisis del lenguaje teológico expuesto en las exhortaciones pontificias *Verbum Domini* de Benedicto XVI (2010) y *Evangelii Gaudium* de Francisco (2013), a la luz de las intuiciones del Concilio Vaticano II y los aportes filosóficos-teológicos contemporáneos. El orden expositivo será el siguiente: primero, se desarrolla el marco teórico de nuestro ejercicio. Para ello se recurre de manera sucinta a lo que se discutió en torno a la historicidad y la dimensión del lenguaje teológico como acontecimiento, en el Concilio Vaticano II, la teología posconciliar y la filosofía del último siglo. El segundo momento del artículo explora la condición de la crisis del lenguaje teológico y la discusión del tema dentro de las dos exhortaciones pontificias. En la tercera y última parte evaluaremos el tratamiento que hacen las exhortaciones apostólicas sobre la crisis del lenguaje, con ayuda de los aportes conciliares, teológicos y filosóficos que se repasaron inicialmente.*

PALABRAS CLAVE: *Verbum Domini, Evangelii Gaudium, Benedicto XVI, Francisco, lenguaje teológico.*

† Doctorante en Estudios Ecu­ménicos por la Universidad de Bonn, Alemania. Miembro de la Red Iberoamericana de Estudios Teológicos sobre la Iglesia.

I. MARCO TEÓRICO: LA PALABRA Y SU COMUNICACIÓN EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO

1. *La Palabra y su comunicación en el Concilio Vaticano II*

Numerosos autores coinciden en que el Concilio Vaticano II, anunciado por Juan XXIII en 1959 y concluido por Pablo VI en 1965, ha sido el acontecimiento más significativo del catolicismo en el último siglo. Son diversas las propuestas teológicas del Vaticano II las que han renovado el modo de ser y pensar de muchos cristianos, pero es acaso su espíritu, el Concilio como *hecho o acontecimiento*, lo que estimula su recepción creativa en el siglo XXI.

En el debate teológico reciente se ha discutido largamente sobre las numerosas posturas interpretativas que a través de los años han definido e interpretado el Concilio.¹ En este trabajo se opta por la posición interpretativa en la que los documentos finales son inseparables del hecho histórico y de la pragmática discursiva vivida en el Concilio, como son inseparables también el espíritu de continuidad (*ressourcement*) y el de discontinuidad (*aggiornamento*).²

Con lo anterior en mente, nos permitimos la siguiente lectura del Concilio en torno a dos líneas temáticas: *a*) la recuperación de la dimensión histórica de la Iglesia y la revelación, *b*) y la experiencia o acontecimiento conciliar. Como veremos, ambas son claves fundamentales que brinda el Concilio para orientar la reflexión sobre el *status quaestionis* de la crisis del lenguaje teológico.

¹ En el debate sobresalen tres posturas: una fracción integrista conservadora que prefiere la continuidad de los documentos del Concilio con la Tradición bimilenaria de la Iglesia; una postura progresista que interpretó el espíritu renovador del Vaticano II como una liberadora ruptura con la teología anterior al concilio, y una hermenéutica que se esfuerza por mantener una dialéctica entre continuidad y discontinuidad. Cabe mencionar que las tres posturas de recepción ya estaban presentes desde que Juan XXIII convocó el concilio. *Vid.* Giuseppe ALBERIGO y Jean Pierre JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

² *Cfr.* Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca: Sígueme, 1999-2008.

1.1 La dimensión histórica de la Palabra

En el Concilio Vaticano II, la conciencia histórica comportó varias dimensiones: la relación Iglesia-mundo en *Gaudium et Spes*, la comprensión de la Iglesia como sujeto histórico en *Lumen Gentium*, y la noción histórico-salvífica de la revelación en *Dei Verbum*. La conciencia histórica en el Vaticano II estuvo ampliamente apoyada en el propósito pastoral que Juan XXIII quiso imprimirle al Concilio, el cual respondió a una preocupación por la Palabra y su comunicación.³ En octubre de 1962, Juan XXIII declaró como interés supremo del Concilio Ecuménico, custodiar y enseñar la doctrina cristiana en forma cada vez más eficaz.⁴ En el discurso de apertura, *Gaudet Mater Ecclesia*, Juan XXIII afirmó que el objetivo no iba a conseguirse con la mera expresión de una teología que repitiera difusamente los conceptos de "la enseñanza de los Padres y teólogos antiguos y modernos".⁵ En su lugar —subrayó— era imperioso *exponer* la doctrina a través de "las formas de investigación" y las "fórmulas literarias del pensamiento moderno".⁶

Para comprender mejor la dimensión histórica puesta en juego en el objetivo de Juan XXIII, vale recordar que antes del Vaticano II el neotomismo tridentino y la apologética decimonónica, caracterizados por la rigidez y verticalidad dogmática de una *philosophia perennis*, predominaron en la teología y en el discurso oficial de la Iglesia. Dicha postura, cristalizada más tarde en el antimodernismo y ultramontanismo, contribuyó a la paulatina separación entre la verdad revelada y la historia. Con ello se dificultó la idea de la renovación y reforma de la Iglesia.⁷ En esta perspectiva, la comunicación de la fe se entendió como una transmisión lineal en la cual el mensaje, proveniente directamente de Dios, era entregado al único emisor autorizado, el magisterio de la Iglesia, para su vigilancia y

³ El mismo interés se manifiesta en la constitución apostólica *Humanae Salutis* de Juan XXIII. Véanse los numerales 6, 7, y 8.

⁴ JUAN XXIII, *HS, ut supra*.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ No obstante, hay que tener en mente el extraordinario caso de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII (1891). En ella ya es observable el interés de Roma por atender las circunstancias sociales del mundo moderno.

transmisión íntegra a un receptor sin derecho de réplica o posibilidad de libre interpretación, pues la fuente de donde emanaba tal enseñanza gozaba de indefectibilidad, infalibilidad e inerrancia. En este modelo donde la obediencia al discurso recto de la fe (ortodoxia) aseguraba la cohesión de la comunidad eclesial, la comprensión del mensaje en sí no era tan relevante como la participación homogénea que suponía el momento de recepción.

El llamado del Vaticano II para *exponer* la doctrina a través de los métodos y estructuras modernas supuso que clérigos, religiosos y laicos, quienes también eran miembros del Pueblo de Dios, participaran activamente en la comunicación de la fe, como escuchas y como emisores insertos en la historia.⁸ En consecuencia, el modelo de comunicación en el Concilio ya no se comprendió exclusivamente con base en una división jerárquica o en una recepción a-histórica del mensaje. En su lugar, se entendió que el lenguaje de la fe era un don que recibía toda la Iglesia dentro de las vicisitudes de este mundo, por lo que pareció necesario “auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina”.⁹

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, apuntó que comprender “la Iglesia como realidad social y fermento de la historia”¹⁰, como sujeto histórico concreto¹¹, no era ajena a la historia del cristianismo. Al contrario, era una recuperación de una concepción histórica que en siglos anteriores la Iglesia tuvo de sí misma, y que fue notoria en la capacidad de adaptar el “mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo”, con el propósito que la buena noticia fuera “mejor entendida y expresada en forma más adecuada”.¹² El reconocimiento de la Igle-

⁸ Cfr. *Lumen Gentium* (LG), 13; *Gaudium et Spes* (GS), 92.

⁹ *Id.* Como añadidura, para el Concilio Vaticano II el mensaje de la Iglesia estuvo destinado a los hombres y mujeres de buena voluntad y no solamente a los católicos como era costumbre. Cfr. GS, 2.

¹⁰ GS, 44.

¹¹ LG, 11, 12, 48.

¹² Por ejemplo, el apostolado paulino y la adaptación de la patrística al mundo grecorromano, dieron testimonio de la destreza del Espíritu y la Iglesia para expresar la fe “a nivel del saber popular” y de “las exigencias de los sabios”. (GS, 44).

sia y su mensaje en el movimiento histórico apareció además en el decreto sobre ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, a propósito de la Tradición de índole escatológica y peregrinante de la Iglesia, misma que articuló la necesidad de una renovación eclesial continua.¹³

Evidentemente, la asunción de la dimensión histórica de la Iglesia y de la comunicación del mensaje cristiano estuvo íntimamente ligada a la crucial torsión que hizo el Vaticano II en la comprensión histórica de la revelación, cuyo desarrollo se asentó en la constitución dogmática *Dei Verbum*. Al menos desde finales de la Edad Media y en la escolástica barroca, la revelación se empezó a restringir a un conceptualismo representacionista y a una comunicación de verdades que al provenir de lo sobrenatural podían dar cuenta de todas las realidades, divinas o creadas. Se gestó así una noción de revelación y expresión de la revelación (*Logos*) como dato objetivo ordenador.¹⁴

El giro extraordinario de la *Dei Verbum* para abandonar la noción fixista y nominalista de la revelación, consistió en ver a ésta como un acontecimiento comunicativo, no de verdades sino como una comunicación en sí. La revelación era el desvelamiento gratuito de Dios en la historia, el acto dinámico que se intuyó en la doctrina trinitaria. El culmen de la revelación no era jamás la afirmación plena de una proposición como verdad, sino la Encarnación del Verbo, el encuentro con una persona en la historia: Jesucristo.¹⁵ Esta noción histórico-salvífica en clave de encuentro de la revelación, subrayó que "la palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres".¹⁶ La precariedad del lenguaje con el que expresamos la revelación supuso que la revelación era siempre mediada por lenguajes y culturas, y "que una aprehensión o vigilancia total de los

¹³ *Unitatis Redintegratio*, 17.

¹⁴ Este concepto de revelación fue el que algunos Padres conciliares quisieron imponer en el esquema preparatorio de la *Dei Verbum* (*De fontibus revelationis*). Juan XXIII y una mayoría de los Padres conciliares se opusieron a reducir la revelación y su transmisión a este modelo.

¹⁵ *Dei Verbum* (DV), 4.

