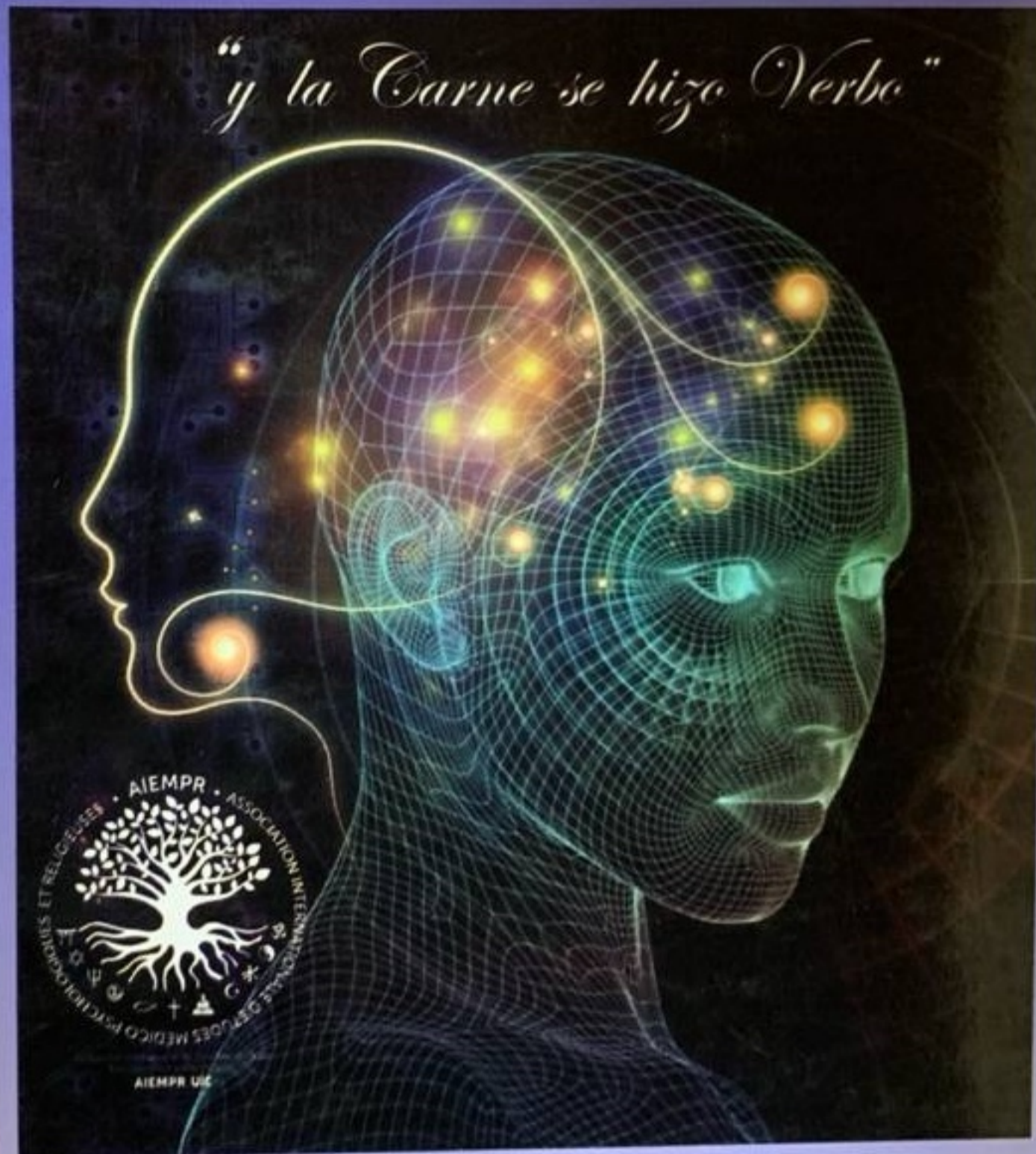


VOCES



DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

Primer 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 23 / No. 44 / 2016

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

CONGRESO AIEMPR
“Y LA CARNE SE HIZO VERBO”

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 julio de 2016. Editor responsable: Arturo Rocha Cortés. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 - 2004 - 081713002200 - 102. 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.

CONGRESO AIEMPR

“Y LA CARNE SE HIZO VERBO”

PRÓLOGO

Francisco Xavier Sánchez Hernández 7

PONENCIAS

“Y la Carne del pobre se hizo Verbo”.

Una exigencia de justicia

Francisco Xavier Sánchez Hernández 11

Una revisión del antropocentrismo judeocristiano
y su impacto en la ecología

Ricardo Marcelino Rivas García 25

La reserva crítica de la religión como aspecto residual
en el pensamiento de M. Horkheimer y J. B. Metz

Víctor Hugo González García 37

Palabra y Silencio. Sexualidad y castidad de Dios

Martha Leticia Martínez de León 50

“Y la Carne se hizo Verbo”. A propósito de Ayotzinapa

José Luis Franco Barba 57

OTRAS VOCES

Santa María de Guadalupe y la misión
en la beata María Inés

Mons. Juan Esquerda Bifet 71

SOBRE LOS AUTORES 89

PRÓLOGO

Dr. Francisco Xavier Sánchez Hernández

El número de la Revista *Voces* que tiene entre sus manos, presenta de manera oficial la colaboración que, en estos últimos meses, se ha establecido entre la Universidad Intercontinental (UIC) y la Asociación Internacional de Estudios Médicos y Religiosos de la Religión (AIEMPR), con la finalidad de unir esfuerzos ambas instituciones para promover la investigación de estudios sobre la religión para el hombre y la mujer contemporáneos.

La AIEMPR nació en Suiza, a mediados del siglo XX, con un grupo de psicoanalistas católicos quienes quisieron mostrar cómo la fe no tiene por qué estar peleada con la investigación científica. Sobre todo en el contexto anterior a Vaticano II, cuando algunos miembros de la Iglesia criticaban al psicoanálisis como contrario y perjudicial para el hombre de fe. Estos primeros miembros fundadores de AEIMPR buscaron demostrar cómo el psicoanálisis, como método de investigación científica, puede —al contrario— favorecer y enriquecer la comprensión misma de nuestra fe.

Posteriormente, cuando la Iglesia católica dejó de criticar al psicoanálisis y se reconoció la ayuda que éste puede brindar para el mejor conocimiento de nosotros mismos y para enriquecer el dialogo ciencia-religión, otros interesados en estudiar el fenómeno religioso a partir de otras disciplinas —como la antropología, la literatura, la filosofía y otras ciencias humanas—, se fueron uniendo al grupo de investigadores. El movimiento fue creciendo, se internacionalizó y se hizo ecuménico.

En la actualidad la AIEMPR está presente en más de una decena de países, la mayoría en Europa y en tres del Continente Americano: Canadá, México y Argentina. A principios del presente año, la Universidad Intercontinental, sabiendo de la existencia del grupo AIEMPR-MEXICO, nos prestó sus instalaciones para realizar nuestras reuniones de trabajo, organizar actividades y difundir nuestros productos de investigación. Es así que el 11 de marzo de 2016 se llevó a cabo en las instalaciones la UIC, el Primer Congreso UIC-AIEMPR con el tema propuesto para estudiar a nivel internacional: “Y la carne se hizo Verbo”. Los textos del presente número de la

Revista *Voces* reúnen las participaciones en dicho congreso. Aportes de investigadores que desde la teología, la filosofía, la teología y la literatura hemos reflexionado sobre la difícil e importante relación entre la carne y el Verbo. Es también importante remarcar la participación de tres profesores de la UIC en el pasado Congreso Internacional de la AIEMPR, celebrado en Quebec, Canadá, del 4 al 8 de julio del 2016, con el mismo tema de trabajo: “Y la Carne se hizo Verbo”.

Con este número de la Revista *Voces*, queremos ir dando a conocer los trabajos realizados por nuestro grupo de investigadores UIC-AIEMPR, así como los estudios de otros miembros de la Asociación a nivel internacional.

Para terminar, deseo agradecer a la Universidad Intercontinental por su gran respaldo y apoyo a nuestra asociación, en especial al P. Martín Cisneros MG y al Vicerrector Mtro. Hugo Avendaño, quienes han designado a la Mtra. Martha Leticia Martínez de León como Coordinadora UIC-AIEMPR, así como ofrecido un espacio físico como sede de nuestra Asociación en México. Y ya que en Quebec fui ratificado como Presidente Internacional de la Asociación, es para mí una gran alegría y confianza saber que puedo apoyarme y confiar con el respaldo de la UIC para nuestro próximo Congreso Internacional a celebrarse en México, en las instalaciones de la UIC, en el verano del 2019.

PONENCIAS

"Y LA CARNE DEL POBRE SE HIZO VERBO". UNA EXIGENCIA DE JUSTICIA*

Francisco Xavier Sánchez Hernández†

ABSTRACT: Una interesante reflexión, instaurada en una antropología ascendente, que busca poner en relieve la importancia de la redención del hombre de la pobreza económica, lastre para el cabal despliegue de las potencialidades humanas. La ponencia liga la pobreza económica con la visibilidad de la carne del otro, al tiempo que sensibiliza y dispone éticamente al yo para la escucha del sufrimiento del pobre.

PALABRAS CLAVE: Carne, Verbo, antropología ascendente, pobreza, migración.

El tema que se nos ha propuesto para el Congreso AIEMPR de Quebec 2016 tiene como título "Y la carne se hizo Verbo", aludiendo al prólogo del evangelio de San Juan "Y el Verbo se hizo carne" (Jn 1, 14). Sólo que para el evangelista San Juan se trata de una clara alusión a la encarnación de Jesucristo, Dios que se hace hombre. *Un movimiento descendente*, de arriba hacia abajo, y de humillación (*ké-*

* Ponencia leída el 11 de marzo de 2016 en el Auditorio fray Bartolomé de las Casas de la UIC, como parte de la Primera Mesa del congreso.

† Delegado nacional de AIEMPR-MÉXICO.

nosis) divina. Cristo, que es Dios mismo, deja las prerrogativas de su condición divina para hacerse humano —humano, demasiado humano— parafraseando a Nietzsche. Ahora bien: con el tema propuesto para nuestro congreso se nos propone pensar *el movimiento contrario, ascendente*, de abajo hacia arriba, y de exaltación humana: “Y la carne se hizo Verbo”.

Si el evangelista San Juan, en el Prólogo de su Evangelio, nos habla de la “encarnación divina”, leer de manera inversa el mismo versículo nos lleva a reflexionar sobre la “divinización humana”. A una teología descendente proponemos una antropología ascendente. Una antropología —en cierto sentido, cercana a la propuesta de Feuerbach— que busque redimir¹ y promover al ser humano a partir de su corporeidad, es decir, a partir de su carne. Los seres humanos no sólo somos seres espirituales sino también carnales. Y aunque la Declaración de las Naciones Unidas, aprobada en 1948, asegura, en su Artículo 1º, que: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”, y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, igualmente en su Artículo 1º establece que: “En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución”, en la práctica bien sabemos que no a todos los seres humanos se les da el mismo trato. Pareciera ser que no toda la “carne” humana es la misma. Hay carne de primera, de segunda y de tercera. El objetivo de nuestro trabajo es reflexionar sobre la importancia de luchar contra la pobreza económica que impide el pleno desarrollo del ser humano.

“Y la carne se hizo Verbo”. Ante todo es importante aclarar: ¿De qué tipo de carne y de qué tipo de verbo estamos hablando? Hablamos de la carne del pobre. De la carne de los migrantes, que tienen que dejar su país de origen en busca de mejores condiciones de vida. De la carne de campesinos e indígenas, que sufren marginación y desprecio. De la carne de los desempleados, que por las leyes económicas y capitalistas de la sociedad neoliberal se encuentran sin trabajo. De la carne de millones de jóvenes que viviendo en paí-

¹ Redimir es una noción que procede de *redimĕre*, un vocablo latino. El verbo permite referirse a la acción de liberar a alguien de un sufrimiento o de un castigo

ses subdesarrollados, no tienen posibilidades de estudiar o trabajar, y que son víctimas de la droga y del narcotráfico. En fin: hablamos de la carne —es decir de la vida concreta— del pobre. ¿Y de qué Verbo estamos hablando? Hablamos del verbo a partir de un doble punto de vista: el intelectual y el espiritual, como razón (*logos*) y como espíritu (*pneuma*). En primer lugar, hablamos del verbo entendido como palabra racional (*logos*), como capacidad de poder ejercer la racionalidad humana. Porque si bien los filósofos han considerado al ser humano como un animal de palabra (*ζῶον λόγον ἔχον*), dadas las actuales condiciones de enajenación mental —que se ejercen particularmente a los pobres y marginados de la sociedad—, la gente pobre no tiene capacidad crítica y vive de un *logos* impuesto por la elite que detiene el poder. Se ha silenciado o aletargado la racionalidad del pobre. Pero también hablamos del Verbo como soplo de Dios en el ser humano, es decir como misterio y trascendencia que constituye a cada ser humano sin importar su raza, religión o condición social.

La finalidad de nuestro estudio es mostrar la importancia de trabajar por la redención del pobre. Redimir al pobre, sacarlo de su pobreza, es contribuir para que su carne se haga Verbo, se exprese. Exigencia de justicia prioritaria en la mayor parte de nuestras sociedades contemporáneas.

Elaboraremos nuestro trabajo de la siguiente manera: En el primer capítulo que hemos intitulado: *El tú de la carne del pobre*, abordaremos el tema de la pobreza económica ligándola a la visibilidad de la carne. El segundo capítulo tiene por título: *El yo de la sensibilidad ética*, y tiene como finalidad agudizar en nosotros la preocupación por la escucha del sufrimiento del pobre.

1. EL TÚ DE LA CARNE DEL POBRE

La pobreza en el mundo es uno de los principales males que aquejan a la humanidad. En la página oficial del Banco Mundial podemos leer la siguiente información:

Los avances en cuanto a la reducción de la pobreza han sido notables en las últimas décadas. El mundo logró la meta del primer objetivo de desarrollo del milenio (ODM) de disminuir a la mitad para 2015 la tasa de po-

breza registrada en 1990, y lo consiguió en 2010, cinco años antes de la fecha prevista. Pero pese a este logro, la cantidad de personas que vive en condiciones de pobreza extrema en el mundo sigue siendo inaceptablemente elevada. De acuerdo con las estimaciones más recientes, el 17 % de la población del mundo en desarrollo vivía con menos de US\$1,25 al día en 2011, cifra inferior al 43 % de 1990 y al 52 % de 1981.²

Estos datos optimistas del Banco Mundial, de que se ha logrado reducir a la mitad la pobreza extrema en el mundo en los últimos años, parecen contradecir lo que nosotros vemos y constatamos en la realidad. Cada vez es más presente y cruda la presencia de los pobres en nuestras sociedades, en nuestros países de América Latina, en el mundo. Los éxodos masivos en Oriente Medio, África, Asia y América Latina, hacía países más desarrollados, dan prueba de ello. La guerra, el narcotráfico y la corrupción política en varios países, sobre todo el nuestro, han engrosado considerablemente el número de pobres en el mundo.

En México, las cifras oficiales sobre la pobreza y el desempleo muestran una cara maquillada de nuestro país; la realidad muestra otra cara, más cruda, más dolorosa, más real. El salario mínimo en México a partir del 1º de enero de 2016 es de \$73.04 pesos por día. Un salario que toma como base el artículo 123 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que en su apartado A), fracción VI, establece los atributos que debe reunir el salario mínimo. “El artículo 90 de la Ley Federal del Trabajo en vigor recoge este señalamiento constitucional al establecer que el salario mínimo deberá ser suficiente para satisfacer las necesidades normales de un(a) jefe(a) de familia en el orden material, social y cultural, y para proveer a la educación obligatoria de los(as) hijos(as)”.³ \$73.04 pesos al día para satisfacer las necesidades normales de un jefe de familia: alimentación, vestido, salud, casa, cultura, etc. e incluso deberíamos añadir recreación, por ejemplo. ¿Este salario es justo y promueve la dignidad humana? Claro que no. Por el contrario, es un

² <http://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>. Consulta el 8 de marzo de 2016.

³ *Cfr.* Diario oficial: http://www.sat.gob.mx/informacion_fiscal/tablas_indicadores/Paginas/salarios_minimos.aspx, consultado el 8 de marzo de 2016

salario denigrante que ve al ser humano como carne de explotación, como carne comestible que se puede asimilar y destruir en beneficio de intereses particulares.

Por otra parte el Banco Mundial, para calcular el porcentaje de personas que viven en pobreza extrema en el mundo, ha estimado la cantidad de \$1.25 dólares estadounidenses por día y por persona. \$1.25 dólares al día es el equivalente a \$21.90 pesos por día.⁴ Lo cual significa que en una familia mexicana —compuesta de cuatro personas (los papás y dos hijos), recibiendo un sólo salario mínimo que se tuvieran que repartir entre los cuatro para poder subsistir—, les tocaría \$1.04 dólares por persona⁵, es decir menos del \$1.25 dólares diarios establecido por el Banco Mundial para catalogar a las personas en pobreza extrema. En México el sistema político y económico está hecho para mantener a la población en pobreza extrema, para devorar su carne, para eliminarlo, o más bien dicho, para utilizarlo con fines políticos y económicos.

Dos de los medios más importantes de los que se valen tanto la política como la economía para la aniquilación del pobre son los medios de comunicación y la sociedad de consumo. Las dos grandes empresas de televisión nacional (Televisa y Televisión Azteca) promueven la enajenación y la pérdida de valores en la población. Y si a mediados del siglo XIX, Marx afirmaba que la religión era el opio del pueblo, ahora podemos aplicar esa frase a la "pantalla chica". ¿Cómo poder liberar al pobre frente a un gobierno que regala televisores con tal de seguir enajenando al pueblo? La sociedad de consumo, por su parte, crea falsas necesidades y promueve prototipos de felicidad que están ligados a la adquisición de productos. El "compro luego existo" se ha convertido en el nuevo motor que motiva la vida de muchas personas, afectando a todas las clases sociales, principalmente a las más vulnerables. El endeudamiento (en bancos, casas de préstamo, etc.) es la nueva forma de conquista y de sometimiento de los últimos años.

⁴ Con la dificultad de establecer un parámetro fijo a nuestra moneda que está cambiando constantemente. El tipo de cambio al 8 de marzo de 2016, es \$17.50 pesos por dólar.

⁵ \$73.04 pesos al día es el equivalente a \$4.17 dólares.

Por otra parte, pareciera ser que la pobreza es una cosa y el pobre es otra. La pobreza son las cifras, las estadísticas, los números, el PIB de una nación. El pobre es Carmen, madre soltera que tiene que trabajar en lo que encuentre para mantener a sus tres hijos y que además es analfabeta; es Johnny, indocumentado hondureño que tiene que exponer su vida atravesando México, ya que ha preferido correr ese riesgo que morir de hambre o de violencia en su país. Y así podríamos citar muchos nombres, con rostros concretos, cuyas historias escapan, la mayor de las veces, a los números oficiales, que buscan maquillar cifras. Consideramos, por lo tanto, que la lucha contra la pobreza es el mayor reto que tenemos que enfrentar las sociedades en la actualidad. Un desafío para la humanidad que debe encontrar en la sensibilidad ética la semilla que haga surgir tanto en políticos, religiosos, economistas, y sociedad en general, una nueva manera no tanto para ver sino para escuchar el clamor y el hambre del pobre.

2. EL YO DE LA SENSIBILIDAD ÉTICA

Lo único que nos puede salvar personal y colectivamente del egoísmo humano, que busca saciar su propia hambre y que ignora el hambre del otro, es la sensibilidad ética al clamor de la voz que emana de la carne del otro. Para la presente reflexión me ayudaré de los análisis del filósofo judío Emmanuel Levinas (1906-1995) para quien el Otro es la voz de Dios que nos pide justicia. [Para contrarrestar lo] que nos está llevando a construir sociedades sordas al clamor del otro, es la aceptación del otro/a en mi vida. Reconocer que no hemos venido para satisfacer nuestra propia hambre sino para poner nuestra vida misma al servicio del hambre del otro.⁶

2.1. EL ENCUENTRO CON EL OTRO. "EL OTRO ES LA FRUTA PROHIBIDA"

En el libro del Génesis, el Señor, después de haber creado a Adán, le dijo: "Puedes comer de cualquier árbol que haya en el jardín, menos del árbol de la Ciencia del bien y del mal; porque el día que comas

⁶ Cfr. Francisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, "Comer y ser comido. De la asimilación del otro a la donación del yo", en: *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la filosofía*, núm. 9 (mar. 2010), México: Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política.

de él, morirás sin remedio" (Gn 2, 17). ¿Cuál es aquel árbol de la Ciencia del bien y del mal de cuyos frutos Dios ha prohibido comer a los hombres? Apoyándonos en los análisis de Emmanuel Levinas intentaremos demostrar que el otro, cualquier ser humano que se nos presente, constituye el fruto que nos está prohibido comer.

Si estuviéramos solos en la tierra, como Robinson Crusoe en su isla antes del encuentro con Viernes, o Adán antes de la aparición de Eva, nuestra preocupación principal en la vida sería la de sobrevivir gracias a la comida. La comida constituye al hombre y lo nutre. El hombre es un ser omnívoro que se alimenta de todo lo que va encontrando a su paso. Comemos con la boca, pero también con los ojos, la nariz, los oídos y el tacto. Gracias a nuestros sentidos, todo lo que hay fuera de nosotros y que podemos llamar "trascendencia" o exterioridad se convierte en alimento y pasa a formar parte de nosotros mismos, lo que podemos llamar "inmanencia" o interioridad.

El alimentarnos y transmutar la exterioridad en interioridad no es un acto egoísta sino una necesidad vital. El señor, después de haber creado al hombre le dijo que se alimentara de todo lo que encontrara en la creación: "Dios les dijo: «Yo les entrego, para que ustedes se *alimenten*, toda clase de hierbas, de semillas y toda clase de árboles frutales»" (Gn 1, 29). El hombre nutre su cuerpo con la materialidad de la tierra, y nutre su espíritu con el conocimiento que le viene de las cosas que encuentra. "Y cada ser viviente había de llamarse como el hombre lo había llamado. El hombre puso nombre a todos los animales, a las aves del cielo y a las fieras salvajes" (Gn 2, 20). Nombrar las cosas es conocerlas, assimilarlas, quitarles su misterio. Mediante la técnica el hombre domina al mundo y mediante la razón lo asimila, lo hace digerible. Nombrar es conocer y conocer es apropiarnos de las cosas, hacerlas nuestras. Dice Emmanuel Levinas: "La alimentación, como medio de revigorización, es la transmutación de lo Otro en Mismo, que está en la esencia del gozo".⁷

Existe una antropología bíblica antes y otra después de la aparición del otro. Antes de la creación de Eva, Adán tiene que preocuparse sólo por él; tiene que tener los dientes afilados para alimentar su

⁷ *Op. cit.*, p. 130.

cuerpo y los ojos limpios para nutrir su espíritu. La boca y la vista al servicio del crecimiento del yo. Y si con la boca comemos alimentos terrestres, con los ojos devoramos aquello que conocemos. La vista ha sido el órgano privilegiado en la historia de la filosofía porque ella nos permite sacar a las cosas de la oscuridad en que se encuentran. "Idea", en griego, se dice *eidos*, es decir "aquello que yo he visto", aquello que yo poseo, que está dentro de mí. En el libro VII de *La República*, Platón equipara la idea del Bien con el Sol, ya que es la luz la que nos permite conocer las cosas como ellas son, su esencia, sacándolas de la noche de las apariencias y de la equivocidad. Dice Platón: "[la idea del bien] aparece al razonamiento como siendo en definitiva la causa universal de todo cuanto es recto y bello; que en el mundo visible, es ella la generatriz de la luz y del señor de la luz, y en el inteligible, a su vez, es ella misma la señora y dispensadora de la verdad y de la inteligencia".⁸

¿Qué debemos concluir de todo esto para nuestra investigación? Que el hombre, al menos en la primera etapa de su formación o de su constitución, debe preocuparse por comer con la boca y conocer con los ojos. En el libro del Génesis se nos dice que el hombre fue creado de barro, y en la leyenda del *Popol Vuh*, libro sagrado de los mayas, que fue hecho de maíz. Barro o maíz son los primeros elementos que nos constituyen.

Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿No hemos sido creados para algo más que no sea la asimilación a través del comer y del conocer? ¿Qué sucede cuando un ser humano se presenta ante mí? ¿Lo considero objeto de comida y de conocimiento? Es aquí donde entra lo que hemos llamado anteriormente *conversión al otro*, o una manera nueva de relacionarnos con él/ella sin considerarlo mercancía u objeto para mi consumo. "Dijo Yahvé: «No es bueno que el hombre esté solo. Haré, pues, un ser semejante a él para que lo ayude»". (Gn 2, 18). La soledad es mala consejera; no es bueno que el hombre esté sólo pensando en comer y conocer. Economía egoísta que ignora al

⁸ Plat. *Rep.* vii, 517c.

El autor cita de la siguiente versión: PLATÓN, *La República*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, México: UNAM, Coordinación de Humanidades, México: UNAM, 2007 [Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana], lib. VII, p. 246. [N. del E.]

otro. Necesitamos del otro/a que nos venga a ayudar, es decir a sacarnos de nuestro sueño de autosuficiencia, alguien que venga a romper la unidad y la dureza de nuestro yo. Alguien que venga no para que yo lo coma con mis dientes o mis ojos, sino alguien, que al contrario venga a comer algo de mí, venga para que yo le dé algo de lo mío, economía del servicio al otro. "Entonces Yahvé 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 Yahvé había sacado al hombre, formó una mujer y la llevó ante el hombre" (Gn 2, 21-22). El hombre definitivo — o "completo", por utilizar esta palabra — es aquel que ya no está hecho solamente de barro sino de la alteridad del otro. Eva está formada de la costilla de Adán y no solamente de barro.

¿Pero cómo se llega a la creación de un ser humano a partir de otro? Mediante el reconocimiento de la alteridad. Es decir, aceptando que el otro, cualquier ser humano que esté enfrente de mí, no es objeto de consumo para mi boca o para mis ojos, sino que es la fruta prohibida que no viene a entrar en mí por medio de la alimentación, sino que viene a sacarme de mí, de mi egoísmo, para que sea yo quien lo alimente a él o ella. Hay por lo tanto un cambio radical en la manera de entender la economía, no ya como una preocupación por la administración de mi propia hambre, sino como una preocupación por saciar el hambre del otro.

Para Emmanuel Levinas, cuando el rostro se me presenta, lo primero que me dice es: "¡No matarás!" es decir: ¡Ten cuidado yo no soy comestible, no me confundas con las frutas del paraíso! "Dios le dio esta orden al hombre: «Puedes comer de cualquier árbol que haya en el jardín, menos del árbol de la Ciencia del bien y del mal; porque el día que comas de él, morirás sin remedio»". (Gn 2, 17). Si el otro es la fruta prohibida que yo no puedo comer, y yo estoy tan acostumbrado a comer, asimilar y hacer desaparecer todo aquello que esté enfrente de mí, nos podemos preguntar: ¿Cómo se puede llegar a respetar la alteridad del otro? Es aquí donde hablaremos de la huella de Dios en el rostro del otro que me ordena servirlo, y de la conversión al otro.

2.2. DE LA ASIMILACIÓN DEL OTRO A LA DONACIÓN DEL YO. “YA NO SOY YO QUIEN VIVE, ES CRISTO QUIEN VIVE EN MÍ” (GAL 2, 20A)

Si anteriormente hemos dicho que los dos órganos privilegiados para realizar el proceso de asimilación o de transmutación de lo otro en mí mismo son la boca y los ojos, Emmanuel Levinas, a partir de las fuentes bíblicas, nos va enseñar a agudizar un sentido que hemos descuidado mucho en filosofía y en las relaciones humanas y que es el sentido del oído. ¿Por qué el oído? Porque el oído es el sentido de la alteridad que nos permite escuchar el llamado del otro. Mientras que en filosofía se nos ha enseñado que el órgano por excelencia es la vista, que nos permite ver y comprender, en la Biblia el oído es el sentido privilegiado para entrar en relación con Dios, tanto en el Antiguo Testamento con el *¡Shema Israel! (¡Escucha Israel!)*, (Dt 6, 4), como en el Nuevo Testamento —con tantas exhortaciones a escuchar al Señor: “¡El que tenga oídos para oír que oiga!” (Mc 4, 23; Lc 8, 8); “El que los escucha a ustedes me escucha a mí.” (Lc 10, 16), etc.

Para Levinas, Dios nos habla a través del rostro del otro, de cualquier ser humano que esté enfrente de mí. Llamado que viene a constituir mi vida y a orientar mi pensamiento para otorgarme mi verdadera identidad. Una identidad no enraizada en el egoísmo del yo que se preocupa por su propia alimentación, sino en la preocupación por el hambre del otro. “Quitarme el pan de la boca para que el otro coma”, como decía Levinas. O más aún, las palabras de Cristo en los Evangelios, que se ofrece en sacrificio para que el mundo tenga vida: “Yo soy el pan de vida. El pan que yo les daré es mi carne, y la daré para la vida del mundo.” (Jn 6, 48.51), o bien: “Esto es mi cuerpo, que es entregado por ustedes.” (Lc 22, 19). ¿Cómo se llega a este auto-sacrificio o inmolación del yo, en beneficio del tú? Realizando el paso del egoísmo del yo a la responsabilidad por el otro. Un paso que no es automático, sino que necesita de un proceso de maduración humana que, en términos religiosos, se dice *conversión*.

En la filosofía de Emmanuel Levinas, la primera experiencia desconcertante de alteridad es la experiencia erótica y amorosa. ¿Por qué? Porque antes de una verdadera experiencia amorosa, el hombre (o la mujer) está acostumbrado a poseer a los otros, a comerlos,

como si fueran frutos del paraíso que están a su disposición. Comer al otro es ignorarlo como rostro, hacerlo girar en la órbita de mis intereses, de mis deseos, no respetar su alteridad infranqueable. Sin embargo, surge un día en que el yo se descubre vulnerable en el amor. El otro comienza a hacer girar su vida y sus intereses en torno de ella (o de él). Se cae enamorado. Y [cuanto] más intenso es el amor, [tanto] más grande es el dolor de la separación. En la experiencia erótica y sensible del erotismo se vive la paradoja del amor: la posesión y la pérdida del otro. Hambre siempre insatisfecha del cuerpo del otro, momentos efímeros de delirio en donde se creyó, en donde se sintió, haberse apropiado del otro, que a pesar de todo permanece afuera, otro que yo. Se quiere comer al otro a besos, devorarlo en el acto sexual y, sin embargo, permanece fuera, otro que yo. Levinas realiza un análisis de la caricia erótica y escribe:

La caricia como el contacto es sensibilidad: Pero la caricia trasciende lo sensible. [...]. La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir —jamás lo bastante porvenir—, en solicitar eso que se oculta como si no fuera aún. Busca, registra. No es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda; marcha hacia lo invisible. En cierto sentido expresa el amor, pero sufre por la incapacidad de decirlo.⁹

Por lo tanto, para Emmanuel Levinas, en la experiencia erótica y amorosa, todavía no nos encontramos con la experiencia profunda de alteridad. ¿Por qué? Porque en el intercambio erótico y amoroso hay reciprocidad; yo me "alimento" de ella y ella se alimenta de mí. Economía de intercambio de necesidades. Intento fallido de una fusión que no llega pero que invita a los enamorados a querer morir en el intento de comerse, de devorarse mutuamente. Para Levinas, la experiencia de alteridad por excelencia me viene del encuentro con aquel (o aquella) que yo no puedo devorar, que yo no puedo morder, para apropiarme algo de él o de ella; es el encuentro con la fruta prohibida del rostro del otro. Economía del don distinta a la economía del gane.

Si en el libro del Génesis se nos habla de una *fruta* que no debemos comer, para Levinas esta fruta corresponde al *rostro* del otro. Levi-

⁹ SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, "Comer y ser comido...", pp. 267-268.

nas elige el término “rostro” para hablarnos de la presencia física de cualquier ser humano. ¿Por qué rostro? No hay que olvidar que en el Antiguo Testamento la palabra rostro se utiliza para referirse a Dios, a su esencia, a lo que Él mismo es. Por lo tanto, no se puede ver el rostro de Dios. ¿Quién puede ver el rostro de Dios y permanecer en vida? A Dios no se le puede ver con los ojos de la razón (es decir entenderlo), ni menos aún devorarlo con la boca (es decir apropiárnoslo). Con Dios, lo único que podemos hacer es escucharlo, es decir: obedecerlo y servirlo. Para Levinas, y en fidelidad a la Biblia, Dios nos habla a través del hombre. El rostro de cualquier ser humano que yo encuentre en mi camino, constituye el Sinaí, la montaña o epifanía sagrada a partir de la cual Dios me manda escucharlo y obedecerlo. “Yahvé vio que Moisés se acercaba para mirar, y Dios lo llamó de en medio de la zarza: «Moisés, Moisés». El respondió: «Aquí estoy». Yahvé le dijo: “No te acerques más. Sácate tus sandalias porque el lugar que pisas es tierra sagrada” (Éx 3, 4-5). Ahora bien, es importante señalar aquí que el rostro del otro no es Dios, pero es el único camino que tenemos para llegar a Él. El rostro es la huella de Dios. Si no encontramos la huella de Dios en las relaciones humanas, no la encontraremos en ninguna parte. “Entonces los buenos preguntarán: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer; sediento y te dimos de beber [...]?» El Rey responderá: «En verdad les digo que cuando lo hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo”». (Mt 25, 37-40).¹⁰

Resumiendo: podemos decir que si la economía hasta ahora no ha sabido responder a las expectativas humanas de construir una sociedad más equilibrada y justa, es porque ha estado fundada en una razón egoísta que sólo se ha preocupado por saciar el hambre del yo. Es necesario buscar un nuevo fundamento a la economía que tome en cuenta el hambre del otro. Una economía que surja no de la razón, de los cálculos y de las estadísticas, sino de la pasión, de la

¹⁰ Ver un comentario de este texto a la luz de la filosofía de Levinas en: Francisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ (coord.), *¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy? Un desafío para la filosofía del siglo XXI*, México: UPM, 2006. Ver: «“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 Levinas», pp. 103-121.

compasión y, más aún, del amor por el otro. Una economía en la cual la pobreza sea una elección de vida.

CONCLUSIÓN

Al inicio de nuestro trabajo analizábamos la frase del evangelio de San Juan: "Y el Verbo se hizo carne", en la cual se nos muestra el movimiento descendente de Dios que llega a los hombres a través de la humildad (*kénosis*) de Jesucristo. Sin embargo, al hacer una lectura inversa de la misma frase: "Y la carne se hizo Verbo", comentábamos sobre la importancia de revindicar la carne del pobre para elevarlo a la dignidad de hijo de Dios.

Para relacionarnos con la carne invisible de Dios (después de su resurrección de entre los muertos) debemos relacionarnos con la carne visible de nuestros hermanos más marginalizados. La carne de cada ser humano expresa de manera visible y material todo el sufrimiento o el bienestar de cada persona. Presencia misteriosa de Cristo en la carne de cada hombre o mujer que cruzamos en nuestro camino:

Vengan, benditos de mi Padre, y tomen posesión del reino que ha sido preparado para ustedes desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y ustedes me dieron de comer; tuve sed y ustedes me dieron de beber. Fui forastero y ustedes me recibieron en su casa. Anduve sin ropas y me vistieron. Estuve enfermo y fueron a visitarme. Estuve en la cárcel y me fueron a ver. (Mt 25, 34-36).

Trabajo de justicia por redimir la carne de nuestros hermanos más necesitados, en el que aún tenemos mucho camino por recorrer.

UNA REVISIÓN DEL ANTROPOCENTRISMO JUDEOCRISTIANO Y SU IMPACTO EN LA ECOLOGÍA*

Ricardo Marcelino Rivas García†

ABSTRACT: El presente escrito analiza el antropocentrismo como rasgo característico de la tradición judeocristiana, para verlo en perspectiva y ubicarlo en su justa dimensión, de tal manera que permita evaluar su repercusión en la actual crisis ecológica. Al final se recogen elementos de la encíclica Laudato si, para relativizar (en el buen sentido) el antropocentrismo y afirmar la responsabilidad ética sobre la creación.

PALABRAS CLAVE: Antropocentrismo, secularización, crisis ecológica, Papa Francisco, compromiso ecológico cristiano.