¹⁶ DV, 13.

bienes divinos era imposible (Misterio).¹⁷ Esto se asoció con la revaloración del carácter vivo y dinámico de la Palabra, con la capacidad –asimismo– de reivindicar lo pequeño de este mundo y lo mundanal de nuestras culturas y nuestras lenguas. Desde allí se comenzó una aguda reflexión en el siglo XX sobre lo ético y lo práctico de la teología y su lenguaje. Valdrá comentarlas más adelante, cuando se exploren los aportes pos-conciliares.¹⁸

1.2 *El acontecimiento conciliar*

Como sugirió el discurso de Pablo VI en la apertura de la segunda sesión conciliar, la exposición de la doctrina a las formas modernas, sugerida por Juan XXIII, debía comportar todo el sentido de la palabra *exponer*. El Papa Montini exhortó a comprender el Vaticano II como un volver a emprender el camino, como una peregrinación hacia la pluralidad cultural cada vez más desafiante.¹⁹ Esta opción por hablar del Concilio como una peregrinación, sugirió lo que ratificó más tarde el proceso *conciliar*: caminar para suscitar espacios de diálogo, reformar escuchando desde la fe otras voces, las de los pobres y los marginados, las de otras confesiones y otras religiones. Lo anterior logra quedar más claro cuando se entiende por evento o acontecimiento del Concilio al acto mismo de “lo conciliar”. En otras palabras, al modo de trabajar en la comisión, a la experiencia de colegialidad, a vivir la tensión entre perspectivas diferentes, y experimentar un cambio espiritual o de conversión, potenciado por lo acaecido en las asambleas y alrededor de ellas. Ciertamente, el acontecimiento tiene más que ver con el plano operativo, con el ejercicio de una epistemología conversacional, de “una nueva valo-

¹⁷ DV, 6, 7.

¹⁸ Cfr. Carlos SCHIKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Revista Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, XLIX, 108 (2012), pp. 25-53.

¹⁹ Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Ecu­ménico Vaticano II (1963), 10. (En línea, disponible en http://www.inmaculadamg.org.ar/images/stories/formacion/pablo_vi/Apertura_segunda_etapa_conciliar_1963.html, acceso el 29 de junio de 2015).

ración del *auditus fidei*",²⁰ que contrasta considerablemente con el modelo comunicativo tradicional. Peter Hünnerman considera que lo original del Vaticano II fue su "pragmática específica", que derivó de la convocatoria de Juan XXIII; abrirse a las opiniones de los otros y dejarse afectar por ellas para liberar "un camino hacia una renovada autodeterminación de la Iglesia".²¹ Así, en la clave del acontecimiento, podemos percibir al lenguaje como algo más que un medio. El hablar de la fe se sugiere, esencialmente, como un ejercicio en peregrinación, capaz de encontrar y reconciliar a los contrarios. Finalmente, situar nuestra mirada en el acontecimiento del Vaticano II nos guía al ejercicio de un lenguaje teológico plural, atento a la historia, y a una recepción práctica, en cuanto transformación de las instituciones (reforma), y de las mentalidades (renovación).

2. La comunicación y el lenguaje en la filosofía contemporánea

La búsqueda de lo nuevo y la actitud escéptica ante toda ilusión de certeza, expusieron que la modernidad, desde su advenimiento en el siglo XVI, era la experiencia de rebelión contra lo normativo. Buscar la racionalización de todos los ámbitos de la existencia humana pareció el modo de lograrlo. En este orden, la verdad se entendió como el campo de lo referencial (*veritas est adaequatio intellectus ad rei*). Mientras que el método científico, el análisis y la evidencia eran acordes con esta noción de verdad, los lenguajes plurívocos y traslaticios, como la metáfora, el símbolo, y por supuesto el lenguaje teológico, fueron rechazados en el campo del saber; su inexactitud y suspenso referencial evitaban la claridad geométrica del pensamiento por la cual se desvelaba el hombre moderno. Así, la función del lenguaje se redujo a la técnica. La palabra humana no era más que un instrumento que con muchas deficiencias permitía expresar el pensamiento desenvuelto al interior del sujeto reflexivo. En definitiva, el ideal fue obtener un único lenguaje de precisión, donde ni

²⁰ Ricardo Miguel MAUTI. "El Concilio Vaticano II: acontecimiento y teología", *Revista Teología*, 50, 110 (2013), p. 67.

²¹ Peter HÜNERMANN. *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado (versión en Kindle), 2014, cap. IV, Posición 1597-5164.

los influjos de la historia ni las inclinaciones del sujeto pudieran perturbar su tarea. Como se sabe, esta postura fue reprochada en el periodo romántico: la experiencia humana que podía llegar a la cúspide de lo sublime, rebasaba por completo a la razón. Por emotivos, indirectos y oblicuos, el lenguaje poético y estético, y dentro de ellos el religioso, eran los que mejor podían aspirar a decirnos algo sobre el amplio espectro de lo humano.

Sin embargo, el verdadero cuestionamiento del sentido y la palabra vino a finales del siglo XIX y, con más énfasis, en el XX. Las reflexiones sobre el lenguaje consideraron que la visión instrumental era un reduccionismo. La noción aristotélica que se acostumbró en Occidente sobre el ser humano como el ser vivo dotado de *logos*, inducía a una reificación del lenguaje, por lo que también pareció necesario rebasarla.²² La lingüística moderna, la teoría crítica, la hermenéutica filosófica y la fenomenología, convinieron en que la existencia se gestaba en la historia y en el lenguaje, por lo que el lenguaje era un elemento constitutivo del ser humano y del saber. Así, antes que el “hombre que piensa” se era un *homo loquens*.²³

Para el pensamiento contemporáneo quedaba dicho que el lenguaje tenía notabilidad epistemológica y gnoseológica. Toda reflexión había de pasar por el debate del lenguaje. Si el lenguaje era un hecho social, como advirtieron los lingüistas modernos, el gran convencimiento del siglo tenía que ser que “el hombre tan sólo puede conocer, conjeturar, dudar o asombrarse frente a la realidad mediante la instrumentalidad del lenguaje”.²⁴ En nuestro concepto y uso del lenguaje se jugaba parte importante de la relación entablada con la realidad. Se ponía en cuestión, igualmente, la noción de verdad, puesto que a ésta “se la comprende y se la experimenta lingüísticamente”.²⁵ Con el aprisionamiento de todo lo humano en el

²² Sobre la reificación del lenguaje, véase: Richard RORTY, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos: escritos filosóficos 2*. Barcelona/México: Paidós, 1993, pp. 225-245.

²³ El pensador romántico Johann Gottfried von Herder (1744-1803) fue el primero en acuñar el término.

²⁴ Lluís DUCH, *Mito, interpretación y cultura: aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder, 1998. p. 457.

²⁵ *Ibid.*, p. 497.

lenguaje (que Martin Heidegger expresó bellamente, la palabra es la morada del ser, la casa en la que habita el hombre²⁶), se comenzó el final de la aspiración a un *conocimiento* inmune a situaciones histórico-culturales determinadas. La búsqueda del giro lingüístico, particularmente de la filosofía analítica por una gramática fundamental que estuviera libre de ambigüedad, fracasó. Al mismo tiempo, cuando la lingüística comprobó al lenguaje como necesariamente un hecho social, se tiró la fantasía de los lenguajes privados, la cual había mantenido en sosiego durante largo tiempo a la filosofía apriorística y, ciertamente, al lenguaje teológico basado en la repetición de fórmulas perennes. A esta caída de las gramáticas fundamentales y al falseamiento de la creencia que existían entes independientes de toda relación (*e. gr.*: Dios, el sujeto trascendental), se le pensó como "la muerte del significado",²⁷ o una "crisis gramatical".²⁸ De manera más poética había sido vaticinada años antes por Friedrich Nietzsche, con la sentencia de "la muerte de Dios".

No olvidemos que la situación intelectual en la modernidad tardía estuvo conformada por el desarrollo de una teórica y una epistemología que puso en cuestión los valores fundamentales de occidente tras encontrar allí el peligro de los totalitarismos que caracterizaron al siglo XX en todas las geografías. Para la línea hermenéutica y fenomenológica la carga histórica en el lenguaje representó la oportunidad de ver en la palabra al fenómeno ético necesario para expresar la condición relacional de la persona humana. Al final, gracias al lenguaje, nada se da en el vacío, lo que se dan son relaciones. De algún modo, el pensamiento del siglo pasado se dedicó a explorar porque "desalinearse *era* un ejercicio dialógico que *consistía* en el buen uso de la palabra".²⁹

La obra de Heidegger es una fuente primordial para conocer el giro hacia una filosofía del lenguaje pos-analítica. En principio, el ser-ahí (*Dasein*) se concibió como plenamente social porque antes es lin-

²⁶ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2006.

²⁷ La frase la ideó el filósofo canadiense Ian Hacking. Cfr. HACKING, *Why does language matter to Philosophy?*, Nueva York: Cambridge University Press, 1975.

²⁸ DUCH, *op. cit.* p. 480.

²⁹ *Ibid.*, p. 470.

güístico.³⁰ A propósito, Heidegger hizo una distinción entre el hablar y el decir que repercutió en el desarrollo filosófico posterior en torno al tema. Para Heidegger era básico comprender que en el silencio algo se puede decir, como se puede hablar sin decir algo en absoluto. Lo que buscaba el filósofo alemán con esta aclaración de términos era trasladar nuestra concepción y, por ende, nuestro uso del lenguaje, al ámbito del acontecimiento (*Ereignis*), del mostrar y el develar antes que el de transmitir contenidos. “Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto Mostración”.³¹ En ese orden, Heidegger, y más tarde su alumno Hans-Georg Gadamer, consideraron al lenguaje como antes que nada un escuchar.³² Es decir, como una apertura y un situar al afuera (el otro) antes que al adentro (el yo). Con esta apertura se procuró empezar una superación al concepto instrumental y egoico del lenguaje y la significación. La propuesta, más que nada en Gadamer, era ver en la significación un acontecimiento de relación en el que no había disminución de lo múltiple. La obra última de Gadamer recuperó la intuición de Heidegger para proponer una epistemología conversacional, la cual estuviera basada en un tomarse en serio al hecho del lenguaje como un movimiento que deja venir a la alteridad: conversar es convertirse (dejarse transformar, estar dispuesto a no tener la razón porque el lenguaje siempre escapa al solipsismo). Emmanuel Lévinas lo retomó más tarde para su programa fenomenológico. “Significar”, escribió, “es significar uno para otro”.³³ Era, pues, el encuentro *cara a cara* lo que sucede en el lenguaje.

El segundo Wittgenstein es cabalmente otra fuente básica para el debate del lenguaje el día de hoy. Para la discusión del tema en la teología es muy pertinente.³⁴ En una de sus obras tardías, las *Inves-*

³⁰ Antonio DOMÍNGUEZ REY, *Lingüística y fenomenología. Fundamento poético del lenguaje*. Madrid: Editorial Verbum, 2006, pp. 237-240.

³¹ Martin HEIDEGGER, “El Camino al habla”, *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal-Cuitard, 1987, p. 229.

³² *Ibid.*, pp. 215-243.

³³ Emmanuel LÉVINAS. “Pensar sobre Dios a partir de la ética”. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 2008, p. 164.