1. ANTROPOCENTRISMO E IMAGO DEI

Existen razones para afirmar que, a diferencia de muchas otras tradiciones religiosas, la judeocristiana se caracteriza por su antropocentrismo. Su fundamento veterotestamentario está, por supuesto,

* Ponencia leída el 11 de marzo de 2016 en el auditorio fray Bartolomé de las Casas, durante la Primera Mesa del congreso.

† rivas@uic.edu.mx

en el libro del Génesis. En él se presentan dos relatos sobre la creación del hombre. Ambos coinciden en que es Dios el creador de todas las cosas y del ser humano. El primero de ellos es elegante, elaborado, no es antropomórfico, es incluso más racional.¹ El segundo es infantil y se caracteriza por la intimidad de Dios con la criatura, y por supuesto reviste un total antropomorfismo.² Ambos exaltan tanto la imagen de Dios como la superioridad del hombre respecto de los demás seres de la creación.

Del primer relato podemos destacar que la imagen y semejanza asegura el “señorío” sobre el resto de la obra de Dios:

²⁶ Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra”. ²⁷ Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó. ²⁸ Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra”. ²⁹ Dijo Dios: “Ved que os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de toda la tierra, así como todo árbol que lleva fruto de semilla; para vosotros será de alimento. ³⁰ Y a todo animal terrestre, y a toda ave de los cielos y a toda sierpe de sobre la tierra, animada de vida, toda la hierba verde les doy de alimento”. Y así fue. ³¹ Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien. Y atardeció y amaneció: día sexto.

Del segundo relato, recordemos que habiendo creado al hombre y plantado un jardín, Dios reconoce la necesidad de compañía en el hombre, para lo cual crea los animales, como el texto sagrado expone:

¹⁸ Dijo luego Yahveh Dios: “No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada”. ¹⁹ Y Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba, y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera. ²⁰ El hombre puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo, más para el hombre no encontró una ayuda adecuada.

¹ Gn 1, 26-31.

² Gn 2, 7; 18-20.

En los versículos 19 y 20 del fragmento citado se manifiesta la imagen de Dios y la superioridad del hombre cuando los demás seres de la creación son llevados ante él para que les asigne un nombre. Dar nombre es conocer, y conocer es poseer, claro está, de manera espiritual o intencional. Por tanto, en el hecho de nombrar se confirma este dominio sobre el resto de los seres creados, cuya intención no es someter sino hacerse acompañar.

Ahora bien, en el libro del Eclesiástico se entrecruzan ambos relatos del Génesis, pero aparecen algunas acotaciones muy importantes para destacar. Dice este libro de la literatura sapiencial:

El Señor creó al hombre de la tierra y lo hace volver de nuevo a ella. Le señaló un número de días y un tiempo determinado, y puso bajo su dominio las cosas de la tierra. Lo revistió de una fuerza semejante a la suya y lo hizo según su propia imagen. Hizo que todos los vivientes lo temieran, para que él dominara las fieras y los pájaros. Le dio una lengua, ojos y oídos, el poder de discernir y un corazón para pensar. Él colmó a los hombres de saber y entendimiento, y les mostró el bien y el mal. Les infundió su propia luz, para manifestarles la grandeza de sus obras, y les permitió gloriarse eternamente de sus maravillas: así alabarán su Nombre santo, proclamando la grandeza de sus obras. Les concedió además la ciencia y les dio como herencia una Ley de vida; estableció con ellos una alianza eterna y les hizo conocer sus decretos. Ellos vieron con sus ojos la grandeza de su gloria y oyeron con sus oídos la gloria de su voz. Él les dijo: "Cuídense de toda injusticia", y dio a cada uno preceptos acerca del prójimo".³

Estos pasajes han permitido inspirar y hasta fundamentar el antropocentrismo occidental, mismo que se encuentra en la base del humanismo ético que ha atravesado nuestra cultura, desde la síntesis entre Israel y Atenas en los primeros siglos del cristianismo hasta llegar a la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948. La síntesis que ofrece el fragmento anterior permite apuntar lo siguiente: el hombre es lo más sagrado, en relación con el resto de lo creado, porque fue hecho a imagen y semejanza de su autor. De ahí que posea una fuerza (poder) semejante a la de Dios, y sea esa la condición por la que todas las cosas queden bajo su dominio. Pero en relación a Dios mismo, el ser humano es relativo, es decir, es criatu-

³ Eclo 17, 1-14.

ra; no es el absoluto, por tanto no puede divinizarse. Y la implicación ética que se deriva es que existe una obligación de respetar a todo hombre en tanto representa la imagen de Dios, y desestimando con ello todo deseo de superioridad respecto a los congéneres, por ello termina el pasaje del Eclesiástico con la consigna de “cuidarse de toda injusticia y las prescripciones cerca del prójimo”.

Sobre ello podemos apuntar lo siguiente; por un lado, en la tradición judeocristiana ha sido considerada una premisa ética que establece que quien atente contra el hombre, que es imagen de Dios, atenta en última instancia contra Dios mismo, que es su creador. El mismo libro del Génesis así lo expresa: “Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo Él al hombre”.⁴ De tal manera que en la imagen y semejanza respecto a su Creador se ha fundamentado teológica y metafísicamente la suprema dignidad de la naturaleza humana. Históricamente se han derivado de aquí cuestiones éticas positivas, por ejemplo, el reconocimiento de la inviolable dignidad de la persona, así como de los derechos inalienables que le corresponden por emanar de su propia naturaleza. Bíblicamente, la imagen y semejanza, y con ellas la dignidad, se hereda o se engendra, como nos recuerda el mismo libro del Génesis: “...El día en que Dios creó a Adán, le hizo a imagen de Dios. Lo creó varón y hembra, los bendijo, y los llamó «Hombre» en el día de su creación. Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza, según su imagen, a quien puso por nombre Set”. La semejanza divina es un carácter de naturaleza que el primer hombre transmite a sus descendientes.⁵

Por otro lado, ser imagen no significa ser igual. El pensamiento judeocristiano siempre quiso salvaguardar la no igualdad o la diferencia ontológica entre Dios y su criatura, aun cuando sea la máspreciada. Pero el hombre —particularmente el hombre moderno— no se contentó con la imagen, sino que quiso endiosarse a sí mismo y después vino la caída. Ésa es la condición humana que sucumbe ante la añeja tentación de la serpiente: “seréis como dioses”. El an-

⁴ Gn 9, 6.

⁵ Gn 5, 1-3.

tropocentrismo judeocristiano era hasta cierto punto relativo, pues buscó respetar no sólo la diferencia sino la dependencia ontológica respecto a su creador. Sin embargo, después del proceso de secularización, tal diferencia y dependencia quedaron suprimidas e invertidas al grado de que el hombre terminó creando a su dios a imagen y semejanza suya.

Invirtiendo la cuestión cristológica sobre la restauración de la condición humana mediante la encarnación del mismo Dios (el Verbo se hizo carne), es un hecho que el valor central del ser humano en esta concepción religiosa es tan notable. Sin embargo ello ha conducido a que durante amplios periodos de la historia se haya colocado al hombre al mismo nivel que el de Dios (la carne se hizo Verbo) o incluso a un nivel por encima de Él. Ésa es la raíz para que después del proceso de secularización que ha marcado a la Modernidad se derivara la tesis de Feuerbach: "*homo homini Deus est*", según la cual el ser humano individual, colectiva o esencialmente se considere como absoluto.

Max Horkheimer nos prevenía de los riesgos que conlleva todo absoluto, un concepto clave para la metafísica de la identidad, al suprimir la diferencia, al negar la particularidad y, sobre todo, al dogmatizar la injusticia como algo metafísicamente necesario.⁶ Por ello, ni siquiera el hombre es absoluto porque eso supondría igualarlo a Dios. No hay identidad entre Dios y el hombre. Hay diferencia ontológica y a pesar de ella, hay semejanza. Los padres de la Iglesia —el mismo san Ireneo de Lyon— hacían la aclaración que si bien el hombre había sido creado a imagen de Dios, esto no se podía demostrar, puesto que el *Logos* era aún invisible y la semejanza había desaparecido. Pero cuando el *Logos* de Dios se hizo carne, Él restauró la imagen en toda verdad, haciendo al hombre semejante al Padre invisible a través del *Logos* visible.⁷ Éste fue, pues, el motivo por el cual, el *Logos* de Dios, la Palabra se hizo hombre, el Hijo de Dios se hizo hombre, a fin de que el hombre entrando en comunión con el *Logos* y recibiendo la adopción divina, se convirtiera en Hijo

⁶ Cfr. Max HORKHEIMER, *Anhelos de Justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta, 2000, p. 195.

⁷ S. Irenaeus, *Adversus Haereses*, V, 16, 2 (PG 7b, 1167-1168).

de Dios.⁸ Pero con toda propiedad, a decir de los Padres de la Iglesia, sólo Cristo puede ser llamado imagen de Dios. De tal manera que la imagen y semejanza tiene una connotación espiritual y moral, pero no refiere al dominio o señorío del hombre sobre el mundo ni sobre otros hombres. Estos matices nos parecen muy relevantes para ubicar en su justa dimensión el antropocentrismo judeocristiano.

2. ANTROPOCENTRISMO Y CRISIS ECOLÓGICA

Desde los años sesenta del siglo pasado, el medievalista estadounidense Lynn White, en una célebre pero muy debatida obra, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, culpa al monoteísmo judeocristiano de ser el primer factor de la crisis ambiental por su antropocentrismo y las implicaciones que ha tenido hacia la naturaleza. Escribe White:

El cristianismo es la religión más antropocéntrica que ha existido jamás en el mundo. En absoluto contraste con el viejo paganismo y las religiones asiáticas, no sólo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que, además, insistió en que es la voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines... Con la destrucción del animismo pagano, el cristianismo hizo posible la explotación de la naturaleza con un talante de olímpica indiferencia respecto de los sentimientos y los objetos naturales... además, afianzó el monopolio efectivo del hombre sobre el espíritu en este mundo y derrumbó todas las antiguas inhibiciones frente a la explotación de la naturaleza.⁹

Pero no perdamos de vista, como nos lo hizo ver Max Weber, que el desencantamiento del mundo fue promovido por la ética calvinista de la renunciación y de la santificación a través del trabajo.¹⁰ Esto contribuyó a que ese antropocentrismo se desvirtuara, primero, desacralizando la naturaleza, y segundo, otorgando al individuo el completo dominio sobre ella, incluso sobre la naturaleza humana.

⁸ S. Irenaeus, *Adversus Haereses*, III, 19, 1 (PG 7a, 938-940).

⁹ L. WHITE, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, vol. 155 (nº 3767), (10 mar. 1967), pp. 1203-1207, *apud* V. PÉREZ PRIETO, *Ecologismo y cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 1999, p. 29.

¹⁰ M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: FCE, 2003 [ed. orig. 1904-1905], p. 234.

En el comienzo de la secularización está la preponderancia de ese peculiar uso de la racionalidad moderna: lo que Weber llamó *Zweckrational*, es decir, la "racionalidad respecto al fin de la acción". Este tipo de racionalidad ha encontrado su específica expresión histórico-social en la ética de la "renunciación" (*Entsagung*) y de la "ascesis intramundana" (*innerweltliche Askese*) típica del protestantismo calvinista y puritano. Por medio de la doctrina de la gracia y de la "confirmación" que se manifiesta en las obras y su "éxito", la actitud protestante da lugar a aquella peculiar y estrecha unión entre rigorismo religioso y adhesión al mundo que, constituyendo el "espíritu del capitalismo", introduce en las relaciones sociales un potente efecto de desacralización del mundo. Como paradigmáticamente señaló Weber, eso es lo que terminó inspirando el espíritu del capitalismo: el dominio racionalmente irracional sobre la naturaleza.¹¹

Es de todos sabido que ese proceso de secularización y desacralización o desencantamiento del mundo condujo a un paulatino proceso de exclusión de Dios de los diferentes ámbitos de la vida humana y culminó en el posicionamiento del sujeto racional moderno en el centro de un cosmos infinito que se vuelve objeto y queda a merced para su uso, dominio y explotación.

3. MATICES SOBRE LA PERSPECTIVA CRISTIANA ACTUAL: LA VISIÓN DE FRANCISCO

Líneas arriba mencionamos que la tradición judeocristiana no admite ningún antropocentrismo en sentido radical sino de modo relativo. A este respecto, cabe notar lo que afirma la encíclica del actual pontífice: *Laudato si*: "...las convicciones de fe ofrecen a los cristianos [...] grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles".¹² Esto no significa negar que en determinadas circunstancias se hayan podido dar malas interpretaciones del cristianismo o de sus enseñanzas sobre la naturaleza

¹¹ Para una problematización de la secularización, véase mi trabajo: R. RIVAS, "«Secularización» y «Post-secularización»: ambigüedades, paradojas y desafíos para el cristianismo", *Mayéutica*, 39 (2013), pp. 275-296.

¹² PAPA FRANCISCO, *Laudato si*. Carta Encíclica sobre el cuidado de la Casa Común (24 may. 2015): AAS 107 (2015), 847-945. Aquí no. 64.

creada y su relación con el hombre. Y recoge el Papa Francisco estas palabras de Juan Pablo II: “Los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe”. A la vez afirma la encíclica: “Por eso, es un bien para la humanidad y para el mundo que los creyentes reconozcamos mejor los compromisos ecológicos que brotan de nuestras convicciones”.¹³ Francisco hace énfasis en la “tremenda responsabilidad” del ser humano respecto a la creación, sobre el lazo íntimo que existe entre todas las creaturas, y el hecho de que “el ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos”.¹⁴

En la línea de lo señalado arriba, ya el Papa precisa que no es el antropocentrismo cristiano sino el secular, el moderno, el que paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano “ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente. La ve sin hacer hipótesis, prácticamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ello suceda”.¹⁵ De ese modo, se debilita el valor que tiene el mundo en sí mismo. Pero si el ser humano no redescubre su verdadero lugar, se entiende mal a sí mismo y termina contradiciendo su propia realidad. A este respecto vuelve Francisco a citar a Juan Pablo II (*Centesimus annus*, 38): “No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado”.¹⁶

Francisco reconoce que en la Modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando todo sentido de comunidad y todo intento por fortalecer los lazos sociales, al privilegiar el individualismo insolidario. Por eso considera que ha llegado el momento de volver a prestar atención a la reali-

¹³ *Laudato si*, 64.

¹⁴ *Ibid.*, 90; 95.

¹⁵ *Ibid.*, 115.

¹⁶ *Ibid.*, 115.

dad con los límites que ella impone, que a su vez son la posibilidad de un desarrollo humano y social más sano y fecundo. Reconoce también que una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como "señor" del universo consiste en entenderlo como administrador responsable.¹⁷

Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto (ya señalábamos con Horkheimer los riesgos que todo lo que se asume como absoluto trae consigo), la misma base de su existencia se desmorona, porque, en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza. Es la metáfora de Mary Shelley en su novela *El moderno Prometeo*: el deseo de dominar a la naturaleza. En el caso de la novela, el deseo de dominio sobre la vida y la muerte acabó revirtiéndose y causando la muerte de las personas que amaba el Dr. Frankenstein. Esta situación nos lleva a una constante esquizofrenia, que va de la exaltación tecnocrática que no reconoce a los demás seres un valor propio, hasta la reacción de negar todo valor peculiar al ser humano.

Sobre este último punto, es para nosotros importante señalar que no se puede prescindir de la humanidad. No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología. Cuando la persona humana es considerada sólo un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, "se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad".¹⁸ Basta detenerse en el héroe trágico y solitario, el *Übermensch* de Nietzsche. Pero por otra parte, un antropocentrismo desviado no necesaria-

¹⁷ Cfr. Declaración *Love for Creation. An Asian Response to the Ecological Crisis*, Coloquio promovido por la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia (Tagaytay, 31 ene. - 5 feb. 1993), 3.3.2.] [94].

¹⁸ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2010*, 2: AAS 102 (2010), 41.

mente debe dar paso a un “biocentrismo” o a una “ecolatría”, porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no sólo no resolverá los problemas sino que añadirá otros. No puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad.

La crítica al antropocentrismo desviado tampoco debería colocar en un segundo plano el valor de las relaciones entre las personas. Si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la Modernidad, no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas entre los seres humanos. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, pero esto no es una divinización del hombre sino que provoca el descentramiento y la relativización del yo para reconocer al “tú”. Por eso, para una adecuada relación con el mundo creado no hace falta debilitar la dimensión social del ser humano y tampoco su dimensión trascendente, su apertura al “Tú” con mayúscula. Porque no se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios. Sería un individualismo romántico disfrazado de belleza ecológica y un asfixiante encierro en la inmanencia.¹⁹

4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Si el antropocentrismo se considera como el “gran mal”, entonces hay que proponer la antítesis al antropocentrismo.²⁰ Y lo opuesto al antropocentrismo tendría que mantener dos tesis que nos dejarían atrapados en una doble paradoja, a saber: la primera sería una tesis evaluativa que en coherencia nos pone frente a un dilema; esta tesis sostendría que los seres *no humanos* tienen valor intrínseco inde-

¹⁹ *Laudato si*, 119.

²⁰ Cfr. Ramiro PELLITERO, “Ecología y ética: entre el antropocentrismo y el ecocentrismo” (ago. 2015), in: PrimerosCristianos.com

[<http://www.primeroscristianos.es/index.php/blogs/ramiro-pellitero/item/2428-ecologia-y-etica-entre-el-antropocentrismo-y-el-ecocentrismo/2428-ecologia-y-etica-entre-el-antropocentrismo-y-el-ecocentrismo>].

pendiente del uso que otros hagan de ellos. Pero ¿quién de nosotros estaría dispuesto a ser instrumentalizado, o a ser reducido a objeto, o a ser tratado como cualquier otro ser de la naturaleza, o a servir de mero eslabón en la cadena alimenticia? La segunda tesis podemos llamarla "psico-comportamental", y afirmaría que los que creen en la primera tesis tienen un mejor comportamiento ambiental (y por tanto serían "mejores seres humanos") que los que no lo creen. Ambas tesis del no-anropocentrismo presuponen al hombre. Entonces, no se trata de renunciar al ser humano, no se trata de devaluarlo. Según nuestra postura, y de la mano de lo que nos dice el Papa Francisco, hace falta convertir a las personas a la fe en el valor intrínseco de la naturaleza no humana, hace falta una conversión ecológica que no es antihumana.²¹

Hay mucho que matizar en la cuestión del antropocentrismo y demostrar si es efectivamente la causa principal de los males ecológicos. Desde luego, aunque consideramos fundamental recuperar al ser humano, éste no puede admitirse en un sentido radical, como tampoco cabe —como queda dicho más arriba— un ecocentrismo radical, que es una de las muchas posturas patológicas.