³⁴ A propósito de esto, véase la obra de Fergus KERR, *Theology after Wittgenstein*. Londres: The Society For Promoting Christian Knowledge, 1997.

Investigaciones Filosóficas, propuso que el sentido y lo "único dado" eran formas de vida (*Lebensform*) y no un ente atómico o ideas puras.³⁵ El lenguaje, para Wittgenstein, estaba hilvanado sin remedio a múltiples prácticas y usos, por lo que era la práctica (praxis) la que daba a las palabras su sentido. Estos juegos del lenguaje (*Sprachspiele*), que al final son encuentro e intercambio entre seres humanos concretos son el significado.³⁶ No hay, pues, sentido o significado en la mónada o en la actividad mental, sólo lo hay en el evento en sí de la transacción entre uno y otro.

A manera de síntesis, para la línea hermenéutica y filosófica (también lo será en la deconstrucción) lo que se dice en el acontecimiento del lenguaje es la desviación del sí-mismo para dejar venir la relación con lo diverso, con lo Otro. Esta tendencia de raíz fenomenológica y pos-analítica dio pie a la reivindicación de los lenguajes traslaticios. La imaginación, el mito, el símbolo y la narración ganaron dignidad epistemológica y ética gracias a su "indestructible y, al mismo tiempo, sanador polifacetismo".³⁷

3. LA PALABRA Y SU COMUNICACIÓN EN LA TEOLOGÍA POSCONCILIAR

Además de la interpelación constante al Concilio, las contribuciones posconciliares se vincularon estrechamente con la filosofía hermenéutica y la fenomenología de la religión. La teoría crítica de las ideologías y la sociología intervinieron igualmente la manera de abordar el tema del lenguaje teológico. La revista internacional *Concilium* dedicó un número del año 1973 a la crisis en el lenguaje religioso. El número es un referente primario de la reflexión en torno al lenguaje de la fe en el mundo actual que tomó un auge peculiar en la década posterior al Concilio Vaticano II (1959-1965). La publicación de *Concilium* coincidió, aquella vez, con el diagnóstico general dentro y fuera del catolicismo: el lenguaje teológico enfrentaba una fuerte crisis de significación en la cultura contemporánea. El discurso sobre Dios se había vuelto un lenguaje misterioso, el de una

³⁵ Ludwig WITTGENSTEIN. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Ediciones Altaya, p. 182.

³⁶ KERR, *op. cit.*, p. 65.

³⁷ DUCH, *op. cit.*, p. 504.

“promesa marchita”;³⁸ era semejante a un “lenguaje privado” exclusivo al entendimiento y manejo de unos pocos ungidos y especialistas en las reglas del juego. Para Danièle Hervieu-Léger, se pudo hablar de una crisis, es decir, de una rotura o separación entre la estructura y función social del lenguaje tradicional de la fe, y “la disponibilidad de la fe”³⁹ de la época.

Es importante subrayar que la teología posconciliar instó a no confundir el síntoma, la perturbación en la comunicación, con la patogénesis de la crisis. En contraste, a quienes veían en la Modernidad al único culpable de la desvinculación, teólogos como Karl Rahner, H.U. von Balthassar y Edward Schillebeeckx, consideraron que el síntoma de caducidad del lenguaje religioso tenía origen en un “tipo de racionalidad”, o mejor dicho, en la misma organización del saber teológico y en la concepción de la función del discurso cristiano. A partir de la Ilustración y sus consecuencias había emergido un discurso teológico que a fuerza de ponerse a salvo de la razón autónoma terminó exagerando la visión dualista y el objetivismo de la revelación. Simultáneamente, había aumentado la pretensión de ver en el lenguaje teológico al *summum* de toda la realidad existente. El divorcio entre el sistema teológico y la experiencia fue también un corolario lamentable. Queda claro que al ojo de la teoría crítica tal pretensión del discurso teológico no podía sino resultar sospechosa de ideología. Según la opinión de la filosofía analítica, el discurso teológico debía pasar por la revisión crítica de la conciencia histórica, tal como se estaba haciendo con el resto de los discursos humanos.

Por lo mencionado hasta aquí es que la crisis del lenguaje teológico no fue vista como una cuestión meramente estética, estilística, o didáctica. La crisis del lenguaje de la fe era de interés sistemático y fundamental. Apoyándose en la hermenéutica filosófica en boga, una parte considerable de la teología posconciliar se esforzó en redescubrir la sana integridad de la Palabra de Dios entre la experien-

³⁸ Johann Baptist METZ, *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 84.

³⁹ Es decir, el marco cultural, lo que podemos considerar la gramática del pensamiento y la experiencia contemporánea. Hervieu-Léger toma la noción de Paul Ricoeur *Cfr. Concilium*, 85 (1973), p. 12.

cia y el discurso, dígase entre el acontecimiento revelatorio y su imperfecta aunque imperiosa expresión en palabras humanas.⁴⁰ Por la Encarnación, quedaba claro que el cristianismo no podía tolerar ningún discurso sobre Dios sin relación con la historia y lo humano, "tanto Él como nosotros somos palabra y, por lo mismo, intercambio, relación".⁴¹

Hay que mencionar que el rescate de lo experiencial y relacional de la Palabra, motivado por la fenomenología y la hermenéutica, expresó el principio antropológico necesario en toda comunicación efectiva, a saber, que un enunciado sólo tiene sentido si remite a la experiencia del emisor o el receptor. Desde el punto de vista de la comprensión histórica de las Escrituras se ratificó que la Palabra era vida. Cambiante y móvil encontraba distintos modos para hacerse escuchar en el curso de los tiempos. Así, las Escrituras podían ser una fuente primordial de la revelación, pero no el único. La teología tenía como guía y forma a las Escrituras para comprender e indagar nuevos lenguajes capaces de comunicar la experiencia histórica de la fe. De esto fue indicativo que la praxis histórica como servicio fuera el primer momento de la fe.⁴²

La teología del siglo discurrió largamente sobre los géneros literarios, el género narrativo y los tipos discursivos en la Sagrada Escritura (simbólico, metafórico, parabólico). Además de estar conscientes de la historicidad y los límites referenciales del lenguaje bíbli-

⁴⁰ Por un lado esto trastocó la problemática habitual en la historia del cristianismo sobre la dificultad de hablar de la Trascendencia: el lenguaje conceptual no puede dar plena cuenta de la revelación de Dios. En ese sentido, Rudolf Bultmann insistió en que todo hablar de Dios era en realidad un hablar del ser humano, sin que esto tuviera que volver a Dios un algo inaccesible. Cfr. BULTMANN, *Faith and understanding*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

⁴¹ Adolphe GESCHÉ, "Monoteísmo relativo", *La paradoja del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 81.

⁴² Pasar el nivel lingüístico-argumentativo a un momento secundario va intuyendo que la Palabra es algo más que lo lingüístico. Según el método de la teología de la liberación, "lo primero es el compromiso de caridad, de servicio de la fe (la praxis histórica). La teología viene después, es acto segundo". Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 2009.

co⁴³, se trabajó en el cariz traslaticio y plural de los recursos retóricos de las Escrituras. Éstos eran demostrativos del carácter abierto, polifónico y suspensivo de la revelación y el lenguaje de la fe. Lo mismo sucedió con la averiguación de las varias teologías y voces, en ocasiones contradictorias, que componían los libros bíblicos. Pareció así que el lenguaje de la fe cristiana permitía, desde su base, la diferencia discursiva. Al dejar suspendido el referente y el sentido, el significado del lenguaje religioso se encontraba no ya en un referente, sino que en la experiencia de aquello que nos rebasa.⁴⁴ Así, “estas parábolas, visiones y relatos nos previenen contra la tentación de identificar lo ya logrado y lo aún por lograr en nuestra historia con la perfección definitiva, que es don de Dios”.⁴⁵

Por lo demás, la dimensión histórica y el acento en la experiencia aterrizaron en la dimensión política de la Palabra. Es emblemática en esta línea la teología política de Johann Baptist Metz, de la cual se desprende el debate de la teología narrativa.⁴⁶ Procurando dar una alternativa a los reductos de la razón y argumentación en el lenguaje de la fe, Metz indagó en la sensibilidad que el lenguaje narrativo tenía de la experiencia, así como en la habilidad de la metonimia para poner en movimiento y motivar la transformación de la realidad.⁴⁷ Al decir de Eberhard Jüngel en *Dios como misterio del mundo*, una obra medular en el debate de lo narrativo, “el lenguaje que co-responde a Dios sólo puede ser una palabra-acontecimiento; solamente un movimiento loquial que co-responda al automovimiento de Dios”.⁴⁸ Por su cualidad caminante, siempre pendiente

⁴³ El imaginario bíblico y en general cristiano es rural, por lo que tiene problemas de referir a la realidad concreta en una sociedad urbanizada y pluralista. Son otros los rasgos los que pueden aprovecharse el día de hoy. (Vid. Gerd THEISEN, *The Bible and Contemporary culture*. Minneapolis: Fortress Press, 2007).

⁴⁴ Cfr. Roger HAIGHT. *Dynamics of Theology*. Nueva York: Orbis Books. pp. 146-166.

⁴⁵ Edward SCHILLEBEECKX. “La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico”, *Concilium*, 85 (1973), p. 202.

⁴⁶ Por supuesto, la intuición ya estaba en Karl Barth.

⁴⁷ Johann Baptist METZ, “Breve apología de la narración”, *Concilium*. 85 (1973), pp. 227-237.

⁴⁸ Eberhard JÜNGEL, *Dios como el misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1984. p. 386.

de recoger (rememorar) las experiencias para "hacer valer el tiempo y la historia"⁴⁹, el carácter narrativo de la Palabra tal cual se muestra en el testimonio de los evangelios, se resiste a todo discurso amnésico de las injusticias y a toda habla objetivante de la Trascendencia divina. En la celebración de su fragilidad, al modo del Verbo encarnado, el lenguaje teológico en esta línea se presenta como un acto de irrupción frente a todo aquello, discurso o estructura, que con pretensiones de poder se ofrezca como adecuación absoluta entre realidad y palabra, como una verdad única y unívoca a costa de acallar el clamor y el dolor de los marginados de la historia. La veta apofática y mesiánica en la reflexión contemporánea es gratamente iluminadora sobre esta perspectiva donde el decir es un hacer siempre pendiente de la justicia y el Reino que está por llegar.⁵⁰ Es visible que en este orden de ideas, la comunicación de la fe no se reduzca a la comprensión del mensaje o a la dotación de un sentido existencial homologador. La significación de la Palabra, y así del lenguaje teológico, radica en su eficacia performativa, arrojarnos al servicio en el amor en una dinámica conversacional y de gratuidad (abierta, más allá de todo significado predeterminado). La autodonación del Dios de Jesucristo, un Dios- para-nosotros, nos deja ver a la palabra de la fe como amor. Dios no comunica conocimientos para ordenar, comunica su mismo ser para (con)mover. Claro está que la predilección por la vida no invita a renunciar a lo lingüístico o argumentativo, al final se trata de situarnos en preferencia del evento amatorio que excede toda significación, para con él tensionar toda la necedad de la sabiduría y gramática de este mundo (1 Cor 18-25). La tarea es salir de sí para hablar de Él desde el corazón y la locura de la Cruz, pues "pertenece al amor el declarar el amor y el confirmarlo", "*caritas capax verbi*".⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 388.

⁵⁰ Cfr. Giorgio AGAMBEN, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta, pp. 113-134.

⁵¹ JÜNGEL, *op. cit.*, p. 384.

II. APORÍAS DE LA PALABRA Y SU TRANSMISIÓN EN DOS EXHORTACIONES PONTIFICIAS

El acercamiento a las exhortaciones pontificias, *Verbum Domini* de Benedicto XVI (2010), y *Evangelii Gaudium* de Francisco (2013), es muy sugerente para detectar el *status quaestionis* de la crisis del lenguaje teológico en la época actual. Revisarlas al lado de las aportaciones contemporáneas sobre el tema resulta sugerente. No hay que dejar de mencionar que el sínodo y la exhortación poseen un valor importante. En primer lugar por la aplicación universal que ambos persiguen. La valía referencial y la autoridad del sínodo de obispos⁵² y el documento exhortativo son significativos para rastrear en qué condiciones *hablamos* y *estamos* considerando como Iglesia la función del lenguaje teológico. Después de todo, no olvidemos que los resultados del sínodo y la exhortación se publican y se toman como base para una variedad de discursos y decisiones del cuerpo eclesial.

1. LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA POSTSINODAL

La exhortación apostólica postsinodal es un género literario reciente. No tiene el objetivo de definir una doctrina o de cambiar una enseñanza de la Iglesia, sino de hacer público un acercamiento personal del Santo Padre sobre un tema o asunto específico de interés eclesial.⁵³ En muchas ocasiones la exhortación apostólica busca dar pronta solución a un conflicto eclesial agravado por un contexto sociocultural específico. Por su parte, el discurso exhortativo es un manejo particular del lenguaje que busca estimular a que algo se haga o se deje de hacer. La exhortación (gr. *paraklesis*),⁵⁴ también

⁵² No todas las exhortaciones apostólicas son postsinodales. Por ejemplo, la exhortación apostólica *Redemptionis Donum* (1984) de Juan Pablo II. Para más información sobre el sínodo de obispos, véase: CIC, c. 460; "Sínodo y Curia". *Concilium*, núm. 147 (1979), pp. 111-125; Manuel ALCALÁ, "Prólogo", "Introducción", *Historia del sínodo de obispos*, Madrid: Católica, 1996, pp. IX-XXII.

⁵³ Por ejemplo, en 1974, Pablo VI redactó la *Marialis Cultus*, una exhortación apostólica surgida de la preocupación por el creciente declive que sufría la devoción mariana. Ésta exhortación, sin embargo, no es postsinodal.

⁵⁴ El vocablo figura sólo en una ocasión en el NT (*cf.* Rom 12, 8). Sin embargo, "paráclisis/ παράκλησις", con el mismo sentido de exhortación, es "ya desde el

conocida como *parénesis* o *paráclesis*, es la palabra que se dirige "al corazón no menos que al espíritu de los oyentes",⁵⁵ que invita y estimula al escucha a realizar una tarea pendiente y a promover su quehacer ético.⁵⁶ Así, con la *Verbum Domini* y la *Evangelii Gaudium* no estamos ante documentos sistemáticos. Es pertinente recordar que la exhortación ocupa un lugar importante en la predicación y que existe una larga tradición del género en el cristianismo.⁵⁷

Como se dijo antes en este artículo, la crisis del lenguaje teológico no se limita a la sola disección teórica. Si bien se trata de un problema de la teología fundamental, el problema se nos hace evidente por primera vez en la praxis pastoral, en una experiencia de comunicación de la fe más o menos satisfecha o fracasada. Nos acercamos por esa razón a ver cómo se presenta la crisis en los discursos ya hechos que intentan comunicar la Palabra, y que a la vez discurren sobre ella y su transmisión. Se justifica la elección definida de la *Verbum Domini* y la *Evangelii Gaudium* de acuerdo con los criterios que siguen: *a) el tema*: ambas exhortaciones discurren sobre la evangelización. La comunicación de la fe y por tanto el lenguaje, están involucrados medularmente; *b) la contemporaneidad*: son los últimos documentos pontificios que implican nuestro tema. Además, en ambos está presente el interés por el cambio sociocultural. Dada nuestra curiosidad por situar el problema en el pensamiento y la experiencia contemporánea, este último criterio es decisivo: *c) la relación entre ambos textos*: creemos que analizar una exhortación al lado de la otra deja ver el meollo de la crisis del lenguaje teológico.

punto de vista estadístico" uno "de los conceptos más importantes del NT para expresar la idea de hablar e influir". Cfr. J. THOMAS, in: Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998. pp. 738-750 *sub voce* "παρκαλέω".

⁵⁵ Xavier LEÓN-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de Teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1967, pp. 276-277 *sub voce* "Exhortar".

⁵⁶ Vid. James GAFFNEY, "Parenesis and Fundamental Moral Theology", *The Journal of Religious Ethics*, 11, 1 (primavera 1983), pp. 23-34.

⁵⁷ Este particular uso del lenguaje ya era común en el Antiguo Testamento (Dt 4, 11; Is 1, 16; Prov 1, 9). El Nuevo Testamento, por su parte, muestra que la exhortación es un género que Jesús pudo haber preferido (*e. gr.* Lc 10, 37; 5, 23; Mt 4, 17). En cuanto estimuladora y convocante, la función parenética del lenguaje se relaciona con el apostolado (Hch 11, 23; 15; 32; Rom 1, 11; 1 Cor 1, 6).

2. *VERBUM DOMINI* (VD)

El 30 de septiembre de 2010, Benedicto XVI entregó en Roma la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*. La exhortación apela frecuentemente al trabajo en común del sínodo, con la aparente intención de mantener la continuidad con la asamblea e, incluso, con la constitución conciliar *Dei Verbum*.⁵⁸ Queda claro desde el inicio que la *Verbum Domini* da preferencia al concepto de *Palabra de Dios* antes que al de lenguaje religioso o teológico. En muy pocas ocasiones se usa el concepto de lenguaje como tal. La VD no concibe una separación total entre *Palabra de Dios* y *lenguaje* teológico o religioso. Incluso la frase *lenguaje de Dios* llega a asomarse en la exhortación como equivalente a *Palabra de Dios*.

2.1 *Palabra de Dios o lenguaje de Dios como estructura y medio en la VD*

Si tuviésemos que explicar de qué manera aparece el problema del lenguaje teológico y religioso en la VD habríamos de escoger la afirmación que sigue: “la Palabra divina se expresa verdaderamente con palabras humanas”.⁵⁹ La VD busca corroborar esta afirmación con una interpretación del anuncio joánico sobre la encarnación del Verbo (Jn 1, 1, 14)⁶⁰ en la que “revela la unión indisoluble entre la *Palabra divina* y las *palabras humanas*, por las cuales se nos comunica”.⁶¹ En este sentido, la VD tiene como telón de fondo el importante problema del cómo la palabra encarnada, en la relatividad y fragilidad del lenguaje humano, puede dar cuenta *verdaderamente* de la realidad infinita —Palabra absoluta y eficaz— de Dios. Concretamente en la VD el lenguaje se exhibe como una estructura ordena-

⁵⁸ El uso de la *Dei Verbum* en la *Verbum Domini* es muy peculiar y significativo. Cfr. Juan Manuel GRANADOS, “La recepción de la *Dei Verbum* en la *Verbum Domini*, *Cuestiones teológicas*, 39, 91 (ene.-jun. 2012) Bogotá.

Versión digital disponible en [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0120-131X2012000100005&script=sci_arttext.]

⁵⁹ VD, 11.

⁶⁰ Una sutileza de Benedicto es colocar una cita bíblica a manera de epígrafe en cada parte que compone su exhortación. La de la primera parte, *Verbum Dei*, es justamente Jn 1, 1, 14.

⁶¹ VD, 109.

dora (*Logos*). Tampoco será difícil identificar qué se dice sobre la materialidad del lenguaje, de éste como medio o vehículo de comunicación.⁶²

2.1 Palabra o lenguaje de Dios como estructura ordenadora

De inicio a fin podemos detectar en la exhortación un llamamiento a reconocer y anunciar el carácter definitivo y unitivo de la Palabra de Dios. La paradoja entre la relatividad de la encarnación y la unidad definitiva de la Palabra se discute también respecto a la Sagrada Escritura⁶³. La VD concibe, no obstante, que la paradoja está resuelta: "aún en la multiplicidad de sus formas y contenidos, se nos presenta como realidad unitaria".⁶⁴ Ante todo, la VD prefiere una interpretación de la categoría de la Palabra como *Logos*, Hijo único, que exhibe con la lectura del prólogo de Juan y que, con toda razón, abre la exhortación a manera de presupuesto básico.

2.2.1 *Logos*

La interpretación en la VD favorece, primero que nada, al *Logos* como fundamento supremo, al que "existe realmente desde siempre y que, desde siempre, él mismo es Dios",⁶⁵ jamás sometido al azar irracional.⁶⁶ En su lugar se acentúa que "la creación nace del *Logos* y lleva la marca imborrable de la Razón creadora que ordena y

⁶² No aparece en la VD la mención explícita del lenguaje o la palabra de Dios como estructura, pero son varias las razones para considerar que en la VD se tiene la noción estructural de la palabra. Se pueden revisar al respecto los siguientes párrafos: 3-14, 17, 18, 22, 23, 39, 45, 52, 64, 84, 86, 90, 104, 111. Con respecto al nivel material, o la palabra como medio expresivo, véanse: 15, 16, 24, 59, 61, 67-74, 91-97, 109, 110, 113, 114.

⁶³ Benedicto XVI la reconoce como una paradoja en la tercera parte de su exhortación apostólica: "San Juan destaca con fuerza la paradoja fundamental de la fe cristiana: por un lado afirma que «a Dios, nadie lo ha visto jamás» (Jn 1, 18; *cf.* 1 Jn 4, 12). Nuestras imágenes, conceptos o palabras en modo alguno pueden definir o medir la realidad infinita del Altísimo. Él permanece siendo el *Deus semper maior*. Por otro lado, afirma que realmente el Verbo "se hizo carne" (Jn 1, 1 4)". (VD, 90).