Es cierto que los fragmentos del Génesis que hemos citado resaltan la superioridad del hombre sobre la naturaleza. Ciertamente es que la tradición cristiana, principalmente desde la Reforma, asumió más la convicción del dominio del hombre sobre la naturaleza que de su amor y respeto por todo lo creado. Pero también es cierto que en muchos libros de la Biblia aparece la naturaleza como el reflejo de su Creador, y el creyente experimenta ante ella reverencia y también el amor y la cercanía con Dios.²² Pero, sobre todo, en la vertiente más genuina de la fe cristiana no hay una concepción negativa del mundo, de la materia, pues en su punto de partida está la salvación de Dios introyectada en la realidad de este mundo material: la afirmación fundamental de la fe cristiana es la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret.²³

²¹ Cfr. *Laudato si*, 216 sqq.

²² Cfr. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1992; J. MORALES, *El misterio de la creación*, Pamplona 2000; J. A. SAYÉS, *Teología de la creación*, Madrid 2002.

²³ V. PÉREZ PRIETO, *Ecologismo y cristianismo*, p. 31.

En el trasfondo sigue latente la cuestión de cómo los seres humanos debemos relacionarnos con el ambiente natural en la búsqueda de felicidad, de bienestar y de trascendencia. Claro que todo esto no será ajeno a cómo entendemos y por qué medios buscamos la felicidad. Ojalá que sea teniendo en cuenta a los demás y no desde la perspectiva egocéntrica e insolidaria del capitalismo moderno. Terminamos con las palabras de Francisco tomadas de la Encíclica:

En las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres. Esta opción implica sacar las consecuencias del destino común de los bienes de la tierra, pero [...] exige contemplar ante todo la inmensa dignidad del pobre a la luz de las más hondas convicciones creyentes. Basta mirar la realidad para entender que esta opción hoy es una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común.²⁴

²⁴ *Laudato si*, 158.

LA RESERVA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN COMO ASPECTO RESIDUAL EN EL PENSAMIENTO DE M. HORKHEIMER Y J. B. METZ *

Víctor Hugo González García†

ABSTRACT: M. Horkheimer y J. B. Metz, desde una radical crítica a la ilustración el primero, y una crítica a la religión burguesa, el segundo, tienen como punto en común el primado de la praxis. Fijándose en el sufrimiento humano causado socialmente, emiten una crítica a la razón ilustrada hegemónica, impulsando una razón que encuentra su potencial crítico en la tradición judeocristiana, la cual había sido negada por una Ilustración que pretendió ser autónoma y autosuficiente. Su praxis la orientan de tal modo que la realidad inhumana, resultado de esa Ilustración hegemónica, no sea algo definitivo. Reivindican a los olvidados de la historia y sus derechos pendientes – los caídos en el tren de la historia – desde la razón anamnética y la exigencia de hacerles justicia para traerlos al presente con una fuerza subversiva capaz de frenar la lógica de la historia dominante.

PALABRAS CLAVE: Memoria, razón anamnética, sufrimiento, memoria passionis, mesianismo.

a) La unilateralidad de la razón ilustrada: prejuicio ante la tradición judeocristiana

La Ilustración consistió en el esfuerzo de introducir la razón en el mundo. E introducir razón comprende tanto la fuerza teórica del

* Ponencia leída el 11 de marzo de 2016 en el auditorio fray Bartolomé de las Casas, durante la Segunda Mesa del congreso.

† Universidad Intercontinental, México (camivhggegg@hotmail.com).

uso crítico de la razón como la fuerza práctica de la razón para la transformación de la realidad. La primera es un proceso inacabado e inacabable de autoconstrucción y de autocrítica, con el que surge la pretensión de universalidad; la segunda tiene que ver con el afán transformador de la realidad social y natural. Y como proceso, la ilustración, no puede ser total y definitivamente institucionalizado. Sin embargo, pretende ser un proceso ilimitado de autoconstrucción crítica y de institucionalización de la libertad.¹ Era un cambio de conciencia respecto a la época histórica precedente en decadencia. Buscaba un cambio de las condiciones socio-político-económicas, de las instituciones y organismos en que se realiza la vida humana mostrando siempre preocupación por el futuro de la sociedad. "Por esto, no se puede comprender sin la tradición religiosa y filosófica europea. Tradición que es sometida a crítica por los ilustrados, como condición para impulsar hacia adelante la historia aún no redimida de las libertades".² De ahí el interés de someter a crítica las condiciones socio-culturales para superar las miserias del pasado y del presente pues en éstas están en juego la vida individual y social. A la Ilustración la constituye, pues, un espíritu empeñado en la superación de la inhumanidad y la implantación de una sociedad humana y racional, la orientación práctica de la verdad y la opción por la libertad y la justicia. A esta tradición es a la que se remiten nuestros autores.

Es de sobra decirlo: aquél proyecto ilustrado y los ideales que comportaba, libertad, fraternidad, igualdad, progreso y emancipación, pronto se vieron obnubilados. Las excrecencias presentes en él alteraron su concepción y el modo en cómo se iría construyendo. Poco a poco se fue quedando atrás la pretensión de que el hombre asumiría las riendas de su propio destino desde la seguridad de la razón. Sin embargo, las propuestas de M. Horkheimer y J. B. Metz se centran en ser continuadoras de aquellas intenciones del proyecto ilustrado. La crítica de las ideologías les enseña a rebasar la mera crítica

¹ Cfr. Dorando J. MICHELINI, «Reflexión y crítica. La modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas», en: *Diálogo Filosófico* 52 (2002), pp. 43-60.

² José María MARDONES, *Teología e ideología. Confrontación de la teología política de la esperanza de J. Moltmann con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt*, Bilbao: La Editorial Vizcaína, 1979, p. 20.

económica en aras de encaminar a la humanidad hacia "mejor". Esa crítica no bastaba y no era suficiente ni para superar las contradicciones o paradojas de una sociedad en proceso de Ilustrarse según la ausencia de un sujeto histórico que impulsara la emancipación³ y ni para rebasar una religión burguesa, religión privada.⁴

El intentar filosofar después de Hegel tendrá que atenerse a descubrir un punto de vista particular,⁵ pues no basta partir sólo de lo universal. Abandonar una filosofía centrada en el concepto, en universales epistemológicos, lógicos y morales resultados de la apercepción del sujeto, ya no es posible tras la experiencia del sufrimiento y miseria humana. Una vez fragmentado el núcleo tradicional religioso, al cual es imposible regresar, lo que estaba en juego en la modernidad era reconstruir, sin apelar a consideraciones religiosas y divinas, un nuevo orden impulsado por el mismo ingenio humano, el cual sería posible por la noción de progreso y la concepción de filosofía de la historia que comporta, la emancipación y el desarrollo de las libertades individual y social, tras vislumbrar la reconciliación de las contradicciones socio-político-económica-culturales, resultado de introducir razón en el mundo. Pero estos rasgos propios de la modernidad no se han conquistado.

El progreso en la ciencia y en la técnica, en tanto ascendente e imparable, presentó una preocupación urgente que atender pues el afán de dominio característico de la ciencia conllevó peligrosas consecuencias biológicas, ambientales, etc. Respecto al ámbito sociopolítico, aunque se han alcanzado ciertas libertades políticas, esto no garantiza que los derechos humanos y la dignidad humana sean violentados refinada y sistemáticamente y más en el modelo económico neoliberal en que vivimos. En el ámbito cultural hemos experimentado, dado que el progreso no es constante, manifestaciones

³ Max HORKHEIMER - Theodor ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, ³1998, p. 56.

⁴ Johan Baptist METZ, *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982. Véase el capítulo 5, pp. 65-79.

⁵ Cfr. Reyes MATE, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos 1997, p. 163.

de barbarie y oscuridad. En pocas palabras, el progreso cultural, moral o humano no es paralelo al científico.⁶

Ahora bien, la racionalidad occidental, intentando impulsar, proyectar y sostener el proyecto ilustrado, poco a poco fue constituyéndose como racionalidad científica, instrumental. Una vez acaecida la fragmentación de la realidad social en esferas autónomas, cada una de éstas supone el ejercicio de una racionalidad desde la cual logren explicarse y legitimarse. La racionalidad científica, ganando terreno por lo palpable de sus logros, alcanza la unilateralidad y hasta la unicidad. Occidente ha asistido a un gran despliegue y desarrollo de cada racionalidad específica. Y ese desarrollo ha supuesto no un compromiso con la razón inspiradora de sentido, sino el divorcio o la emancipación. Brilla por su ausencia la inspiración salvadora o dadora de sentido de la razón globalizadora. Y eso es lo que no ha tenido lugar.⁷ Cada una de las racionalidades autónomas comportan un déficit, es decir, se echa de menos un horizonte común que obligara a las racionalidades sectoriales a rozarse, a entrar en conflicto pero también a sumar complicidades para la construcción de ese horizonte de sentido. La Ilustración, en efecto, con su ambicioso programa de organizar la realidad desde la razón, desencadenó la atomización de la realidad social y permitió diversas racionalidades caracterizadas por un déficit de racionalidad. Metz y Horkheimer se insertan en la tarea de impulsar una razón dadora de sentido y significado en una realidad paradójica.

b) El universalismo del sufrimiento: la evocación al sufrimiento pasado

El 30 de noviembre de 1921, Horkheimer escribía a su novia tras su regreso a Frankfurt, después de haber conocido a Heidegger en Friburgo: "Lo que tenemos que buscar no son leyes formales del conocimiento que en el fondo carecen de importancia, sino afirma-

⁶ Cfr. Ricardo M. RIVAS GARCÍA, «El diagnóstico de la crisis de la Modernidad y la decadencia del progreso» in: Ricardo M. RIVAS GARCÍA, *Razón, progreso y utopía: una relectura del sentido de la historia y de la noción de progreso en la ética del discurso*, México: Universidad Intercontinental, 2009, pp. 42-44.

⁷ Cfr. Reyes MATE, «Sendas perdidas de la razón (Cuando "el sueño de la razón produce monstruos")» in: *Ideas y valores*, no. 100 (abr. 1996), Bogotá, Colombia, p. 81.

ciones sobre nuestra vida y su sentido".⁸ Y lo que llegaba a afirmar tras su experiencia como jefe junior en la empresa de su padre, en vista de las miserables condiciones de vida de los obreros y obreras era que el sufrimiento en tanto experiencia individual y social era imposible de justificar. Toda intención de justificarlo deviene ideología. Y es que el motivo para su filosofar era el mismo que el de Heidegger, como lo hizo saber en la misma carta a su novia: "para él [Heidegger] el motivo para filosofar no surge de una ambición intelectual ni de una teoría previamente concebida, sino que surge todos los días de la vivencia propia".⁹ Y la vivencia más cercana de Horkheimer, como hijo de un millonario, era la indignación por la injusticia social. Ésta fue un elemento primario que nunca abandonó en su carrera intelectual, siendo uno de los motivos centrales de su pensamiento.

Testigo fue Horkheimer de las implicaciones socio-culturales del aparato técnico-instrumental y de su desarrollo a nivel colectivo e individual. Preocupado por encontrar las mediaciones viables entre el individuo y el colectivo para evitar cualquier tipo de totalitarismo y de relativismo, entrevió en la sociedad burguesa, la sociedad post-industrial y la cultura de masas una progresiva cosificación de las relaciones sociales y la disolución de las condiciones éticas, desde la cuales no sería posible una autocomprensión reflexiva de aquella indisoluble conexión incubada bajo el imperio de la razón instrumental, entre progreso civilizatorio y sufrimiento social. Éstos — progreso y sufrimiento— son proyectados y hasta posibles por una subjetividad ensimismada, autosuficiente y monádica como lo presenta Horkheimer en su obra *Ocaso*, en la que exhibe notas ocasionales de los años 1926 a 1931. Horkheimer menciona en el aforismo que lleva por título "Monadología": "Sólo conozco un tipo de golpe de viento que pueda abrir ampliamente las ventanas de las casas: el sufrimiento común".¹⁰ A pesar de ello era notable en la época en

⁸ Lo escribe Horkheimer a Maidon (Rose Riekher) el 30 de noviembre de 1921. Vid. Rolf WIGGERSHAUS, *La escuela de Fráncfort*, trad. Marcos Romano Hassán, México: FCE/UAM, 2009, p. 63.

⁹ Lo escribe Horkheimer a Maidon (Rose Riekher) el 30 de noviembre de 1921. Vid. WIGGERSHAUS, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰ Max HORKHEIMER, *Ocaso*, Barcelona: Anthropos, 1986, p. 20.

que escribe *Ocaso* quiénes eran los dueños de los supremos instrumentos de dominio y los que soportaban el peso de esos instrumentos. Al mismo tiempo encontró palabras drásticas para la miseria y sufrimiento originados por la constitución monadológica de la subjetividad en la sociedad capitalista en los aforismos “El rascacielos” y “Estructura social y carácter”. El rascacielos es un edificio que representa la sociedad en cuya cúspide se encuentran los magnates dirigentes y cuyo “sótano es un lugar de tortura”,¹¹ lugar para la mayoría de hombres, ya que el nacimiento de éstos acontece dentro de una cárcel.¹² Entre progreso y sufrimiento hay una vinculación aporética. El cómo salir de ésta y lograr la emancipación será el objetivo por parte del director del Instituto de Investigación Social desde la formación de dicho instituto.

Horkheimer, centrándose en el materialismo, encuentra el potencial crítico para desenmascarar cualquier postura ideológica y/o metafísica que intente justificar las experiencias de sufrimiento históricamente instituidas y la poca capacidad de su abolición. Lo que subyace a las concepciones metafísicas que explican el devenir del mundo y lo que en este acaece es el supuesto de que el mal físico y moral están enraizados en un mal metafísico derivado del carácter constitutivamente incompleto de la vida humana en comparación con la existencia divina.¹³ “Los metafísicos, por lo general, sólo en mínima medida están preocupados por lo que atormenta a los hombres”.¹⁴ Así pues, el punto de partida de la moralidad para M. Horkheimer es: 1) las experiencias de sufrimiento históricamente instituidas, y 2) la incapacidad de abolir estas experiencias al negarlas, justificarlas o legitimarlas. Expresémoslo de manera decisiva: el sufrimiento individual y social instituido no es conceptualizable.

Y es que los sistemas metafísicos intentan justificar algo, a saber: el padecimiento humano que en su determinación constitutiva misma

¹¹ *Ibid.*, p. 93.

¹² *Ibid.*, p. 66.

¹³ Cfr. Camilo SEMBLER, “Teoría Crítica y sufrimiento social en Max Horkheimer”, in: *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*, núm. 5 (dic. 2013), [ISSN: 2172-9506], pp. 260-279.

¹⁴ Max HORKHEIMER, *Ocaso*, p. 64.

no se deja justificar en modo alguno. Para aquéllos, el justificar el sufrimiento humano significa integrarlo en un marco justificador de sentido, sea del tipo que fuera, ya sea religioso o secular y, por tanto, el sufrimiento humano comporta sentido siempre y cuando se condense en un sistema metafísico en tanto expresión para afirmar la permanencia del sistema. Un sistema omnicomprensivo como el de Hegel puede muy bien servir como una teodicea justificativa del *statu quo*, ya que aunque el sufrimiento impugnara al sistema, al quedar subsumido por la verdad total, para lo único que se toma en cuenta es como garante de la verdad total y universal. Al final de cuentas para un sistema metafísico lo particular viene a menos, no importa.¹⁵ Ahora bien, para una época en la que la muerte y el sufrimiento del individuo aparecen en su absurdidad desnuda por creer sólo en "hechos", dada la preeminencia y primacía del positivismo, los sistemas metafísicos reivindican su sentido fortaleciendo sus mecanismos. Pero con ello contradicen determinaciones constitutivas e históricas de la forma específicamente humana de vida. No es posible, pues, otorgarle sentido a la muerte ni al sufrimiento. Esta es la base fundamental de la crítica materialista de la metafísica. Bases presentes en las posturas de nuestros autores.

Por el lado de J. B. Metz, su crítica a la Ilustración comienza ya desde que en *Memoria Passionis* alude al pueblo judío, pueblo constituido a partir de la vivencia de la alianza como memoria. Este pueblo no tiene memoria, es memoria. Pero Metz se pregunta si el cristianismo no renunció a la cultura rememorativa bíblica en beneficio de una cultura del todo abstracta y conceptual, de origen básicamente helenístico.¹⁶ A pesar de ello reconoce que gracias a la recepción de la filosofía tardo-griega, helenista, el cristianismo logró su universalización y la configuración de su forma dogmática. No obstante, la ausencia de cultura anamnética en Occidente se debe, pues, a la ocultación de la constitución anamnética del espíritu.

La categoría *memoria passionis*, propia de la religión judeo-cristiana, por su mismo potencial semántico, puede ser llevada a un uso pú-

¹⁵ Cfr. Martin JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid: Taurus, 1974, pp. 91-92.

¹⁶ Cfr. J. B. METZ, *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander: Sal Terrae, 2007, p. 234.

blico, a ofertarla para aproximaciones filosófico-hermenéuticas y a ver en ella una permanente provocación para nuestra opinión pública.¹⁷ Dicho potencial radica en suscitar diálogo y crítica, sentido y significado y provocación y subversión por su mismo carácter dialéctico, recuerdo-olvido. A su vez *memoria passionis* asume la importancia de la razón práctica propuesta por la Ilustración para hacerse cargo de problemas que la metafísica deja intocados, inclusive, para enfrentar el dilema fe-razón desde una razón que se despliega como libertad asociada a un sujeto y vinculada a otras libertades. Notemos en ello el primado de la razón práctica. Recordemos que la Ilustración europea, “en la figura de la razón que ella desarrolló y que hoy es dominante, no logró superar un inveterado prejuicio: el prejuicio contra el recuerdo. La crítica emitida por la Ilustración, abstracta-totalitaria a las tradiciones religiosas, subestimó el poder intelectual y crítico del recuerdo, desatendió la razón anamnética”.¹⁸ En este sentido, la razón anamnética, presentada por Metz no es contraria a la Ilustración ni incompatible con la Modernidad. Ahora bien, cabe preguntarnos sobre la universalidad de la razón anamnética y su carácter ilustrado para salvaguardarla de ser anti-ilustrada y relativista.

La razón anamnética guiada por un determinado recuerdo, en concreto por el recuerdo del sufrimiento, por la *memoria passionis*, adquiere su universalidad al dejarse guiar por el recuerdo del sufrimiento de los otros y no como recuerdo del sufrimiento referido a uno mismo. El recuerdo del sufrimiento de los otros es rememoración pública del sufrimiento ajeno incorporada de tal manera al uso público de la razón. Y con ello declara no verdaderas todas las pretensiones de validez universal que tengan su punto de partida al margen o por encima de la historia humana de sufrimiento. La razón anamnética se sustenta, pues, en un *a priori* del sufrimiento y se postula como universalismo negativo.¹⁹

Podemos sostener la pretensión ilustrada de la razón anamnética recurriendo a la historia, preguntándonos por la razón desde la sin-

¹⁷ Cfr. J. B. METZ, *Memoria passionis*, p. 211.

¹⁸ *Ibid.*, p. 213.

¹⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 214.

razón experimentada. Metz y Horkheimer buscan, desde una praxis mediada éticamente, hacerse cargo del sufrimiento social, de la sinrazón del sufrimiento humano, punto de partida de la propuesta moral e Metz y Horkheimer.

c) Religión y teoría crítica: La crítica como negación del presente. Una mirada al futuro desde el sufrimiento

La productividad desenfrenada y la tecnoeconomía amenazan con conducir a la humanidad a un despeñadero. De seguir así, desde el rumbo propuesto por el sistema social predominante (capitalista), con la carencia de alternativa sociopolítica que comporta, no habrá futuro humano para nadie o al menos lo habrá para unos cuantos. Hay que quitarnos de la cabeza que las contradicciones desencadenadas por las instituciones sociales encargadas del desarrollo moderno se corregirán a sí mismas. Es imprescindible fortalecer y precisar las instancias morales de la sociedad: maximizar "la solidaridad en un momento de crisis e inclemencia social parece una forma de opción moral y de apuesta de humanización",²⁰ potenciar tanto la resistencia a la dinámica prevalente como las propuestas subversivas frente a esta sociedad de relaciones funcionales y mercantiles. Estos son gestos provocadores de que lo que existe no debiera proseguir y que es factible otra situación más humana.²¹

Ante la carencia y casi nula presencia de alternativas ante el avasallamiento capitalista soplan en la sociedad malos tiempos para mantener la apertura de la historia, para hablar de un futuro. En la religión cristiana encontramos un potencial simbólico a favor, tras su movilización, de una liberación social y política. José María Mardones a ello le denomina *mesianismo*.²² Este aspecto central del cristianismo ha quedado en el olvido en tanto que el cristianismo se ha asumido, dado el peso de la secularización, como una religión pri-

²⁰ J. MARDONES, J. M. MARDONES, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid: Editorial PPC, 1995, p. 281.

²¹ *Ibid.*, p. 288.

²² Cfr. José María MARDONES, *Sociedad moderna y cristianismo. Corrientes socioculturales y fe mesiánica*, España: Desclée de Brouwer, 1985, p. 114.

vada.²³ Nada más contrario al mesianismo que el pretender encerrarlo en la esfera de lo privado. El mesianismo consiste, precisamente, en el aspecto público de la religión cristiana en las sociedades actuales. Y que visto desde su carácter público precisa de una inminente impronta social y política. Nos atrevemos a decir que este aspecto es un punto en el que las creencias religiosas pueden encontrar un acicate para colaborar en tareas con fines humanos: reducción del potencial bélico, la ecología, la recuperación del sentido de fraternidad, etc.

El mesianismo al que nos referimos aquí — punto en el cual se vinculan Metz y Horkheimer —, lo entendemos como el impulso moral de una razón crítica;²⁴ es visión movilizadora de la realidad porque entiende a ésta no de modo empirista o dada, sino que bajo una visión esperanzadora, como una realidad que puede ser de otra manera. Dicho mesianismo es crítica porque al buscar lo posible o todavía no realizado de las potencialidades de la realidad está atento a las tergiversaciones u ocultaciones que no permitan el brote o surgimiento de esas potencialidades o posibilidades. Podemos decir que el impulso moral de una razón crítica, como mesianismo, comporta una función crítico-ideológica y de sospecha así como una labor de denuncia y vigilancia, a la vez que impide la absolutización de cualquier realidad como la Estado, algún partido político o poder fáctico (como el capitalismo y sus exigencias sociopolíticas-económicas). El cristianismo encuentra en el mencionado mesianismo su dimensión política-social, su significado social y cultural como hecho religioso.²⁵ El impulso moral de la razón crítica deberá estar atento, pues, a las instituciones socio-político-económicas, las nociones e ideologías, y señalar su carácter temporal e histórico así como negar que pueden ser idolatradas. Siempre habrá una posibi-

²³ Cfr. J. B. METZ, *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, España: Sígueme, 1982.

²⁴ Cfr. J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid: Trotta, 2002; J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid: Ediciones cristiandad, 1979; METZ, *Más allá de la religión burguesa...*, cit.

²⁵ Cfr. José María MARDONES, *Sociedad moderna y cristianismo. Corrientes socioculturales y fe mesiánica*, España: Desclée de Brouwer, 1985, pp. 113-120.

lidad de que sean de otra manera. Para no quedarnos en una utopía del *status quo* (*neoliberalismo*) se requiere que la historia esté abierta, que esta realidad no tenga la última palabra²⁶.

Cabe mencionar que aunado al fin de la historia o a la utopía del *status quo* se encuentra el proceso de globalización, es decir, la propagación de la producción capitalista en todo el mundo. La globalización vista de esta manera logra que el mundo sea uno e integrado, que esté interconectado en interrelaciones e interdependencias comerciales, económicas y productivas. Este proceso, abstracto y sin rostro, nos engloba y nos integra a todos. En pocas palabras, el capitalismo como sociedad es la máxima realización avistada. Sin embargo, en la utopía del *status quo* subyace una ambigüedad, el desentendernos de la cual es dejar en el olvido, como lo diría Horkheimer, Walter Benjamín, Adorno y Metz a las víctimas de la historia. Esa ambigüedad o paradoja no es formal o abstracta, es real. La contradicción entre los que poseen y ya gozan de lo que ofrece el capitalismo, y los que lo avizoran en un futuro pues aún no lo disfrutan y que tal vez nunca lo alcanzarán. Por eso Horkheimer menciona que una tarea de la religión, una vez que la buena voluntad, la solidaridad con la miseria y la búsqueda de un mundo mejor se han despojado ya de su manto religioso, es la de mantener "el anhelo de que la existencia terrena no sea absoluta, que no sea lo último".²⁷

Baptist Metz expresa de una manera muy sencilla lo que Horkheimer presenta como "anhelo de justicia" o "añoranza de lo totalmente otro".²⁸ La religión no busca la felicidad a modo de una utopía de felicidad, alcanzable por el progreso e impregnada del mito de la continuidad, antes bien, pone su mirada en una profecía de infelicidad. No porque se quiera alcanzar la realización de la infelicidad, al contrario, sino frenarla. Esta profecía no tiene propiamente carácter de promesa, sino de ultimátum.²⁹ Éste se comprende como una ur-

²⁶ Véase M. HORKHEIMER, "El anhelo de lo totalmente Otro", in: M. HORKHEIMER, *Anhelo de justicia*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 165-183.

²⁷ Cfr. HORKHEIMER, "El anhelo...", in: HORKHEIMER, *op. cit.*, pp. 165-183.

²⁸ Vid. HORKHEIMER, "El anhelo...", in: HORKHEIMER, *op. cit.*, pp. 165-183.

²⁹ J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid: Trotta, 2002, p. 106.

gencia tras señalar que si el hombre no hace esta cosa o la otra, la consecuencia es nefasta, devastadora. La profecía, en este sentido, es una profecía de parar, de resistir, de volver. La añoranza radica, pues, en que no podemos señalar positivamente la felicidad y ni podemos lograrla bajo mediación política pero a través de ella es posible añorarla.³⁰

La autoridad del sufrimiento no es una manera expresión retórica sino que revela el punto en el que el pensamiento moral derivado del monoteísmo supera la abstracción que caracteriza a la ética ilustrada. Para la razón ilustrada, en efecto, el hombre es un reflejo de la humanidad y su valor y dignidad no son sino los que competen a la humanidad como especie. En ese planteamiento todos los hombres son intercambiables. Solo en el sufrimiento reciben los rostros humanos una singularidad inalienable. El paso de la ética abstracta a la concreta se logra desde una toma en consideración del sufrimiento.³¹

El proyecto político del futuro, si no quiere ser devorado por los procesos tecnológicos y económicos, tendrá que echar mano de la reserva moral encontrada en las tradiciones culturales y en el recuerdo del sufrimiento acumulado en la historia, sufrimiento dejado por el imparable progreso iniciado por la Ilustración. Dicho sea de paso, a decir de Horkheimer y Metz, el sufrimiento humano, es la categoría antropológica de donde la política obtendría su impulso moral. Es más, la "historia del sufrimiento de los hombres proporciona los criterios para la crítica de la razón planificadora"³², que es razón instrumental.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La carne se hizo Verbo se descubre desde una razón no reducida a razón instrumental y salvándola de no encallar en una racionalidad formal. La razón anamnética nos permite aproximarnos a lo impensado de lo pensado. Lo impensado es real en tanto en cuanto re-

³⁰ J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid: Trotta, 2002, p. 106.

³¹ J. B. METZ y Elie WIESEL, *Esperar a pesar de todo. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmic*, Madrid: Trotta, 1996, pp. 11.

³² J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*, Madrid: Ediciones cristiandad, 1979, p. 116.

memorado y no sólo recordado. Por la rememoración el sufrimiento de las víctimas no queda reducido al ámbito epistémico, sino que se vincula con una tarea ético-política. La razón anamnésica, en este sentido, es praxis.

PALABRA Y SILENCIO. SEXUALIDAD Y CASTIDAD DE DIOS*

Martha Leticia Martínez de León†

ABSTRACT: Una reflexión que caracteriza a la sexualidad como palabra – en tanto que creadora –; a la espiritualidad como escucha – de Dios hacia lo creado –, y a la castidad como Silencio – que el cuerpo guarda para ofrecerse. Una asimilación trinitaria donde la Palabra se escucha para guardarse en Silencio para ser carne que se hace Verbo, en una visión de la sexualidad como encuentro sagrado, parte fundamental de la Encarnación, que ofrece la posibilidad de mirarnos en el otro y, en esa contemplación, encontrarnos con Dios.

PALABRAS CLAVE: Sexualidad, castidad, espiritualidad, Encarnación, Verbo, silencio.

La pasión y la contemplación, lo divino y lo humano: ese Misterio que recorre mi carne y mi espíritu, al encontrarme con Dios pero también al estar enamorada.

En el principio, o Érase una vez, o Desde lo alto (*Enuma Elish*), enunciados que se han tomado de las grandes religiones y civilizaciones, nos asientan en nosotros mismos, en lo que somos a partir

* Ponencia leída el 11 de marzo de 2016 en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental, en la Primera Mesa del congreso.

† Universidad Intercontinental.

de nuestro principio. Nadie puede ser, ni existir en el principio del otro, pero sí desde el *érase una vez* de dos vidas, que unen su sexualidad para dar cauce a nuestro primer encuentro con la vida a partir de ese *Enuma Elish* que nos sitúa a la altura de Dios.

Así, lo que nosotros somos tiene su existencia en la sexualidad, como lo dice el Sagrado Corán, en el sura An-Najm o de la estrella: "Él crea la pareja, varón y hembra, de una gota cuando es eyaculada",¹ y ésta viene revestida de la espiritualidad la cual es consagrada desde el inicio de los tiempos y definida por el Hinduismo, y el Budismo a través del OM - MA - NI - PAL - DE - HUM. Estos vocablos describen las características del espíritu para encontrar la paz, al tiempo que lucha por purificar todo aquello que perturbe la relación con el cuerpo, como lo define cada uno de los libros de la sagrada Escritura.

OM MANI PADME HUM (*om* - meditar para purificar nuestro espíritu del orgullo y del ego/ *ma* - paciencia, para encontrar la propia inconformidad que nos lleva a tener envidia y hacer de la sexualidad, lujuria/ *ni* - disciplina, para purificar la pasión y el deseo/ *pad* - sabiduría, para que el cuerpo y la mente-razón no actúen con estupidez y prejuicio/ *me* - generosidad, para que la humanidad no se ensucie de deseo y poder causando pobreza espiritual, corporal y social / *hum* - diligencia, para evitar que el corazón se llene de odio), y este ejercicio espiritual y mental se materializa en los templos, como lo es Kharujaro en la India, el cual está esculpido por cientos de posiciones sexuales. Este templo de la rama tántrica nos enseña la importancia de la sexualidad como fundamento de la espiritualidad. Así, conforme vas entrando, las posiciones sexuales se hacen menos hasta llegar a un cuarto en blanco, donde sólo te encuentras contigo mismo y con Dios o los dioses. Este caminar nos enseña que no puedes llegar a Dios sin el conocimiento, aceptación y valoración de tu sexualidad; pero que tampoco puedes estar con tu sexualidad sin reconocer tu espiritualidad, sus deseos de oración y meditación.

Blaise Pascal dijo que existen cosas del corazón que la razón no entiende. Pero no es que no las entienda; es que se le ha negado la

¹ An-Najm, 53:45-46.

oportunidad de comprender. El corazón no tiene por qué separarse de la razón y ninguno de los dos tiene porque separarse de la voz de la corporeidad y de la sexualidad. Tenemos diversos lenguajes, y tenemos la obligación para con nosotros mismos de aprender a comprender cada uno de ellos, porque así como se nos enseña a aprender diferentes idiomas para evangelizar en otros países, de la misma manera se nos debe de enseñar a comprender los idiomas que el cuerpo trae consigo mismo, para evangelizarlo también.

Se nos enseña a orar para hablar con el espíritu, se nos educa para razonar para conversar con la razón, pero se nos niega la posibilidad de entablar un dialogo con nuestra sexualidad. Se nos ha enseñado a consagrar la virginidad y a juzgar el acto sexual. Pero, ¿cómo se puede consagrar la virginidad cuando no se comprende lo que dice el cuerpo? La virginidad bíblica, leída desde el contexto de oriente, no tiene relación con la virginidad occidental fundamentada en el himen, tiene un significado distinto. Joseph Ratzinger, antes de ser Benedicto XVI, dijo en una entrevista concedida a un periódico alemán que el problema principal del cristiano es que lee la Sagrada Escritura desde occidente, olvidándose que los orígenes son orientales.

El pueblo judío, musulmán e hindú, perciben al cuerpo como un templo, el cual se va construyendo poco a poco, a través de diversas etapas, siendo la principal la genitalidad, la cual es un encuentro con el placer propio, donde no hay más pretensión que la de satisfacer los instintos. Esta genitalidad, este yo, tiene una semejanza con nuestro encuentro con Dios, ese primer instante donde no se busca comprender sino sólo sentir ese placer.

Después, viene el encuentro con la sexualidad, donde el cuerpo ya no siente placer en sí mismo sino que busca manifestarse, encontrarse en el otro. Ésta es la etapa del enamoramiento, donde nuestra satisfacción tiene relación con el encuentro con otra persona. Nos manifestamos en el otro, en complacerlo, en enamorarlo. Aquí la sexualidad toma su semejanza con la vida religiosa la cual, al ser vivida, deja un lado el propio placer, los propios deseos para donarse al otro. La vida religiosa es el acto donde la sexualidad cobra esplendor.

Después viene el erotismo, donde el yo y el otro se unen para encontrarse con Dios. Aquí se llega al camino de la imagen mística. El mayor éxtasis se relaciona con el hecho de que todas las triadas que viven en nuestro interior se manifiestan, se hacen presentes. Es ahí donde Dios manifiesta su esplendor, porque la persona está conectada con todo lo que es. Por ello, las esculturas y pinturas de los grandes místicos estén tan relacionadas con el orgasmo, porque el orgasmo es una conexión con todo lo que se es. En el orgasmo la espiritualidad, la razón y la sexualidad se unen, de manera semejante al éxtasis religioso, donde los tres actos se revelan en un sólo ser, ejerciendo su libertad. Es en esta libertad donde esta triada encuentra su semejanza con las tres grandes palabras de los libros sagrados.

Palabra, Escucha, Silencio

Las tres enseñan al cuerpo que es un Templo donde se resguarda Dios y, por lo tanto, es sagrado.

Estas palabras — que dividen en tres a los grandes libros sagrados de las cinco grandes religiones — son una enseñanza diaria y continua de la relación entre el cuerpo con el espíritu y el alma, donde se hace presente lo que somos y [lo que] nos determina como seres espirituales y sexuales. Como bien dijo Benedicto XVI en *Dios es amor*: "El ser humano es cincuenta por ciento espíritu y cincuenta por ciento sexualidad. No puede ser sólo una, porque está formado de ambas". Pero estas bellas palabras ya estaban anunciadas en las triadas divinas y en la Trinidad. A través de cada una de las personas se comunica la enseñanza de la necesidad de tres puntos fundamentales en la vida del ser humano: la sexualidad, la espiritualidad y la castidad. Se vivifican la una con la otra, siendo una pero a la vez tres. Se basan en el principio de que la sexualidad se vuelve *palabra*, para ser *escuchada* por el espíritu, obteniendo como respuesta el *silencio* del cuerpo que es la castidad.

Sí, la sexualidad es palabra, porque con ella se crea, así como en el principio Dios lo hizo. Y la espiritualidad es ese Shema que solicita Dios, para escuchar lo creado, para poder comprenderlo. La castidad, por su parte, es ese Silencio. Dios calla, no porque nos ignore,

sino para que cada uno perciba en sí sus actos y su voluntad. Así el cuerpo guarda silencio para ofrecerse.

La castidad es una ofrenda, que se ejerce como verdadera desde el momento en que va de la mano con la sexualidad, respetando sus manifestaciones, reconociéndolas, escuchándolas, aceptándolas sin negarlas. La castidad no puede cargar a la sexualidad ni callarla, porque entonces se volverá un peso y tendrá la necesidad de gritarla en algún momento. Porque todo lo que se carga y se calla se vuelve un peso, un lastre que duele y lastima; en cambio, cuando se le lleva a un lado, se vuelve un acompañante, un consejero que fortalece cada decisión. La castidad, debe de ir de la mano de la sexualidad y de la razón; sólo en ese momento será un silencio del cuerpo y no un callar.