⁶⁴ VD, 18.

⁶⁵ VD, 6.

⁶⁶ VD, 8.

guía".⁶⁷ Esta lectura fija en la *VD* un campo semántico del orden y la lógica, el cual determina fuertemente el sentido de todo el discurso exhortativo: así se leen continuamente los conceptos de unidad, lo eterno, lo mismo. En esta línea, podemos empezar a distinguir una comprensión del lenguaje sobre Dios como estructura ordenadora. Por esta misma causa se busca que la realidad externa (propensa al desorden) se adecue a la lógica de la Palabra. Sobresale una expresión de la *VD* al respecto: "la Palabra de Dios nos impulsa a cambiar nuestro concepto de realismo: realista es quien reconoce en el Verbo de Dios el fundamento de todo".⁶⁸ Para Benedicto XVI ésta es la dimensión escatológica del lenguaje de Dios: la que libera del azar y el sinsentido; "todo está llamado a servir a la Palabra".⁶⁹

2.2.2. *Palabra de Dios y unidad*

De acuerdo con la *VD*, en un momento histórico en que "el tener, el placer y el poder se manifiestan incapaces de colmar las aspiraciones más profundas del corazón humano",⁷⁰ y las certezas humanas se debilitan cada vez más, la Palabra de Dios se ofrece como un sentido último con cimientos sólidos y perennes.⁷¹ Por esto mismo se deduce que la *VD* hable de una suerte de cuidado con las revelaciones privadas que no se consolidan en un significado común. Después de todo, "únicamente en el "nosotros" de la Iglesia, en la escucha y acogida recíproca, podemos profundizar nuestra relación con la Palabra de Dios".⁷² La *VD* escribe en esta línea que "se ha de formar a los laicos a discernir la voluntad de Dios mediante una familiaridad con la Palabra de Dios, leída y estudiada en la Iglesia, bajo la guía de sus legítimos Pastores",⁷³ "[...] para que capten mejor sus

⁶⁷ *Id.* Es decir, que la realidad está "sometida" o determinada desde antes por la razón ordenadora del *Logos*.

⁶⁸ *VD*, 10.

⁶⁹ *VD*, 9.

⁷⁰ *VD*, 10.

⁷¹ *Id.*

⁷² *VD*, 4.

⁷³ *VD*, 84.

diversos significados y comprendan su sentido unitario".⁷⁴ Hay, así, una apuesta para contrarrestar el desconcierto de la vida actual propiciada por la diversidad de lenguajes mediante la centralización y la institucionalización de las locuciones humanas que expresan la Palabra de Dios.⁷⁵

2.2.3 Dios en diálogo (palabra relacional)

En *Verbum Domini* 22 se expone que "Dios habla, dándose a conocer en el diálogo" y que "el hombre ha sido creado en la Palabra y vive en ella; no se entiende a sí mismo si no se abre a este diálogo". Ambos enunciados justifican la posibilidad y capacidad auténtica de hablar de Dios no obstante nuestra *limitud* cultural. Por otro lado, en el ámbito interreligioso e intercultural, el diálogo figura como una sintonía de valores.⁷⁶ Si la comprensión de la *relacionalidad* está basada en la plenitud de la Palabra de Dios, es en la estabilidad y en la comunión —en el *syn*— con todos aquellos que busquen el "nosotros eclesial" donde se culmina.⁷⁷ Se nos hace indudable otra vez la preferencia de la exhortación de Benedicto XVI por la última mismidad de los lenguajes, lo cual intuye un paradójico *diá*-logo dentro del Logos y no del Logos del cristianismo frente a otro distinto a él (simplemente porque desde esta lectura no se supone la existencia de *otro Logos*, no hay ninguna referencia plena fuera del Hijo Único).

2.2 Palabra viva

Exponer a la Palabra como un proceso vital⁷⁸ nos dirige de inmediato al sentido más inmediato de la encarnación del Verbo: la Palabra es sobre todo la persona misma de Jesús.⁷⁹ Sin embargo, la *VD*

⁷⁴ *VD*, 7.

⁷⁵ Siguiendo el número 12 de la Constitución dogmática *Dei Verbum*, se muestra en la *VD* el convencimiento en que el criterio decisivo para una correcta hermenéutica de la fe es la unidad interna de las Escrituras.

⁷⁶ *VD*, 117-120.

⁷⁷ El caso de los jóvenes en *VD*, 104 es ilustrativo.

⁷⁸ *VD*, 38.

⁷⁹ *VD*, 11-12.

agrega que lo dinámico de la Palabra no refiere a una Palabra cambiante. En coherencia con la apuesta por la uniformidad, la *VD* advierte que la performativa de la Palabra se deja ver especialmente en la institución de las formas litúrgicas.⁸⁰ Nótese aquí la corrección que el *Logos*, preferible para la *VD*, hace con la vivacidad de la Palabra de Dios: el carácter vivo de la Tradición no va en el sentido “de que cambie en su verdad, que es perenne. Más bien «crece la comprensión de las palabras y las instituciones transmitidas»”, con la predicación además de quienes tienen autoridad.⁸¹ En este sentido, lo dinámico de la palabra está allí para articular la diversidad práctica en la unicidad de la lógica semántica (*Logos*). Esto es, la diversidad (*praxis*) se contempla como un medio para la unidad (*doxa*).

2.3 Palabra o lenguaje de Dios como medio

En la *VD* se constata que la materialidad del lenguaje no depende de la iniciativa humana —o al menos no totalmente—, sino que la forma ya se nos ha desenmascarado *in principio*. Será entonces que la forma en sí no se innova sino que únicamente se optimizan los instrumentos que comunican la forma definitiva del *Logos*. Por ejemplo: 1) Mejorar el acercamiento a las Escrituras, de modo que se recojan de sus páginas las palabras e imágenes que nos son necesarias, como si de un depósito valioso fuera del tiempo se tratara; 2) la “inteligente *memorización* de algunos pasajes bíblicos particularmente elocuentes de los misterios cristianos” para perfeccionar la animación pastoral;⁸² 3) elegir la sencillez en lugar de las exposiciones genéricas y abstractas, así como soslayar las divagaciones que descarrían la atención de los receptores;⁸³ 4) prepararse con la oración y meditación;⁸⁴ y 5) no dejar fuera ni la pasión ni la convicción con la que deben expresarse los predicadores.⁸⁵ En los fragmentos 59 al 73

⁸⁰ *VD*, 53-36.

⁸¹ *VD*, 17.

⁸² *VD*, 74.

⁸³ *VD*, 59.

⁸⁴ *Id.*

⁸⁵ *Id.* Extraña que no se recomiende estar al tanto del contexto local, aunque no falte la mención de comunicar el evangelio en compromiso con el mundo y a favor de la justicia. Son seis los párrafos de la *VD* que versan específicamente sobre ello. *Cfr.*

se observa que la noción de "nuevas formas" del lenguaje refiere más que nada a los subsidios que mejoraran la proclamación solemne de la Palabra.

2.4.1 Referencias explícitas en la VD

En suma a este repaso del lenguaje como medio, resulta sugestivo describir la *transtextualidad* de la VD, esto es lo que de manera explícita o implícita pone en relación a la exhortación con otros textos.⁸⁶ Particularmente nos interesa la naturaleza de las obras referenciadas.⁸⁷ No hay duda de que una mirada a este detalle puede darnos un mapeo de la orientación y preferencia documental que tiene la VD frente a la multiplicidad de documentos que pueden citarse al tratar cualquier tema. La VD refiere 382 veces a alrededor de cien obras de diferente naturaleza y autoría. El 30% de la totalidad de referencias pertenece a los documentos de la XII Asamblea de Obispos, entre los cuales destacan, por mucho, las *Propositio*, citada o referida en más de 90 ocasiones en toda la VD.

En segundo lugar, con un portentoso 18% del total, descubrimos las publicaciones con distintas fechas del *Acta de la Sede Apostólica*. Queda dicho con ello la preferencia por mantener la exhortación dentro de los márgenes de la Santa Sede. Es sugerente, además, que en lugar de citar otro tipo de documentos papales, la VD prefiera por mucho al boletín oficial encargado de informar sobre los decretos legales y las enseñanzas autorizadas. El Concilio Vaticano II logra un estimable 14% del total en la VD. Despuntan las menciones a la *Dei Verbum*. Las alusiones a las obras del mismo Benedicto XVI cumplen un determinante 7% del total. Otro 10% se dedica a citar a otros pontífices. Juan Pablo II es el papa más representado en la VD.

núm. 98-104. También se muestra en una sola ocasión la importancia de expresar la Palabra con toda la vida a favor del Reino de Dios. (VD, 93).

⁸⁶ "Transtextualidad" es un concepto acuñado por el reconocido lingüista Gérard Genette con el propósito de aclarar en qué medida el significado de cualquier texto está en relación con otros elementos textuales que no son sí mismo. Así también el "cotexto", los epígrafes, índices y títulos que componen al documento, o bien a los elementos materiales a los que nomina "paratexto", como el estilo tipográfico, la portada, la tinta. Véase: GENETTE, *Umbrales*, México: Siglo XXI, 2001.

⁸⁷ Los porcentajes que presentamos a continuación son aproximados.

Es muy coherente con el deseo por una institucionalización de la Palabra de Dios que la Pontificia Comisión Bíblica tenga un 4.4%, que el Misal Romano se lleve un 3.4% del total y el Catecismo de la Iglesia Católica un 2.4%. La mención de estos documentos en esta exhortación no sólo los termina validando, sino que al mismo tiempo invita a que sean usadas como fuentes fundantes en la educación sobre la Palabra. Un menguado 8.5% le corresponde a diversos textos y autores de la Tradición, sin que se descubra una preferencia peculiar. Lo que sí es indudable es que tan sólo un 1% del total de citas está compuesto por mujeres, todas ellas religiosas.⁸⁸

3. *EVANGELII GAUDIUM (EG)*

El 24 de noviembre de 2013, luego de la renuncia de Benedicto XVI, quien había acompañado al sínodo hasta su clausura, y de la elección de Jorge Mario Bergoglio como nuevo pontífice (Francisco), se publicó la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*. Es evidente que en la *Evangelii Gaudium* se rescató con provecho la conclusión a la que llegaron los obispos que participaron en el sínodo, la cual podemos resumir en la urgencia de atender los cambios sociales y culturales del mundo, para así facilitar la iniciativa, *a posteriori*, de crear nuevas expresiones para la vida eclesial; esto con el fin de hacer más accesible y legible la experiencia cristiana en el mundo de hoy.