Esta asimilación trinitaria donde la Palabra se escucha para guardarse en Silencio para ser carne que se hace Verbo y, a la vez, ser ese Verbo que se vuelve carne tiene un significado fundamental en la Encarnación. Este acto sagrado enaltece la sexualidad. Sí, Dios al hacerse Hombre, con mayúscula, asimila todo lo que éste conlleva en sí mismo; nos vuelve Templo, no nos hace cárcel. Y tan se consagra que el credo enfatiza “engendrado, no creado”. Todo lo engendrado tiene en sí mismo la sexualidad, a diferencia de lo creado que eran lo que hacían los dioses griegos.

La sexualidad es un encuentro sagrado, una parte fundamental de la Encarnación, de la cual somos parte, porque somos hijos de Dios, porque cada vez que nace una persona la Encarnación se hace presente. A la vez, enaltece el Padrenuestro, el cual encuentra su sentido porque cada vez que repetimos esa frase nos hace recordar nuestra humanidad-divinidad y sobre todo que somos hermanos, que somos seres engendrados y sagrados porque somos sus hijos. La Encarnación llamada así, teológicamente —u orgasmo desde la sexualidad—, nos ofrece el conocimiento de mirarnos a nosotros mismos para ver al otro y en esa contemplación encontrarnos con Dios.

El Verbo se hace carne, porque Dios se vivifica a través de cada uno de nosotros,. Pero también la Carne se hace Verbo, porque nosotros nos vivificamos a través de nuestro encuentro con Dios.

La pregunta aquí es: ¿por qué tanto miedo a la sexualidad?, ¿por qué ensordecemos ante el lenguaje del cuerpo y no lo escuchamos?

El Marqués de Sade, a finales del 1700, escribió: "¡Ay de aquél que permita a su sexualidad ser encarcelada, porque se volverá un esclavo de sangre a favor del poder, pero ¡Ay! de aquél que permita que su sexualidad sea la voz de su espíritu y su razón!". Esta frase tiene un gran significado.

La sexualidad forma parte de la unidad humana junto con la razón y la espiritualidad, no ejercerla provoca que el cuerpo no esté completamente sano. De cierta manera, no vivirla hace a un ser humano incompleto. La fuerza de la sexualidad dentro del interior del ser humano es inmensa y si se le aprisiona creará en el interior violencia, agresión, y la persona sacará esta energía de manera salvaje, porque el hombre y la mujer estarán dispuestos a la guerra en cualquier momento. Pero ejercerla en su extremo y sólo en un sentido de satisfacción carnal, llevará al ser humano a convertirse en un objeto de placeres instantáneos, en un instrumento desechable. Ambos extremos convienen sobremanera a los grandes poderes. Es por eso que la sexualidad no se debe de enfocar solamente en un acto sexual. La sexualidad se ejerce en el momento en el que dialogamos con nuestro cuerpo y lo reconocemos como parte fundamental de nuestra razón y nuestro espíritu.

Las escrituras sagradas, particularmente los Vedas, el Talmud, el Tanakh, la Biblia y el Corán se fundamentan —como ya mencioné en tres palabras— "Palabra, Escucha y Silencio". Cada una de ellas existe por el cuerpo, pero al mismo tiempo este existe por la vida de dichas palabras en él.

Dios o los dioses crean y destruyen a partir de la Palabra, y nosotros, a semejanza, destruimos y construimos. Cada uno de nosotros estamos formados de Carne y Espíritu, Mente y Alma, Sentidos e instintos, Palabra y Silencio, lo cual nos convierte en una acción dentro del acto sagrado. Esto nos enseña que así como la Palabra y el Silencio contienen tanto el bien como el mal, así la sexualidad y la castidad lo llevan en sí mismos y pueden convertirse en un acto de destrucción si los percibimos desde el cuerpo, no como analogía de un templo sino de una cárcel. El cuerpo es un templo, no una prisión. Esta diferencia nos hace entendernos y encontrarnos con Dios

de una manera diferente. Ya sea como lo dicen los mesopotámicos *Enuma Elish*, es decir, “desde lo alto”, desde lo sagrado, desde esa imagen, o desde el pensamiento platónico, maniqueo, agustiniano: desde la prisión, desde el calabozo, desde lo más bajo que nos lleva a culparnos y a sepultar nuestra libertad y a ensordecernos ante lo que nos hace ser.

La vida religiosa es el reflejo de la sexualidad y la castidad de Dios; Palabra y Silencio que se revelan y se reconocen en el Shema, en esa escucha, porque sólo a partir de escucharse a sí mismo se contempla al otro, porque sólo a partir de ofrecer el yo al otro ejerciendo la sexualidad se podrá luchar por la justicia y porque sólo a través de la castidad, el Silencio de Dios nos llevará a buscar la verdad.

La Palabra como sexualidad y el Silencio como castidad de Dios, nos ayuda a comprender que no somos cristianos por creer en actos sobrenaturales, en milagros o para ganarnos un paraíso, sino que los somos porque amamos la justicia, la verdad, porque nos duele la pobreza, la discriminación, el maltrato al migrante; que no somos cristianos para llenar las iglesias de adeptos, sino para cuidar al enfermo, para proteger al huérfano, para luchar por la paz; que no somos cristianos para absolutizar a Dios en una sola fe, sino para consagrar la fe de cada persona; que no lo somos para tener el poder de castigar y enviar al infierno sino para amar a quien se equivoca. Que no somos cristianos para llegar a un cielo, sino para bajar al infierno de cada persona y caminar juntos hacia el encuentro con Dios, y poder decir: “Señor, mi cuerpo fue un instrumento de tu palabra y mi castidad el silencio que me permitió escucharte en el corazón de mi hermano(a)”.

"Y LA CARNE SE HIZO VERBO". A PROPÓSITO DE AYOTZINAPA*

José Luis Franco Barba†

ABSTRACT: El propósito de esta pequeña exposición es proponer una lectura simbólica del acontecimiento de Ayotzinapa, evento que va más allá de los datos duros y se ha convertido en palabras para diferentes fines y propósitos. Esta carne que nos duele también se puede constituir Palabra en la lógica bíblica. Por eso, aquí se realiza un acercamiento bíblico-antropológico desde la perspectiva de las víctimas.

PALABRAS CLAVE: Verbo, carne, palabra, Ayotzinapa, método narrativo.

Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1, 14a)

ACEPCIONES DE LA EXPRESIÓN "PALABRA"

La cuestión de la palabra, en cuanto evocación y significado de alguna "realidad" puede aludir a varias significaciones. Los positivistas creen que las explicaciones científicas son la realidad sin interpretación; su explicación es palabra definitiva en cuanto última ex-

* Ponencia leída el 11 de marzo de 2016 en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental, en la Segunda Mesa del congreso.

† Coordinador de Teología de la Universidad Intercontinental.

plicación. Hay quienes ofrecen un giro lingüístico afirmando que la palabra va cargada de cultura e interpretación antes de que sea pronunciada. La palabra siempre es interpretación de la realidad y es realidad interpretada. Para esta corriente, yo no digo palabras, yo soy palabra, pues el lenguaje me dice, me expresa y me significa.¹ Ayotzinapa es, así, palabra significada, interpretada, más allá de los datos duros, aunque no sin los datos duros.

La expresión bíblica "palabra" es ampliamente conocida en el mundo cristiano y, en la mayoría de las interpretaciones, se la asocia con la encarnación del Hijo, en la persona de Jesús el nazareno. Como palabra, se nos muestra en la historia y nos refiere a la realidad misma de Dios y siempre se dice que su palabra es eficaz. Dios mismo, en la persona de Jesús, se hace presente en medio de la historia y de la vida. Jesús es la Palabra del Padre que es luz, liberación, salvación, curación, perdón... La palabra de Dios se muestra activa, efectiva y salvífica.

No podemos decir algo como palabra de Dios sin comprometer la vida, para que ésta coincida con la palabra, pues bíblicamente no hay contradicción. Cuando decimos que la palabra se hizo carne, estamos afirmando que Dios, como palabra y lo acontecido en la historia, se iluminan y reflejan como en espejo. Desde la antropología teológica de la *imago Dei*, si digo que Dios es compasivo, estoy diciéndome que mi existencia se mostrará como imagen compasiva de Dios, de quien soy imagen y semejanza. La palabra pronunciada desde la fe compromete la vida de quien la pronuncia. No es un anuncio que no me implica, como una buena nueva en la que yo no estoy comprometido. No es una información que me ha llegado y, a su vez, yo comunico como algo exterior a mí. La palabra remite al cumplimiento y el cumplimiento remite a la palabra, y en tanto que cumplimiento, abre al futuro.

¹ Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno*, Santander: Sal Terrae, 2000, pp. 60-90.

1. El problema del lenguaje

¿Cómo hablar del caso Ayotzinapa sin que haya contradicción entre palabra y acontecimiento? Los ángulos son múltiples. Y en esa pregunta caben otras: ¿desde dónde o cómo se supone que los cristianos nos preguntamos por el sentido de este acontecimiento? ¿Desde cualquier lugar social y eclesial? ¿Cómo hablar desde la teología de este asunto sin que parezca un lenguaje esotérico, privilegio de unos cuantos iniciados en la materia y, por ende, carente de sentido, en la medida en que contiene poca o nula referencia a las experiencias reales vividas en el mundo (divorcio entre fe y vida)? La Encíclica *Lumen Fidei* nos comunica que la Fe es luz para toda la vida, especialmente en donde ésta es oscurecida.

Cuando menos debe ser un lenguaje que tenga sentido para los oyentes y destinatarios. Y aquí cabe decir que desde la filosofía analítica, la pregunta por el sentido precede a la pregunta por la verdad. Un enunciado sólo puede ser verdadero o falso en la medida en que tenga sentido para el emisor o el receptor.² Cuando Moisés le pregunta a su Dios sobre lo que dirá si le preguntan quién es, con quién has estado, recibe como respuesta que les diga: YO SOY EL QUE SERÉ. En el camino les irá revelando su identidad y su acción salvadora no les dejará dudas, de tal suerte que a la respuesta sobre la confesión de la identidad de Dios precede un cúmulo de acciones liberadoras, después de las cuales le hace sentido al pueblo de Israel reconocer a su Dios como el liberador, el salvador, el creador. La verdad sobre su identidad está precedida por el sentido que Dios les hizo en su historia. Su verdad profunda no es que fueron esclavos en Egipto, que pasaron las de Caín en el desierto, que fueron desterrados una y otra vez, sino que su Dios siempre estuvo con ellos y siempre fue liberador-salvador. La verdad en la que se asientan es la que los ha hecho libres y los ha llamado a ser luz de las naciones. Ellos han llegado a la verdad a través de una historia que le da sentido a su afirmación de fe.

Y sobre todo hoy, cuando se respira en el ambiente el aire de la posmodernidad, no podemos sustraernos al hecho de que no existe

² Cfr. D. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid: Trotta, 1997, pp. 77-102.

ningún discurso que no sea un discurso interesado. De esta manera nuestro lenguaje teológico, al no respetar la diferencia entre Dios y nosotros, puede ser sólo un refugio para justificar nuestros miedos y frustraciones, o nuestros deseos de dominio y de poder, convirtiéndose así en ideología, en palabra violenta que oprime y no deja espacio a la libertad y a la verdad de fe. Siempre cabe la pregunta si nuestro lenguaje religioso sobre lo que relacionamos con Dios está al servicio de nuestros intereses particulares, por más legítimos que sean estos.³ Si me anticipo a que acontezca lo que anuncia la palabra, lo que digamos sobre Ayotzinapa desde la fe, puede que sea una proyección de mis intereses e ilusiones, poniendo a Dios al servicio, en el mejor de los casos, de nuestros mejores ideales y proyectos, constituyéndonos medida de todas las cosas, incluso de lo divino, o bien, puede constituirse un gesto, un signo del Dios que se ha revelado como el Dios de la vida (Jn 10, 10).

El sentido que Ayotzinapa pueda tener, lo construiremos en el camino, para que llegue a hacernos sentido. La verdad sobre Ayotzinapa no puede ser reducida a la verdad histórica, tan necesaria, sino sobre todo a lo que con ello queremos llegar. ¿Cómo hacer que Ayotzinapa produzca sentido, desde la respuesta que Yahvé le da a Moisés: Yo soy el que seré?

Una primera cuestión que se puede plantear con la idea de que esta carne, esta historia acontecida en Ayotzinapa —pero no sólo ahí— se constituya palabra con valor para la fe es que debe estar en comunión con la lógica en la que la vida de Jesús y su suerte se constituyó palabra.

La palabra expresa, inicia o cierra el círculo de la vida de Jesús. No es un sonido o vocablo, sino expresión de su identidad y misión, de su persona; y su persona es signo de su palabra. Entre la palabra y la vida en Jesús no hay contradicción.

Jesús es el verbo que se hace carne y que ha suscitado historia, cultura, tradición religiosa, celebración litúrgica, peregrinación, manda, rezo, devoción, compromiso, entrega, etc.

³ En el texto citado en la cita 1, el autor nos recuerda la parábola del "jardinero invisible de Flew", en torno al uso del lenguaje sobre la trascendencia.

Dios ha querido en el Hijo enviado, encarnado en Jesús, contarnos y revelarnos su presencia. Dios se cuenta en Jesús, aunque no sólo en Jesús, porque cuanto se hace lo mismo en el más pequeño de éstos a mí me lo hacen.

2. *De la carne a la palabra*

El caso Ayotzinapa, como ya se dijo, puede ser abordado desde muchos ángulos. Pero al que yo quiero darle énfasis es aquel en que este acontecimiento se pueda constituir palabra, mensaje, llamado, apertura a la justicia y a la esperanza. Hoy asistimos a una narrativa que va más allá del acontecimiento, aunque no sin el acontecimiento. La narrativa sobre Ayotzinapa ya rebasó —y con mucho— el hecho bruto y brutal, porque se está constituyendo palabra, proyecto, anhelo. Nuestro asunto es qué tipo de palabra, que tipo de futuro, con qué características. Y es aquí donde quiero presentar brevemente, tres niveles básicos de análisis: el nivel histórico, el nivel del relato y el nivel simbólico.⁴ Me concentraré especialmente en el nivel simbólico.

2.1. *A nivel histórico*

Aquí contamos con varias versiones y unas hacen más sentido que otras, desde la que el gobierno quiere presentar como la verdad histórica, pasando por las historias contadas por las familias y conocidos de estos jóvenes, los periodistas, hasta las que proponen la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y el Grupo Independiente, que es más conocido como el de los argentinos. Finalmente necesitamos de un núcleo histórico sin el cual el círculo hermenéutico entre vida y fe, vida y esperanza, vida y anhelo... no se cerraría. La verdad que se denomina "verdad histórica" es el gesto mínimo de justicia para las víctimas desaparecidas y para las víctimas que caminan con su memoria.

⁴ Cfr. K. J. SYREENI, *Peter as Character and Symbol in the Gospel of Matthew*, in: D. RHOADS - K. SYREENI, *Characterization in the Gospels. Reconciling Narrative Criticism*, London-New York: T&T Clark International, 2004, pp. 106-152.

2.2. *A nivel del relato*

Aquí me refiero a las narrativas que se han hecho y se siguen haciendo sobre este acontecimiento. Casi todas las narrativas coinciden en que son víctimas, que son inocentes, que son pobres, que se suman a otras víctimas, y que en su entorno existe todo un complejo mundo de complicidades y relaciones victimizadoras, opresivas, injustas.

Existe también toda una narrativa que recupera no sólo su memoria como jóvenes, como estudiantes, sino también como hijos e hijas, hermanos y hermanas, familiares, trabajadores, soñadores, idealistas y pobres, marginales al poder económico, político y religioso. Y, a pesar de todo, hay sobrevivientes de la barbarie, de la exclusión, la injusticia, intolerancia, opresión.... A pesar de sus muertes, los pobres como ellos mantienen el aliento de vida y nos enseñan que es posible sobrevivir desde la intemperie, la debilidad, la persecución... Y muestran la inoperancia e ineficacia del poder con relación a los pobres y marginados. Muestran que tenemos un estado débil; el fracaso ético de nuestra sociedad, tanto a nivel cultural como religioso.

Ayotzinapa es una tragedia de todos y una posibilidad para todos. Decía una madre veracruzana, en la caravana en la que se encontraba Javier Sicilia, después de que dos de sus hijos fueron levantados y nunca encontrados, que ella vino porque tenía dos hijos desaparecidos, pero que ahora sabe que no sólo tiene dos, sino miles y miles junto con los padres y las madres de hijas e hijos desaparecidos.

Podemos mostrar el pecado, la barbarie de los otros, hacer ira del pecado ajeno⁵ y decir que nuestro sistema de justicia es terrible, nuestro gobierno cómplice e implicado en algunos lugares, que no merecemos a los políticos que nos gobiernan, etc., culpabilizando a otros y así esconder en el pecado de otros nuestras propias complicidades o falta de compromiso.

Pero a nivel narrativo no basta con decir que nuestro sistema de justicia está politizado a favor del sistema, que está en contubernio con el crimen organizado, que los jueces no tienen verdadera auto-

⁵ Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Pecado", in: *Mysterium Liberationis II*, Madrid: Trotta, 1990, pp. 93-106.

nomía, que no hay prisa por parte del sistema judicial para resolver los problemas, que lo que buscan es salir lo menos raspados posibles y buscar mantener su "honorabilidad" y buen nombre a toda costa, no basta con disculparse y reconocer las culpas. Todos esos reconocimientos, si así fueran, no son suficientes, aunque sean necesarios y justos, porque falta algo fundamental. ...Falta escuchar el grito de las víctimas. Toda la problemática de las desapariciones debe ser analizada y juzgada con ellos y desde su propia realidad. Los que han sido víctimas tienen derecho a ser sujetos de su propia vida, sujetos de la reconstrucción de sus vidas y sujetos de la reconstrucción de los hechos de los cuales ellos han sido víctimas. Exigen ellos mismos una explicación sobre el porqué de las cosas.

Y ante esto, ¿qué haremos con la situación egipciaca, de infierno y desconsuelo de las víctimas que se aglomeran en torno a los 43? ¿Nos quedaremos con la verdad histórica, aunque ésta sea correcta? Eso es lo mínimo que las víctimas merecen y reclaman, pero no es suficiente.