En su primer capítulo, la exhortación enuncia que “la tarea evangelizadora se mueve entre los límites del lenguaje y de las circunstancias”.⁸⁹ En este sentido, la posibilidad de una nueva evangelización va siempre acompañada de una reflexión juiciosa sobre el lenguaje.

3.1 *El lenguaje como estructura y como medio en la Evangelii Gaudium*

Pese a que todo el documento refiere de una u otra forma al lenguaje, es posible detectar una signatura común, la cual podemos formular con un enunciado de la misma *Evangelii Gaudium*: Hay “palabras propias de la teología o de la catequesis, cuyo sentido no es com-

⁸⁸ VD, 48.

⁸⁹ FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, Madrid: Ediciones Palabra, 2013, p. 45.

previsible para la mayoría de cristianos".⁹⁰ Este enunciado dilucida, de principio, que efectivamente hay un dilema en el lenguaje teológico, y que éste tiene al menos dos aristas. A saber, que el lenguaje del cristianismo tiene una especificidad (las palabras *propias*), y que esta especificidad a menudo impide que el mensaje del evangelio tenga algún sentido para la mayoría (aunque no todos) de los receptores ideales (los cristianos). Conforme a esta constante, podemos sugerir que en la *EG* aparecen dos usos del concepto del lenguaje: el lenguaje como estructura y el lenguaje como medio (o vehículo de comunicación).⁹¹ La *Evangelii Gaudium* no usa análogamente "Palabra de Dios" y "lenguaje", ya sea en su aplicación religiosa o teológica.

3.2 El lenguaje como estructura de exclusión

Tal cual sugiere el título de la exhortación, la *Evangelii Gaudium* tiene un tema eje: el carácter vivo y alegre del Evangelio que mueve a todo aquél que se haya acercado a Cristo a una experiencia gozosa y liberada. Para expresar la situación, la *EG* discurre con dos modelos de acción en mente: un modelo del adentro y otro del afuera.⁹² La posibilidad de una misión que pueda cambiar las condiciones de tristeza y opresión a unas condiciones de alegría y liberación, comienza con el don del cual surge el deseo del éxodo, el de salir de la

⁹⁰ *EG*, 158.

⁹¹ Los párrafos más relevantes de la *EG* que tratan el lenguaje como estructura son: 14, 27, 33, 41, 45, 115, 117, 131, 143, 184, 194, 195, 232-236, 271. Mientras que entre los que se dedican al lenguaje como medio, resaltan: 33, 45, 116, 118, 119, 129, 136, 138, 147, 150, 151, 156-159, 167, 194, 236.

⁹² O acaso sea mejor decir que es un modelo en el que el movimiento va hacia el adentro (autopreservación) y otro en el que el movimiento se dirige hacia el afuera (exposición). Cfr. Severino DIANICH, *Iglesia extrovertida: investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca: Sígueme, 1991; Álvaro QUIROZ, *Eclesiología en la Teología Latinoamericana de la Liberación*, Salamanca: Sígueme, 1983; S. BEVANS - R. SCHROEDER, *Misión como anuncio de Jesucristo, Salvador Universal, en Teología para la misión hoy*. Estella: EVD, 2009; El Documento de Aparecida (2007), de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano —entre muchos otros documentos eclesiales que también contemplaron una Iglesia en salida. En el campo filosófico, cfr. Michel FOUCAULT, *El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-Textos 1997; y en particular, sobre el adentro y el afuera del lenguaje, Jacques DERRIDA, *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 1998.

propia comodidad para ir en búsqueda de las periferias.⁹³ Entre las estructuras que impiden el éxodo figuran: la economía sin rostro, las costumbres jerárquicas de la Iglesia, y el lenguaje.⁹⁴ No todo lenguaje es excluyente para la EG. Más bien es *cierto* uso, o *cierto* modo de organización y función del lenguaje, los que colaboran para mantener la realidad de injusticia que vivimos como Iglesia y como mundo.

3.2.1. Lenguaje teológico/religioso y realidad

La lejanía y desinterés del lenguaje teológico y religioso con la realidad del mundo tiene consecuencias graves: por un lado se engendra un dualismo avasallante, por el cual se forma una relación de rivalidad entre los significados de la Iglesia (religión) y los del mundo. Un lenguaje hacia dentro que no pone en práctica y que no lleva a la realidad degenera en intimismos y gnosticismos,⁹⁵ en purismos angélicos, en los totalitarismos de lo relativo, en los nominalismos declaracionistas y en intelectualismos sin sabiduría.⁹⁶ En esta línea de pensamiento resultan muy provechosos los números 231 y 232 de la exhortación apostólica del Papa Francisco. En coherencia con el carácter exhortativo del documento, aparece una clara preferencia por un lenguaje teológico y religioso con referente objetivo: la realidad es superior a la idea, “lo que convoca es la realidad iluminada por el razonamiento. Hay que pasar del nominalismo formal a la objetividad armoniosa”. En última instancia, los aparatos conceptuales se tienen para favorecer el contacto con la realidad que pretenden explicar, no lo contrario.⁹⁷

⁹³ EG, 21.

⁹⁴ Aunque la EG jamás dice literalmente que el lenguaje sea una estructura de exclusión, puede llegarse a esa conclusión gracias a varias expresiones en el documento. Estas estructuras, invita la EG, deben revisarse y transformarse con discernimiento evangélico.

⁹⁵ EG, 233.

⁹⁶ EG, 231.

⁹⁷ *Id.*

3.2.2 *Lenguaje del predicador y lenguaje de los fieles*

Francisco exhibe en el capítulo tercero de la *EG* a los predicadores que "usan palabras que aprendieron en sus estudios y en determinados ambientes, pero que no son parte del lenguaje común de las personas que los escuchan".⁹⁸ Si retomamos el modelo del afuera y el adentro, para estos predicadores la recepción (el exterior) no es un dato importante para la elaboración de sus predicaciones. Bajo este pensamiento del adentro, los fieles creyentes, que estarían contemplados como fuera de la iglesia,⁹⁹ no ostentan las formas adecuadas para hablar de Dios, o la educación suficiente para comprender su mensaje.¹⁰⁰ De ese modo, para entender a los predicadores los fieles tendrían que moverse hacia dentro.¹⁰¹ Ciertamente, la inadecuación entre el lenguaje del predicador y el lenguaje de sus escuchas es fatal: en variadas ocasiones los fieles llegan a conclusiones que no responden al verdadero Evangelio de Jesucristo.¹⁰²

3.2.3 *Lenguaje religioso/teológico y cultura*

Es decir, al igual que todos los lenguajes, el teológico no puede presumir del valor único de sus formas y modos de expresión. Como todo lenguaje, sus formas retóricas y vocabularios están insertos en las culturas y en la transformación continua de ellas.¹⁰³ Al rechazar la noción de cultura se genera una noción de Iglesia que cae "en la vanidosa sacralización de la propia cultura",¹⁰⁴ creando así un "cristianismo monocultural y monocorde".¹⁰⁵ Francisco reconoce que un

⁹⁸ *EG*, 158.

⁹⁹ Por lo cual el concepto de iglesia se acotaría para referir, siempre y en todos los casos, al clero y a los ordenados.

¹⁰⁰ *EG*, 156.

¹⁰¹ Lo cual contempla al mismo tiempo que los fieles laicos siempre ignoran y están en falta. En la misión como éxodo el caso sería el contrario: el predicador ignora, le hace falta el mundo.

¹⁰² *EG*, 41.

¹⁰³ *EG*, 151.

¹⁰⁴ Ya que "algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano" (*EG*, 117).

¹⁰⁵ *EG*, 43.

gran problema para comunicar el evangelio está en que el “texto bíblico que estudiamos tiene dos mil o tres mil años, su lenguaje es muy distinto del que utilizamos ahora”,¹⁰⁶ mientras que el lenguaje de la liturgia tiene diluida una cultura¹⁰⁷ que ya no es la que impera en nuestro tiempo. Aquellas formas disueltas pueden ser bellas, pero en el sentir de la *EG*, “ahora no prestan el mismo servicio en orden a la transmisión del Evangelio. No tengamos miedo de revisarlas. Del mismo modo, hay normas o preceptos eclesiales que pueden haber sido muy eficaces en otras épocas pero que ya no tienen la misma fuerza educativa como cauces de vida”.¹⁰⁸ Finalmente, cuando el lenguaje como estructura prefiere la idea (la doctrina) a la realidad cultural, termina provocando otras estructuras y conductas que son significativas en sí mismas, pero que son ciegas a la experiencia y a la historia —y por ende, inhábiles para tener sentido fuera de su sistema.

3.3 *Palabra de Dios*

Por lo que expresa la *EG*, la Palabra tiene más que ver con una sustancia o un significado inviolable independiente de toda cultura. Justo por eso se transmite diferentemente, dependiendo de la cultura de los fieles y del predicador. De allí que se evoquen las palabras de Juan XXIII: “una cosa es la substancia [...] y otra la manera de formular su expresión”.¹⁰⁹ De manera acaso contradictoria, la *EG* hace una clara diferenciación entre Palabra de Dios y lenguaje. En primer lugar, mientras el lenguaje puede llegar a ser una estructura de exclusión si es que opta por apartarse de la realidad, la Palabra de Dios no puede, en ningún caso, volverse tal. Esto es porque la Palabra de Dios es siempre Palabra encarnada y Palabra revelada. No hay Palabra de Dios que se oponga a la historia. La Palabra de Dios es siempre *viva y eficaz*. De ello que la Palabra de Dios sea, ante todo, *ex - hortación*: una estimulación - *hortari* - hacia fuera - *ex*. Así, invariablemente, es palabra *viva*, pues en tanto palabra encar-

¹⁰⁶ *EG*, 147.

¹⁰⁷ *EG*, 23.

¹⁰⁸ *EG*, 43.

¹⁰⁹ *EG*, 41.

nada es palabra que renueva y palabra renovada. Y es eficaz puesto que las indicaciones de la Palabra de Dios son "tan claras, directas y contundentes que no necesitan interpretaciones que les quiten fuerza interpelante"; de allí que sólo la Palabra de Dios puede vivirse, al decir de Francisco, "«sine glossa», sin comentarios".¹¹⁰ La EG lo expresa reiteradas veces con un oxímoron: "eterna novedad", o "permanente novedad", o al referir al "permanente dinamismo de salida"¹¹¹ en la Palabra de Dios. Es precisamente por esta causa que existe un problema: la Palabra de Dios puede quedar oculta o incluso desfigurarse si el lenguaje teológico o religioso que la expresa no está a su vez renovado y adaptado (encarnado) a la realidad. El éxodo al que estimula el don de Dios, urge a los predicadores a *primerear* el exterior, porque la realidad es más elemental que la idea, y porque los predicadores y el Papa están al servicio del mundo, "para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad".¹¹²

3.4 El lenguaje como medio

Tenemos un buen ejemplo de la renovación de las formas lingüísticas en la exhortación misma. La EG resalta por su brevedad e inventiva. Su estilo es prosaico y lacónico, las digresiones, las reiteraciones y los saltos temáticos hacen de la EG un escrito espontáneo y fragmentado. Pero esto último no parece disminuir su eficacia pastoral. Ni la brevedad ni el laconismo del documento de Francisco deben verse como ornamentos o simples estrategias. Al decir de la EG, "la preocupación por la forma de predicar también es una actitud profundamente espiritual".¹¹³ Se nos recomiendan al menos seis posibles modos de expresión en el documento que están a la orden del rostro pluriforme que caracteriza a la iglesia, procuran un talante comunitario. Son: a) hacer uso de imágenes en la predicación porque hace más familiar el mensaje. Lo vuelven cercano, posible y

¹¹⁰ EG, 271.

¹¹¹ También se insiste en "la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo" (EG, 26).

¹¹² EG, 41.

¹¹³ EG, 156.

deseable. Al decir de la *EG*, una imagen es interpretada de manera que la propia vida del receptor se pone en juego.¹¹⁴ Encima, la imagen no es un tropo retórico que se agote en una sola interpretación, lo cual permite el carácter plural que se busca. *b)* Compartir el lenguaje común de las personas que escuchan al predicador, porque hay que evitar acostumbrarse al propio lenguaje. Es necesario que el predicador esté al tanto de los modos de decir de sus receptores. Debe acercarse con sencillez y con atención para aprenderlos.¹¹⁵ *c)* Procurar una predicación con unidad temática y con orden lógico,¹¹⁶ para evitar confusiones o que el receptor no pueda detectar de qué se está hablando. *d)* Practicar un lenguaje positivo, esto es, expresar lo que puede hacerse y no lo que no debe hacerse.¹¹⁷ *e)* Preferir la brevedad y sencillez del mensaje para evitar parecerse a una clase,¹¹⁸ o a un discurso que no precisamente invita a todos los receptores a mantenerse atentos. *f)* Poner en marcha un lenguaje parabólico.¹¹⁹ Ya que se intenta provocar el éxodo, y porque “nuestro modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad”.¹²⁰ La *EG* describe en más de una ocasión cómo es que todas estas recomendaciones formales están ya en práctica tanto en las Escrituras como en la Tradición.¹²¹

3.4.1 Referencias explícitas en la *EG*

La *EG* cita en aproximadamente 200 ocasiones a un poco más de 80 documentos de distinta índole. Alrededor del 50% de las referencias está destinado a documentos pontificios, entre los cuales destacan las exhortaciones apostólicas y las homilias. En este porcentaje incluimos las veces en las que es referida el *Acta de la Sede Apostólica*.

¹¹⁴ *EG*, 157.

¹¹⁵ *EG*, 158.

¹¹⁶ *Id.*

¹¹⁷ *EG*, 159.

¹¹⁸ *EG*, 138.

¹¹⁹ *EG*, 167.

¹²⁰ *EG*, 236.

¹²¹ Véase, por ejemplo: *EG*, 116 ó 233.

Este porcentaje tan alto muestra ya desde el primer momento que la EG insiste en mantener una conversación *ad intra*, entre exhortaciones de quienes le preceden y le justifican. Por otro lado, el 15% del total de referencias son a las *Propositio* del Sínodo de Obispos de 2013, que dio pie a la redacción de la EG. Algo atractivo y novedoso en cuanto a exhortaciones apostólicas se trata es que la mención a obras de origen latinoamericano alcanza hasta un 20% del total. De algún modo podemos empezar a imaginar la presencia de la experiencia latinoamericana en la redacción pontificia. El *Documento de Aparecida* se lleva el mayor número de alusiones. Otro dato particular es que únicamente el 10% de notas a pie de página están dedicadas al Concilio Vaticano II, lo cual nos parece demasiado poco en comparación con el 50% que, como ya mencionamos más arriba, está dedicado a los Pontífices. Por lo demás, menos de un 1%, y aún en los márgenes de la curia, aparecen los nombres de los cardenales John Henry Newman¹²² y Henry de Lubac.¹²³ Un 13% está dedicado a autores de la Tradición. Un lamentable medio punto porcentual concierne a mujeres. El dato más característico y excepcional es que el 1.4% del total se dirige a documentos seculares. Puede parecer un número ínfimo (y lo es), pero la sola aparición de tres textos de esta índole es reveladora. Poco a poco podemos vislumbrar un diálogo con reflexiones periféricas o ajenas al corpus eclesial.¹²⁴

III. EVALUACIÓN Y RELACIÓN DE LAS EXHORTACIONES PONTIFICIAS CON EL MARCO TEÓRICO

Empezamos reconociendo que el tema del lenguaje es central en ambas exhortaciones pontificias, como lo fue en el Concilio y en el debate teológico-filosófico del siglo XX a la fecha. Las dos exhortaciones centran la reflexión de la Palabra a propósito de una nueva evangelización que procede de explorar los desafíos que tiene el

¹²² EG, 86.

¹²³ EG, 93.

¹²⁴ A saber, el *Gorgias* de Platón, el *Nican Mopohua* —relato en náhuatl de las apariciones de la virgen de Guadalupe, cuyo autor es un hombre indígena— y el *Diario de un cura rural* del novelista francés Georges Bernanos, quien, por cierto, jamás se ordenó.

lenguaje de la fe en el mundo actual. Lo importante a notar es que en ambos documentos sí hay conciencia del síntoma de la crisis del lenguaje teológico: la comunicación de la Palabra en el contexto contemporáneo es deficiente e ineficaz. No obstante, el diagnóstico de la *VD* es disímil al de la *EG*.

Podemos decir con cierta seguridad que los enfoques están contrapuestos. Vale subrayar que el contraste entre ambas exhortaciones no es únicamente una muestra de las diversas maneras de abordar la discusión, sino que en él debemos ver una expresión de la crisis y la aporética del lenguaje teológico.

Mientras que la *VD* adjudica el problema al mundo y a la falta de educación de los fieles en la Palabra, la *EG* lo adjudica a una manera particular de transmitirla y concebirla que es semejante a la presentada en la *VD*. No sería una exageración entender, por eso, que la exhortación de Francisco es una suerte de contestación a la exhortación de Benedicto XVI. No a manera personal, ciertamente, sino como una puesta en cuestión de un modelo teológico que ha inhibido la efectividad de la Palabra y la legibilidad del lenguaje teológico en las condiciones del mundo moderno y, más todavía, en la modernidad tardía. Si tomamos en cuenta la discusión conciliar y posconciliar, así como las líneas hermenéuticas y fenomenológicas de la filosofía contemporánea, la exhortación de Benedicto XVI no sólo se mantiene en el dualismo entre Iglesia y mundo, sino que el discurso apriorístico sobre la verdad de la Palabra parece sospechoso y extraño a la luz del redescubrimiento de la Tradición y las Escrituras en las últimas décadas. Por el contrario, la separación que hace Francisco entre Palabra de Dios y palabras humanas en su exhortación, parece más legible al pensamiento contemporáneo, caracterizado por un ímpetu de la historicidad, la imposibilidad de certeza, y la preferencia de lo factual-plurívoco sobre lo dogmático-unívoco.

En el documento de Benedicto XVI, la comunicación de la fe es vista como una transmisión lineal, aquella puesta en cuestión en el Vaticano II, a fin de neutralizar la condición dialógico-vivencial de la Palabra encarnada. El fragmento y la falta de claridad son en la *VD* problemas a resolver y no condiciones constitutivas de la Palabra. Por su parte, la exhortación del papa Francisco parece tener más consideración de la fragilidad y polivalencia de la Palabra hecha

carne. Lo anterior es evidente en las recomendaciones que ambas exhortaciones hacen a los predicadores. En la *VD*, no lo releguemos, el lenguaje teológico es más que nada el aprendido en los estudios de la Palabra. Los predicadores tienen la tarea de repetirla y entregarla, como un depósito conceptual autorizado que viene a salvar del desorden y sinsentido proponiendo una gramática estable, a saber el del cristianismo en su denominación católica. El lenguaje teológico en esta perspectiva no refiere al uso, el intercambio, o la autodonación de Dios como amor, al menos que esté considerada ésta última como reificación de Dios en la doctrina. Por el contrario, la *EG* parece apegarse más al giro del Vaticano II, la comunicación de la fe refiere más a un acontecimiento que sucede en la pluralidad conformada en el Pueblo de Dios. La crítica a un lenguaje aprendido consiste en que éste no cumple la transmisión efectiva, justamente por ser letra muerta, carente del espíritu de la época en la que circula. Para la *EG*, sería así más próxima la noción de que la significación sólo se da en la relación intersubjetiva. Las implicaciones en la metodología teológica son interesantes, pues darían pie al diálogo interdisciplinar.

No obstante a lo anterior, hay razones para exponer que la exhortación de Francisco sigue atrapada en el tipo de racionalidad puesto en cuestión por el debate teológico-filosófico de los últimos tiempos. Las razones a las que nos referimos son principalmente dos. Primero, como evidenció el análisis de la transtextualidad de la *VD* y la *EG*, ambos documentos pontificios siguen atrapados en un discurso autorreferente. Los documentos pontificios citan otros documentos pontificios; refieren al mundo a partir de otros documentos de la tradición eclesial, como si el lenguaje oficial de la Iglesia pudiera dar cuenta de la realidad sin ayuda de otros saberes. Falta, pues, un lenguaje teológico oficial que haga ver que realmente se escuchan las otras voces.

La segunda razón por la que creemos no hay una superación real del paradigma nominalista y fixista en la *EG*, mucho menos en la *VD* es la insistencia de que existe un fundamento o algo a-histórico en el mensaje cristiano. Estamos conscientes que si antes el problema fue la incapacidad de comunicar y la respuesta fue realizar una corrección histórica de la doctrina, ahora resuena el problema de

cómo justificar qué es lo que se renueva (discontinuidad) y lo que se mantiene (continuidad). Es decir, la vía para argumentar que hay algo en nuestra manera de transmitir y vivir la fe que no está sometido a revisarse al margen de la historia y el contexto, como tal vez se desea hacer al hablar de una esencia del cristianismo, la identidad de la Iglesia, o un vínculo común y aséptico a las culturas.