2.3. A nivel simbólico

Un viejo dicho, común entre los historiadores, reza que "no hay historia sin filosofía de la historia". En otras palabras, por más empírica, neutral o no comprometida que pueda parecer una narrativa —en este caso la narrativa sobre Ayotzinapa como elemento aglutinador de la violencia previa y posterior—, en su construcción misma, en sus elecciones, en sus renunciaciones, en sus propósitos, en sus métodos, en sus conclusiones y supuestos, permite encontrar elementos que conforman una idea general, una teoría que toma posición sobre la presencia o la ausencia de un sentido, así como por ciertos sujetos, acontecimientos y procesos investidos de una importancia especial, sobresalientes frente a otros.⁶

Cuando el evento se interpreta y se toma posesión de él, se pasa del nivel histórico al nivel simbólico, lo cual significa que la interpretación no es otra cosa sino la recreación simbólica de los acontecimientos concretos. De ahí la importancia de recuperar los hechos

⁶ J. M. DÍAZ L., "Elementos para la reconstrucción de una filosofía de la historia desde René Girard", *in*: Universitas Philosophica 55 (2010), pp. 75-91.

para posibilitar recrearlos como memoria interpretada (simbólica) de Ayotzinapa. Hay aquí, en esta reinterpretación simbólica, ciertamente, una verdadera discontinuidad —y es importante tenerlo en cuenta para no confundir niveles—, pero no una ruptura total, porque la reinterpretación se afinca en la carne de la historia. Es decir, es la historia de esos jóvenes estudiantes la que funciona como símbolo, lo cual significa que la reinterpretación no es otra cosa sino un empezar a introducirse en la hondura significativa de una narrativa y praxis que dan que pensar, que contemplar, que vivir.

A nivel simbólico, vemos que la muerte de estos jóvenes pobres, que en la vida real junto con muchos otros pobres son unos don nadie, unos seres marginados y marginables, ahora se han constituido en motivo que busca, que anhela y llama a crear otro México posible. Desde estos "crucificados de la historia" nacen utopías nuevas y esperanzas renovadas. Creo que todo esto significa que, en el centro del paso del nivel histórico al nivel simbólico, encontramos este acontecimiento que tiene todos los visos para ser considerado como fundacional para una nueva realidad. Desde aquí se puede ver la presencia del Espíritu que crea otra realidad desde abajo. Desde la indigencia, el no poder, el abandono y, a veces, la persecución está haciendo surgir utopías de justicia y de cambio de mundo. Pareciera absurdo que desde la debilidad se está abriendo futuro, pero así es. Si vemos nuestra narrativa de fe, así ha acontecido cuando el Espíritu de Dios interviene. De una pareja de viejos, se hizo de un pueblo numeroso; a partir de un grupo de esclavos se hizo de un pueblo libre y de un nuevo pueblo, lo cual suena, según expresión de san Pablo, a misterio para los griegos y a escándalo para paganos.

Aquí, parafraseando a Jürgen Moltmann,⁷ lo relevante no es que alguien esté creando un futuro posible y diferente, sino que el fundamento desde donde se está abriendo el futuro se asienta en un grupo de desaparecidos pobres y de muchos otros asesinados, igualmente pobres. ¿Cómo es que desde las víctimas se está creando futuro y revelando la barbarie del sistema? ¿Y cómo es que quere-

⁷ Cfr. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca: Sígueme, 1975.

mos plantear ese futuro esperanzador que se abre desde las víctimas inocentes? Primero, acentuando el presente, más que el futuro, sin descuidar el futuro.

Las circunstancias actuales de violencia en México y el mundo son tales que hablar de la esperanza hoy pide una acentuación en el presente, desde donde hemos de poner signos que muestren lo razonable de la esperanza futura. Porque un cielo nuevo, sin una tierra nueva no se sostiene, porque estaríamos diciendo que Dios nos tratará bien en el cielo nuevo, pero que nada de eso hay para nosotros hoy. Hay que vivir la tensión entre el hoy de la tierra nueva y el mañana del cielo nuevo, hoy por hoy, con un cierto énfasis en el presente, sin una reducción al presente. Nuestra esperanza se pregunta por el sentido que queremos darle a la vida, desde la podredumbre, el dolor y la muerte, desde el otro lado de la historia, desde los escombros de la modernidad, desde el lado de los sobrevivientes que lo han logrado desde los márgenes y la intemperie, desde el aparente sinsentido.

Desde aquí cabe preguntarnos, como hace Carlos Mendoza en su último libro, por la posibilidad de un mundo para todos desde los márgenes, y preguntarnos, ¿cómo vivir en la fe el duelo por quienes han muerto? ¿Qué decir de la esperanza para los inocentes victimados? ¿Qué significan la justicia y la caridad para con los verdugos y miserables? ¿Cómo transfigurar de cara a Dios el dolor por la ausencia —arrebataada— de quienes amamos y ya se han ido o no encontramos? Son preguntas hoy lanzadas a la fe como un clamor que se dirige buscando esperanza y como una mano que se extiende pidiendo pan. Sólo ahí podrá alcanzar sentido el sinsentido: en el gesto de la caridad y misericordia que todo lo da.⁸

2.3.1. *Perdón desde las víctimas inocentes no resentidas*

Aquí quiero presentar una perspectiva cristológica desde Jesús víctima inocente, pero víctima perdonadora desde su inocencia y víctima no resentida.

⁸ Cfr. C. MENDOZA A., *Deus ineffabilis*, Barcelona-México: Herder-Universidad Iberoamericana, 2015, pp. 39-99.

El paradigma de la inocencia no resentida es Jesús crucificado.⁹ En nuestra forma distorsionada de percibir las cosas, Jesús tenía el derecho a echar en cara, en el cenáculo, la traición reiterada de Pedro y la lejanía de sus discípulos que en los momentos cruciales no estaban con él. Pero nada. Juan 20, 19b menciona que Jesús les dijo: "la paz esté con ustedes". Parafraseando el texto podríamos decirlo así: "yo no tengo nada en contra de ustedes, no hay ningún problema, permítanme darles el abrazo de la paz para que la paz pueda llegar a sus corazones". La revelación de la víctima inocente supone, en consecuencia, la revelación de la *víctima-no-resentida*, de la víctima que no desea la venganza en contra de sus verdugos y, por lo tanto, de una víctima que no se considera a sí misma una víctima.

Desde esa perspectiva, ¿cómo queremos vivir el evento Ayotzinapa y todo lo que le es familiar? ¿Como un reclamo legítimo a quienes produjeron la barbarie, como reclamo a quienes nada hicieron por impedirlo e incluso colaboraron para que sucediera? ¿Como un reclamo a muchos de nosotros que sabemos desde lejos de la lucha de madres, padres, tíos, tías, familiares, amigos, amigas, vecinos que luchan incansablemente y que nada hacemos por involucrarnos? Lo podemos vivir de manera dicotómica: ellos, los otros, son los malos, los perversos y nosotros los buenos, los justos. Así, hay resentimiento, porque podemos gozarnos en la destrucción de esos otros, los verdugos. Y entonces, esos "culpables" nos resultan necesarios para descargar nuestra violencia bajo el manto de que es justa, o peor aún, descargarla en nombre de un Dios justiciero y vengador, colaborando, aparentemente de manera inocente, con el círculo de la violencia. Queremos vivirlo como perdón condicionado a que sucedan ciertos eventos previamente para dar el perdón, o podemos vivirlo como experiencia de perdón incondicionado y reconciliación a partir de la víctima no resentida, de la que es paradigma Jesús crucificado.

Ciertamente los únicos que en plata pura pueden perdonar son las víctimas inocentes. Los demás podemos recibir un perdón gratuito

⁹ Cfr. J. ALISON, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993.

y siempre inmerecido. Pero por más que hagamos, nada alcanza como para comprar ese perdón o exigirlo. Y no es que en el perdón no haya juicio, pero va más allá del juicio, porque desde Jesús, víctima no resentida, el juicio es de reconciliación. A Pedro no se le quita nada de su responsabilidad histórica por haber negado a su maestro, por tres veces, pero el abrazo de paz dado por Jesús le permite renacer más allá de su pecado, a una vida nueva. Pedro queda reconciliado y los discípulos también, pero no como un derecho, sino como un regalo inmerecido.

Es éste un camino, que desde la experiencia de fe en Jesús se muestra valioso para superar el miedo a la violencia del otro y, por ende, el miedo a la muerte.

Las narraciones auténticamente cristianas invierten *desde dentro* la historia de siempre, historia de muerte y asesinato, en historia de vida y de gracia. La historia nueva no se estructura, entonces, a partir del miedo a los victimarios, los poderes que causan muerte, sino a partir del amor que proviene de la víctima reconciliadora.

Las narraciones cristianas, como narraciones que nos proponen una nueva manera de concebir la historia, son expresiones concretas de que es posible que aprendamos a narrar —y, por ende, a vivir— nuestras historias de otra manera. Cuando narramos historias curiosamente siempre buscamos un culpable, alguien a quien responsabilizar de nuestras desgracias actuales. Nuestras historias son un interminable devenir de víctimas y verdugos. Las narraciones cristianas nos revelan que esa manera de narrar y vivir nuestras historias está envuelta en una percepción equivocada de las cosas. Las narraciones auténticamente cristianas no pueden sino narrarnos una historia en la que somos invitados a no ser verdugos que sacrifican víctimas, ni víctimas que anhelan venganza en contra de sus verdugos. La narratividad cristiana es una invitación a que aprendamos a narrar y a vivir nuestras historias libres de todo resentimiento, libres de la violencia que culpabiliza al otro para evadir la propia responsabilidad.

Ser cristiano es ser creador de historias nuevas en medio de un mundo de muerte, de un mundo que asesina inocentes, que inmola víctimas para que pueda ser conservado el orden del sistema. Se trata de asumir nuestra indignancia y debilidad e imitar sin resentimi-

mientos los gestos y acciones pacificadoras, reconciliadoras, siempre bajo el riesgo de ser hecho víctima, porque Jesús no cancela la muerte, sino que la incluye, vencéndola, haciendo trofeo de ella, mostrando que se puede vivir la vida sin miedo a la muerte y más allá de la muerte.

Junto a este camino están otros, por ejemplo, el de utopizar ciertas experiencias. Y así como en la Biblia la experiencia del pueblo esclavizado en Egipto, que parecía pequeña y particular, se utopizó como de todos los pueblos y se constituyó esperanza para todos, así Ayotzinapa se puede utopizar como esperanza, como gesta, como experiencia de liberación desde abajo, para salir de la esclavitud y curar nuestra historia lastimada y abrirla al futuro de la salvación, de la justicia, de la inclusión y la equidad para todos. Y en este camino nos juntamos con otros grupos que nos muestran que no estamos solos y que no todos tenemos el mismo ángulo de percepción. Nosotros lo podremos experimentar desde la fe, otros desde el periodismo, la literatura, la pintura, las artes manuales, la historia, pedagogía, etc., para ir fortaleciendo una intersubjetividad desde abajo, sin que uno sea más que los demás, sino todos con la misma canción. Pero cada quien desde su propio instrumento, desde la diversidad de opciones que pueda crear un camino de pacificación desde el otro lado de la historia.

OTRAS VOCES

SANTA MARÍA DE GUADALUPE Y LA MISIÓN EN LA BEATA MARÍA INÉS*

Mons. Juan Esquerda Bifet

ABSTRACT: Un sintético y reflexivo relato en torno a María Inés Teresa Arias [1904-1981], fundadora de la Congregación de Misioneras Clarisas del Santísimo Sacramento, cuya vida y testimonio es fruto de la misión universal a la luz y bajo la inspiración de la Virgen de Guadalupe, Ella misma misionera de valor trascendental.

PALABRAS CLAVE: Beata María Inés, Virgen de Guadalupe, misión, evangelización.

Quisiera hablarles de una figura mexicana que ustedes conocen muy bien, o podrían conocerla muy bien: es la beata María Inés Teresa Arias. Una gran fundadora y una gran misionera, que fue beatificada en 2012, en abril.

Los que vieron aquella ceremonia en el Santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe, pudieron constatar un hecho muy peculiar, quizá. Era la primera vez que se celebrara así una beatificación con la participación activa del fruto de una misión universal realizada a la

* Conferencia transcrita por Higinio Corpus Escobedo [N. del E.].

luz de la Virgen de Guadalupe.¹ Es decir, esta gran fundadora ahora ya con fama de Santa Beata, logró enviar misioneras no solamente hacia América Latina y Estados Unidos –en América Latina sería primero Costa Rica y más tarde, Argentina. También mandó misioneras hacia el Asia, especialmente Japón, Corea, Indonesia e India. Después hacia el África –Nigeria, Sierra Leona– y hacia Rusia. Y resulta que estas misioneras han logrado hacer conocer mejor a la Virgen de Guadalupe. Ahí, en aquella ceremonia, se pudo ver el resultado de muchos años de trabajo y cómo la Virgen de Guadalupe tiene realmente un valor misionero universal.

Seguramente dirán: ¡Que no nos la quiten de México!... Es al revés, porque esta beata –por decir santa en el sentido general– decía que México tiene una deuda. En esto se resumía: ¡México tiene una deuda! Pues, si la Virgen de Guadalupe, hace ya 500 años –como diría Juan Pablo II y también el CELAM en Santo Domingo–, fue un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada, podemos decir que la figura de la Beata María Inés Teresa Arias quizá es la que más, o entre las que más, han colaborado a que la Virgen de Guadalupe fuera conocida en los cinco continentes.

De esto les voy a hablar propiamente: del tema de la Virgen de Guadalupe en su dimensión misionera según la Beata María Inés Teresa Arias. Hemos señalado el resultado del año pasado pero, esto supone muchos años de trabajo y de muchas misioneras. Incluso algunas ya han pasado a la eternidad, porque son muchos años.

Esta gran misionera se ubica entre el año 1904 –cuando nace– y 1981, o sea, abarca prácticamente todo el siglo XX. Si hablamos de 1904, se indica que es un tiempo poco antes de la persecución, como todos sabemos; tiempos de dificultades por las guerras mundiales y de preparación para el Concilio Vaticano II, etc. Por tanto, es una mujer que –podríamos decir– plasmada por la Virgen de Guada-

¹ Mons. Rafael Masahiro Umemura, Obispo de la Diócesis de Yokohama, diócesis japonesa –donde llegaron las primeras Misioneras Clarisas enviadas por la Madre Inés en 1951–, cuando supo de la beatificación y de la relación que existe entre la Virgen de Guadalupe y esta obra religiosa que conocía desde que era estudiante en Roma, quiso estar presente en la ceremonia “para agradecer a Dios y a la Madre que haya enviado las primeras misioneras a Japón cuando más se necesitaba”.

lupe, se convierte en mensajera de la Virgen de Guadalupe, de la Morenita, que quiere ella comunicar a todos los pueblos.

No podemos hacer ahora un resumen de la vida de esta beata o esta santa. Una jovencita quien, a sus veinte años, encuentra de un modo especial a Jesús —aunque su familia era muy cristiana. Es entonces cuando plasma ella en sus escritos una experiencia peculiar de la Virgen de Guadalupe, el año 1924.

Este año era el Congreso Eucarístico Nacional en México. Ella había nacido en Ixtlán, en el estado de Nayarit; y no sabemos dónde, en una de las procesiones eucarísticas quedó impresionada. Sabemos que al poco tiempo, en Guadalajara, fue a la parroquia de San Miguel donde había una imagen de la Virgen de Guadalupe. Ahí —dice ella— sintió como si naciera de nuevo —ya veremos después los detalles concretos. Entonces siente la vocación leyendo la vida de Santa Teresita: *La historia de un alma*, y quiere ser misionera. Pero su camino fue un convento de clausura. Intentando que fuera en la capital de México. Pero el monasterio fue [trasladado a] los Ángeles. Pasó unos años de vida claustral y, poquito a poco, fue descubriendo, con la gracia de Dios, una vocación misionera muy especial. Logró fundar, con la aprobación pontificia, la Congregación de Misioneras Clarisas, la de los laicos —que se llaman Van-Claristas— y los Misioneros de Cristo para la Iglesia universal. Así va teniendo una serie de experiencias de la Virgen de Guadalupe que [querrá] comunicar a los cinco continentes. Nace en Nayarit [—como ya se dijo—] y muere en Roma, en 1981.

Podemos resumir ahora su experiencia guadalupana. Claro que se [pre]supone la vida en familia, en la parroquia y en la escuela, porque ella estaba trabajando cuando sintió esta experiencia tan fuerte de encuentro con Jesús y con la Virgen de Guadalupe.

Hay en ella momentos. Un primer momento que ella llama de conversión, lo tuvo cuando, en Guadalajara, ante la Virgen de Guadalupe, saca todo el fruto de aquel encuentro con Jesús Eucaristía. Entonces se siente llamada por la Virgen. No sabe lo que pasó entre la virgen y ella, pero le quedó en el corazón para siempre. También hubo un párroco muy bueno —después obispo en Tabasco—, que la fue guiando y tenemos las cartas de dirección espiritual. Ese fue un primer momento, lo que ella llama su conversión.

Un segundo momento es cuando ella, ya estando dentro del convento de las clarisas –diríamos como Santa Teresita–, el día que hizo su profesión –o sea, su consagración primera a Dios, el año de 1930, ante la imagen de Guadalupe que se conserva, allá en los Ángeles– sintió que la Virgen Santísima le hacía una promesa, una cosa especial que ella no se supo explicar.

Voy a leer el texto porque es de categoría. Concretamente ella lo [escribirá] después. Le dice la Virgen –en su inspiración porque no es una locución por fuera:

...que si entra en los designios de Dios servirte –de ella– para las obras de apostolado, me comprometo –dice la Virgen– a poner en sus labios la palabra persuasiva que ablande los corazones y en éstos la gracia que necesiten. Y me comprometo –dice María– por los méritos de mi Hijo, a dar a todos aquellos con los que ella tuviere alguna relación, aunque sea tan solo en espíritu, la gracia santificante y la perseverancia final.

Ahora: imagine a esta jovencita el año 1930, cuando tenía 26 años y se encuentra con esta inspiración. Tiene ganas de ser misionera –como santa Teresita en el convento, haciendo lo que Dios disponga. Pero esto le queda en el corazón. Ése es un primer momento que ella más adelante escribirá, contándole a su director espiritual, contándoles a sus misioneras, para describir un momento especial que –podríamos decir– era como la clave para entender su vida interior.