En las dos exhortaciones y también en el Vaticano II¹²⁵ se propone la distinción jerárquica entre el depósito de la fe (*depositum fidei seu veritates*) y la formulación de la doctrina (*modus secundum quem enuntiantur*). La distinción contempla al depósito (contenido) como substancia o rasgo *ad intra*, que permanece inmutable, mientras que la formulación –el rasgo lingüístico y material, se puede decir– pinta como accidente o forma *ad extra*, siempre mutable de acuerdo a las vicisitudes de los tiempos.

Finalmente no hay aclaración ulterior en los documentos exhortativos ni en el Vaticano II sobre si aquél depósito de la fe debe entenderse como un conjunto de conceptos, como símbolos, como un acto o bien algo distinto. No obstante, la resonancia con el uso que tuvo la distinción en la segunda escolástica aproxima más a interpretar el *depositum fidei* como la impostación metafísica de alguna idea. Ante ello el esfuerzo por una hermenéutica de reforma termina valiendo únicamente en lo superficial, cual un asunto retórico o puramente mediático (¡propagandístico!), por lo que es imposible conseguir cambio alguno en estructuras, mentalidades o conductas. Tal reducción de lo histórico parece injustificable si no se olvida lo que implica la encarnación del Verbo, y el acento en la dimensión histórica de la revelación. Hay razones para pensar que la asunción de historicidad ha sido parcial o incluso una escapatoria política en varios discursos teológicos después del Concilio. Los manejos actuales del criterio depósito-formulación tienden a maniobrase para reducir las consecuencias más radicales del Espíritu de reforma: como sería un ejercicio sincero de renovación en las estructuras jerárquicas o en la teología moral, las cuales permanecen aferradas a la estructura mental de Trento.

¹²⁵ GS, 62.

CONCLUSIONES

Entonces, la crisis del lenguaje teológico que se sugiere en las dos exhortaciones pontificias es el olvido del acto o la experiencia como primer momento de la fe y su comunicación, por la necesidad de situar en primera posición a un contenido "a-histórico" para satisfacer la necesidad de un referente absoluto y perenne, cuando al parecer, en consonancia con el Evangelio, no es un contenido inmutable lo que confirma la fe, ni lo que mueve a la caridad. Es lo contrario, un encuentro *sine glossa* que atribula seguridades para iluminar y transformar la vida en relación (2 Cor 4, 17; 2 Cor 6, 4). Acaso podamos vivir la continuidad con la Tradición no en la permanencia de conceptos o ideas, sino que en la peregrinación, el continuar caminando hacia el *éschaton*.

En el contexto actual, marcado por un lado con la pluralidad de visiones y modos de vida, y por otro por los fundamentalismos, y la violencia de las dinámicas egoicas, parece imperante tomar en serio la clave del acontecimiento y la narratividad de la Palabra. Eso tanto para considerar el límite de nuestros discursos como para imaginar lenguajes capaces de hablar del mensaje del evangelio cediendo lugar a la diversidad. Si nos remitimos a la filología, el concilio es una llamada al encuentro (prefijo *con*, y el verbo *calare*=llamar). Por su parte, la noción de sínodo ha servido para evocar el carácter colegial de la Iglesia (gr. *σὺνοδος*: *syn* = "con", *hodos* = "camino"), aunque también es muy sugerente para recapitular la condición peregrinante y escatológica de la Iglesia y la Palabra.

De la relación entre los conceptos podríamos comprender que acaso la verdadera sugerencia para el lenguaje de la fe no está en lo que las dos exhortaciones pontificias nos han dicho sobre él. Tal vez es en el género en sí de la exhortación, como en el mismo ejercicio de lo conciliar y lo sinodal, desde donde podemos advertir el camino para regresarle a la Palabra su don simbólico. Dígase que las palabras que refieren a la experiencia colegial nos dirigen a pensar toda conversación como conversión, a exponernos en servicio al mundo. Así, el lenguaje de la fe que es el lenguaje del amor y la debilidad, pasa a transformarse ante todo en Palabra encarnada y traslaticia: no ideológica sino dialógica en la caridad con los *insignificantes*, los deslizados fuera del lenguaje del poder.

SEMBLANZAS DE LOS AUTORES

FRANCISCO XAVIER SÁNCHEZ HERNÁNDEZ

Es Licenciado en Teología y Doctor Canónico en Filosofía por el Instituto Católico de París (Tesis dirigida por Jean Greisch); Doctor en Filosofía por la Universidad de Paris IV, La Sorbona (Tesis dirigida por Jean-Luc Marion). Ha publicado en filosofía: *¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy? Un desafío para la filosofía del siglo XXI*, (coord.), México: UPM, 2006; *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*, México: UPM, 2006; *La vérité et la justice. L'appel et la réponse dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris: Ed. L'Harmattan, 2009; *La justicia. Una respuesta a la verdad del otro*, México: SCJN, 2012, y *Filosofía de la religión. Reflexiones*, Berlín: Credo Ediciones, 2014. Ha publicado artículos en diferentes libros y revistas nacionales e internacionales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Actualmente es profesor en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, y profesor de tiempo completo así como Coordinador de la Cátedra de Ética Social FIUC-Anáhuac, en la Universidad Anáhuac México Norte.

RICARDO MARCELINO RIVAS GARCÍA

Es Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Realizó estudios de Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura por la Universidad Intercontinental. Tiene estudios de Licenciatura en Filosofía por la Universidad Pontificia de México y Estudios de Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública por la UNAM. Es profesor-investigador de la División de Posgrados y de la División de Humanidades en la UIC y profesor de asignatura en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Universidad Pontificia de México. Es autor de tres libros y más de veinte artículos publicados en revistas académicas.

VÍCTOR HUGO GONZÁLEZ GARCÍA

Maestrante en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental. Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México. Profesor de filosofía en el Instituto Superior en Cien-

cias Religiosas en la Universidad Pontificia de México. Profesor de filosofía en la Universidad La Salle así como docente en diferentes áreas en la Universidad Intercontinental, impartiendo distintas asignaturas.

MARTHA LETICIA MARTÍNEZ DE LEÓN

Maestra en Ciencias Bíblicas y Hebreo Antiguo, Licenciada en Ciencias Religiosas con especialidad en Literatura Parnasiana con relación al Dogma del Pecado Original y en Asedia o Tristeza Espiritual en Santo Tomás de Aquino. Es músico contemporáneo, literata y escritora. Ha publicado 24 libros de poesía, dramaturgia, narrativa, literatura infantil, música, ensayo y teología, ciencia y arte para niños. Actualmente es escritora para la revista *NueveMusas* en España y hermeneuta en Libros Sagrados (Vedas, Talmud, Tanaj, Biblia y Corán) donde a través de su Teología del Silencio y de la Carne, construye puentes para la paz entre las religiones.

CARLOS ALBERTO TITTOTO, C.S.

Pertenece a la Congregación de S. Carlos Borromeo, llamada "Scalabriniana", fundada en el 1887 por el Beato Mons. Juan Bautista Scalabrini, llamado el Padre de los migrantes. Nació en Altivole, provincia de Treviso, Italia. Recibió su primera educación en la escuela del ayuntamiento de su pueblo. A los nueve años ingresó en la escuela del Instituto Scalabrini di Bassano del Grappa, Vicenza, donde inició su preparación que lo llevará un día a ser sacerdote por los migrantes. Continuó su formación académica en el seminario de Bassano del Grappa, en el Instituto de La Villa Fenaroli, Rezzato, Brescia, y el Instituto O'Brien en Cermenate, Como, concentrándose en el estudio de los clásicos latinos y griegos así como en la literatura italiana y francesa. En el ámbito filosófico ha impartido las materias relacionadas con la metodología de la investigación filosófica, antropología filosófica, historia de la filosofía antigua, metafísica, lógica y hermenéutica. Sigue con preferencia la línea aristotélica tomista. En lo teológico es perito en teología fundamental, dogmática, bíblica, moral y derecho canónico, según la *ratio studiorum* del Vaticano. Tras su ordenación sacerdotal fue enviado a varias misiones, empezando con París y Grenoble, Francia, y después a varias ciudades de Inglaterra. Enseguida a Canadá, donde

residió por treinta años en las provincias de Ontario, Alberta y Columbia Británica. Se ha dedicado a la misión de trabajo con los migrantes. Ha recibido cursos de sociología de la emigración en Canadá y EEUU, donde laboró por diez años, siempre en el ámbito migratorio. Ha recibido cursos en la Universidad Urbaniana en Roma. Actualmente trabaja como formador, padre espiritual y profesor de latín en el seminario de filosofía Juan Bautista Scalabrini.

SHARON PADILLA

Obtuvo la maestría en Teología y Mundo Contemporáneo en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México (2015). Es licenciada en Literatura Latinoamericana por la misma universidad (2010). Actualmente estudia un posgrado en Estudios Ecuménicos en la Universidad de Bonn, Alemania. Es miembro de la Red Iberoamericana de Estudios Teológicos sobre la Iglesia desde 2012. Ha dictado clases de literatura y ética en el Instituto Tecnológico de Monterrey, Campus Estado de México, y de teología y filosofía en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

OLIVIA JAZMÍN GARIBALDI ORTEGA

Psicóloga Clínica, de origen chiapaneco, con orientación gestáltica. Labora para la Procuraduría del Estado de Chiapas (PGJE) como psicoterapeuta en el Centro Especializado para la Prevención y Tratamiento en Adicciones (CENTRA). Ha sido docente en distintas universidades del estado de Chiapas y fue coordinadora del departamento de Tutorías y Asesorías en la facultad de Medicina Humana del Instituto de Estudios Superiores de Chiapas (IESCH), Universidad Salazar. Ha sido capacitadora en el tema de prevención y tratamiento de adicciones para la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Actualmente se desempeña como psicoterapeuta, ponente y *tallerista* en distintos congresos nacionales. Es Secretaria Académica para la Fundación Multidisciplinaria Espacio Abierto sin Fronteras, A.C.

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera de la
Escuela de Teología de la
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

La suscripción a la revista
(dos números)
es de \$150.00 para México, y
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre de:
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 150.00 pesos para México
y 30 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta
de Banamex 123187-1 Suc. 241
a nombre de:

UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Para transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: teologia@uic.edu.mx (con copia para laura.soriano@uic.edu.mx).

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C. P: _____ Ciudad _____

País _____ Teléfono _____

E-mail _____ Suscripción para el año _____

Números _____