Ella era una joven ejemplar que ya tenía sus estudios, su trabajo, una familia muy buena y muy cristiana. Lee la vida de santa Teresita... Y cambia –dice ella– pues la juventud tiene también sus expresiones. Se encuentra con Jesús sacramentado, tiene este encuentro con la Virgen. Y después, en el convento, esta promesa.

Este cuadro de la Virgen de Guadalupe –aparentemente– se había perdido. Pero, como es lógico, en vistas de la beatificación, se logró encontrarlo y se halla ahora en Roma; además, coronada con coronación pontificia. Así que es casi como una reliquia –podríamos decir, de un modo especial. Dirán: “bueno, pero éste es un primer momento” ¡Claro! Es un primer momento en el que una jovencita –si nació en 1904, el año de 1930 tiene entonces 26 años– contenta de consagrarse a Dios, tiene esta inspiración.

Dentro del convento —el mismo año 1930— tiene otra experiencia nueva que ella plasma por escrito. Se compromete por voto... —[el] voto será un poquito más tarde, porque su director espiritual no le dio permiso—, ...[por] un compromiso a hacer amar a la Virgen de Guadalupe del mundo entero. "A ella — dice — a mi Gualupita, a mi Morenita, a mi Reina". (Esto está en sus *Ejercicios espirituales*, porque ella tiene sus escritos). Y un poquito más adelante, el año 1934, su director espiritual le da permiso.

Tiene su experiencia de encuentro con la Virgen de Guadalupe en la parroquia de san Miguel en Guadalajara. Y el año 30, en Los Ángeles, sus votos y la Virgen que le hace la promesa, y ella que promete. Y más adelante hace el voto de hacer conocer a la Virgen de Guadalupe por toda la humanidad. Pero, ¿cómo lo hará, si es una monja de clausura? Pues rezando, sacrificándose —no piensa todavía en fundar ni nada, no— pues ella es una vida consagrada... a hacer conocer a la Virgen de Guadalupe por toda la humanidad.

Saben ustedes que en 1931 —por tanto, un año después de que ella recibió la promesa—, se celebró en México el IV centenario de la Virgen de Guadalupe, porque su aparición fue en 1531. Se celebró entonces, en forma especial, este centenario en todo México. Ella estaba en la clausura; no podía salir, ni tenía aún la idea de una fundación. Entonces, ¿qué hizo? Un manuscrito que se llama: *Todo por Jesús con María* en el cual, centrándose en los mexicanos —sería importante ver este escrito que se conserva— los invita a darse cuenta del tesoro que poseen, pero teniendo en cuenta lo que ellos han recibido y deben comunicar. Aquí tenemos otro de los pasos guadalupanos:

- el año de 1924, ante la virgen de Guadalupe de la parroquia de San Miguel (Guadalajara).
- el año de 1930 en Los Ángeles, cuando hace su profesión, la Virgen le da la promesa y ella hace el voto, de momento, al compromiso; después será voto de hacerla conocer, y
- el año de 1931, en el cuarto centenario de la Virgen de Guadalupe.

Ella queda en el convento de clausura. Poquito a poquito aquellas religiosas pasan de Los Ángeles —son mexicanas— al Distrito Fe-

deral, porque ya había más paz en la república. Tuvieron muchas dificultades. Ella las va contando, porque se conservan sus escritos espirituales —y yo he conservado algunos, porque son muy interesantes. Tiene sus *Ejercicios espirituales*, sus *Notas*, es un tesoro. Ya después, más adelante, escribirá *Reflexiones*. Después sus *Cartas*, sus *Trataditos*, etc. Y ya tenemos hoy sus obras completas. Es un arsenal que está todo matizado por la Virgen de Guadalupe.

Pero, mientras tanto, estamos en aquellos años que también eran de persecución y dificultades. Después de la persecución, por lo menos, ella va trabajando dentro —diríamos como santa Teresita o como santa Clara—, persona de clausura que ofrece su vida al Señor. Y así, poco a poco, ella fue descubriendo la vida de una religiosa quien, dentro del monasterio, llega a ser Consejera, Maestra de novicias y, finalmente, le encargan una encomienda especial. Resulta que en aquel monasterio no podían recibir más vocaciones. Había muchas vocaciones, pero tenían como norma no recibirlas si superaban cierto número de religiosas.

Entonces, ella dice: ¿Por qué perder estas vocaciones? Y se despierta en ella todo el aspecto misionero que tenía dentro. Decía: “Estas vocaciones las recibimos; fundamos un monasterio para las misiones”. Ésta es la apertura y así, poquito a poco, el año 1945, empieza en Cuernavaca —con la aprobación del Obispo y, más adelante, será la Santa Sede— una congregación misionera distinta. En este mismo año se celebró el 50 aniversario de la Coronación de la Virgen de Guadalupe [1895-1945] ya que en 1895, gracias al episcopado y a la gran colaboración del padre José Antonio Plancarte de Labastida, se había coronado a la Virgen de Guadalupe con corona pontificia.

Cincuenta años después se celebra en México un año jubilar. Y ¿qué va hacer ella? Acaba de fundar en Cuernavaca su Instituto misionero, que tendrá tanta expansión, como ya he dicho. Y entonces, ella realiza un escrito para una conferencia pública que dictó —y la tenemos conservada— cuyo título es: *El homenaje de filial amor y eterno agradecimiento a la Virgen del Tepeyac*. En esta conferencia ella hace un resumen del significado de la Virgen de Guadalupe y de las consecuencias tenidas en las vocaciones para su congregación que acaba de nacer como misionera.

Hace todo un resumen maravilloso y esto se concreta —porque ella propone... y aquí viene como una especie de audacia— en que se celebre un Congreso Mariano Internacional dedicado a la Virgen de Guadalupe. Lo propone —no puede hacer nada más— pero en esta propuesta brinda unas pistas (está todo esto también en la conferencia *El homenaje de filial amor y eterno agradecimiento a la Virgen del Tepeyac*) donde traza tres líneas. Vemos que es una persona muy reflexiva; ha estudiado mucho. Antes tenía su carrera y su trabajo; dentro la formaron muy bien. Ella fue leyendo mucho y escuchando, muy fiel a la iglesia siempre. Entonces propone tres líneas para este Congreso Internacional, verdaderamente misionero, pero mariano.

- Primera línea: estudiar a América y no sólo a México —ha dado el salto: antes era "México", pero dio el salto; ahora "América", continente de María, precisamente por la Virgen de Guadalupe, especialmente. (Claro: que hay otras advocaciones de la misma Santísima Virgen).
- La segunda línea: cómo toda América es profundamente mariana y, por tanto, debe extenderse hacia el mundo entero. Dar al mundo entero la devoción mariana, el mensaje de Jesús que ha recibido a través de María. Por tanto, es América Latina mariana, América Latina que va hacia todo el mundo
- El tercer punto: cómo esto debe llegar a los pueblos que todavía no conocen a Jesús.

El primer paso podría ser que el cristianismo conozca un poco más a la Virgen de Guadalupe. El tercer paso es que sea conocida y amada por los pueblos que no son cristianos.

Así, tenemos que de este año 45 llega pertinente al 50-51, cuando recibe la aprobación pontificia; da el salto a Japón —ella, personalmente. Y sería interesante analizar cómo se fueron haciendo estas misiones: Japón, después de la guerra mundial, y con grandes dificultades. Y así fue pasando a otros sitios: Total que hoy estas misioneras y los misioneros, con la colaboración de voluntarios Van-clar, llegan a los cinco continentes.

Y, aunque ustedes pueden encontrar siempre —si visitan estas misiones— la imagen de la Virgen de Guadalupe —no solo la imagen sino sobre todo el contenido— no es ella una técnica, en el sentido estricto. Y ahí tenemos, gracias a Dios en México, tantos historiadores y teólogos que han hecho tantas publicaciones especialmente por parte de la Basílica de Guadalupe, por parte de la universidad... y todo esto es un tesoro. Ella, con sencillez, nos va dando las líneas. Y aquí es donde podríamos concretar un poco más. Porque, podríamos decir: ella, la persona, pasa a México; México pasa a América Latina y al mundo entero. Y como ella, humildemente... —porque a su congregación la llama “congregación pequeñita”; es de servicio; nunca los dones de Dios son para vanidad, es al revés— ...entonces ella quiere llegar, a través de su congregación, a toda la humanidad. Esto se podría analizar poco a poco y nos encontraríamos con un tesoro fabuloso con respecto a la Virgen de Guadalupe.

He dicho que no podemos entrar en la parte técnica de por qué el Santo Espíritu mueva esto que verdaderamente es un milagro. En la parte histórica, en los documentos, ella no entra. Estamos entre los años 1904, o cuando está en el convento: 1929-1930, hasta que muere en 1981. Aunque ella conocería el final, los últimos estudios que se habían hecho. (No todos, es verdad, porque ella es misionera sencillamente). O sea: se deja conquistar por la Virgen de Guadalupe y quiere contagiar esto. Primero, por su vida espiritual, y, luego, por su vida apostólica. No es una cosa prefabricada sino que se ve como un hilo conductor que la va elevando. Y esto se expande a toda la humanidad.

Tenemos aquí una síntesis y, por tanto, ahora podríamos dar un pasito —si queremos—, para ver las consecuencias de cómo la Virgen de Guadalupe tiene su dimensión misionera. Yo creo que si se conociera mejor esta figura —la madre Inés ya beatificada— sería como un aliciente para descubrir muchas figuras mexicanas que son también guadalupanas, y muchas instituciones. Porque ella no es exclusivista; es un alma de Dios y las almas de Dios viven en comunión eclesial.

[Veamos] un poquito más de este tema, porque [...], si seguimos sus escritos, vemos que [a] la Virgen de Guadalupe la centra en Jesús. Podemos ver solamente la lista de sus *Trataditos* sobre la Virgen —

tiene varios trataditos, algunos son diálogos guadalupanos directamente— ya como título. El primero guadalupano directo es de 1931: *Todo por Jesús con María*. Ella es cristológica —es importante esto. La Virgen de Guadalupe no se separa de Jesús. Es al revés. Ella lleva a Jesús en su seno y, entonces, ella es la madre del Dios por quien se vive. Tenemos este escrito: *Todo por Jesús con María* que invita al pueblo mexicano, el año 1931 —el cuarto centenario de la aparición— a que reencuentren sus raíces cristianas.

Ella explica sin términos técnicos cómo la Virgen de Guadalupe llega con todo su bagaje cristiano de madre de Dios en expresiones que llamamos *inculturadas*, expresiones indígenas del país, pero mestizas; con toda su ternura de madre y con expresiones mestizas cristianas y de la cultura —esto los técnicos lo saben mejor— y cómo esto llega al corazón del mexicano. Por tanto, lo debe agradecer. Tiene una deuda. El pueblo mexicano tiene una deuda. Hay que agradecer también, lo que han hecho en México, sobre todo los últimos años, a través de instituciones misioneras y de las obras misionales pontificias.

El primero, pues, de 1931 —el tratadito que se llama *Todo por Jesús con María*— es muy sencillo. En cambio, el segundo, que es del año 1945, es el homenaje que hemos dicho. Es un tratado muy largo. Se ve que fue una conferencia pública. Ella había pertenecido a la Acción Católica; sus amigas todavía tenían relación con ella y se ve que le montaron una gran conferencia. Y ahí lo tenemos por escrito. Es allí donde ella propone un Congreso —también mariano— Internacional para hacer conocer la Virgen de Guadalupe. Por tanto, una América Latina que es Mariana debe dar esto a todo el mundo y, concretamente, a las naciones que no son todavía cristianas. Luego, otro texto —podríamos decir [que] es el texto de la promesa, del año 1930— Ya lo he leído; [es] muy breve, porque ella lo guarda en su corazón. Pero al tener que consultarlo con el director espiritual, y al ir formando a sus misioneras, pues tenemos como tres redacciones. La redacción es sencillita: la Virgen le promete una asistencia, si entra en los planes de Dios. Y esto ya había entrado; si es del año 1930, en 1945..., pues ya entraba en los planes de Dios.

Ella tiene un tratadito muy hermoso en el que se ve cómo la Virgen de Guadalupe le lleva a la Eucaristía. Por ejemplo, este tratadito es

lo que [ella] dice del cuadro de la Anunciación de la capilla (porque, además de la Virgen de Guadalupe, es lógico, hay otras pinturas). Entonces [habla de] la Anunciación y el Sagrario. El trasfondo es la virgen de Guadalupe que lleva en su seno a Jesús, y muestra a ella el Sagrario. Por esto, las misioneras y los misioneros fundadas por ella se llaman Misioneras del Santísimo Sacramento. Pero es verdaderamente un Instituto Guadalupano centrado en la Eucaristía.

Luego tienen otro tratadito, muy sencillo: *María es mi madre*. Éste trata de su experiencia. Es una expresión que —hay que reconocerlo—, era muy común y frecuente en [el] México de aquella época. Concretamente se encuentra en el padre Plancarte —o en el padre Moisés Lira, quien ha sido aprobado como Venerable hace poco, fundador también de las religiosas Misioneras de la Caridad de María Inmaculada. Entonces, tenemos en estos trataditos suyos una como base mariana, donde aparece todo: María concebida sin pecado y por tanto Inmaculada; Siempre Virgen, Madre de Dios y Madre nuestra y, por tanto, Madre de la Iglesia, Cuerpo Místico y, consecuentemente, María que debe llegar a todos los corazones de todos los pueblos, la Asunta a los cielos. Este tema mariano es misionero ciento por ciento.

Ella lo vive con gran sencillez. Y la devoción induce a conocerla —conocer lo que ha hecho Jesús en ella—, imitarla, celebrarla —especialmente en la Liturgia y en sus fiestas—, y entonces pedirle su intercesión. Y si ve que es un alma buena. Lo decía concretamente entre exclamaciones: “¡Vamos, María!”; en todo lo que hacía “¡Vamos, María!” Por cierto, ella había planeado un escudo sobre la Congregación donde está la virgen de Guadalupe y, al mismo tiempo, una frase que dice: “si vienes conmigo, yo voy”. Eso es interesante. Un escudo para una institución misionera que va a dar a conocer a Jesús, nacido de María. La Virgen de Guadalupe es esto. Y, entonces, el lema: “si vienes conmigo, voy”. O sea: no voy si [no] vienes conmigo. Sería en manera negativa.

Tenemos, pues, todo un tesoro. Después, por tanto, plasmará todo esto en muchas cartas suyas a las misioneras, sobre todo en sentido de comunidades, más que una por una, cada persona. Es cada comunidad y se llaman: Cartas colectivas. [En ellas] va saliendo todo

este tema. Y ella, enamorada de Jesús, a la manera de la Virgen, quiere comunicar esto a la iglesia universal.

Claro, quienes hemos conocido esta figura, esto lo hemos ido descubriendo después. Yo tengo esta pequeña experiencia el año de 1974. Me llamó el papa Pablo VI para empezar, en Roma, un Centro Internacional de Animación Misionera. En 1974, yo no conocía a la Madre Inés; estaba ya en Roma para ciertos servicios que me habían pedido. El Cardenal Rossi me dijo que hiciera lo que me pareciera, pero para formar misioneros. Entonces envié una carta a todas las instituciones misioneras de Roma invitándoles a participar. La primera carta que recibí fue de la Madre Inés, quien me dijo que estaba dispuesta a colaborar en aquel centro. Porque el Papa Pablo VI quería que se organizaran cursos de renovación misionera para todas las instituciones. Y esto es lo que se hizo, también, a partir de la Universidad Urbaniana. Ella iba y venía con sus religiosas. Pero estaba viajando ya, porque eran los años 74 y siguientes. (Ella murió, como sabemos, el 81). Ya estaba enferma; viajaba y cuando podía, venía.

Recuerdo que había unos cursos sobre Pablo VI [y la] *Evangelii Nuntiandi* —que después ella propagaría— de una renovada evangelización. Un día se me presenta. Quizá fue la última visita que me hizo. Me trae el cuadro de Guadalupe —que claro que conocía, como todos— y me dijo: "Éste es un cuadro que es igual. Pero han hecho una reproducción exacta del rostro, y ya verá cómo le hará mucho bien". Y, efectivamente, me lo guardé como una reliquia. Sólo que se quedó en el centro misionero. Durante años los misioneros tuvieron en la capilla del centro misionero nuevo, la Virgen de Guadalupe. Esto es una realidad.

Ella murió en 1981, y pude verla naturalmente muchas veces antes de morir. Empezaba yo un viaje misionero y por teléfono ella se comunicó [conmigo]. Me ofreció sus oraciones y yo le ofrecí las mías. Aquel cuadrito... parece que no es nada; es un cuadrito semejante a este que tienen aquí, un poco mayor, y yo me lo había guardado en mi habitación. Era el año de 1980 ó 1981, y cuando ella muere, me lo guardé. El Centro Misionero tuvo que renovarse, construirse de nuevo. Y cuando lo reconstruyeron, estaba el Sagra-

rio en el altar... Pero no había ninguna Virgen. Y entonces, ¿qué ponemos?

En 1986 se estrena la capilla del nuevo centro misionero. Y yo dije: “¡Pongamos a la Virgen de Guadalupe!” El Cardenal Tomko también dijo: “¡Claro, estarán muy contentos los mexicanos!” Y esta Virgen estuvo ahí desde 1986 —en la capilla del Centro Internacional de Animación Misionera— hasta el año 2006, por lo tanto: veinte años. Después se le han hecho otras reformas; pero por ahí habían pasado miles de personas: sacerdotes, religiosos y laicos; y siempre se les hace referencia. Ahí, se han hecho celebraciones especiales el día de la Virgen de Guadalupe. Todos sabemos que la virgen es siempre la misma pero... son detalles. Y todo esto es fruto, en gran parte, de esta figura mexicana: la beata María Inés Teresa Arias.

Hemos visto, pues, el resumen de la beata María Inés Teresa Arias en esta perspectiva en que ella toma, vive unas experiencias profundas de encuentro con la Virgen de Guadalupe, que no se lo queda, que lo comparte con el pueblo mexicano, con su Congregación y en sus fundaciones; y luego quiere que llegue a toda la humanidad.

Ahora, nos vamos a quedar en una de sus aportaciones —a la que hemos aludido ya—, y que es, precisamente, de cuando se quieren celebrar los 50 años de la Coronación de la Virgen de Guadalupe en 1945. María Inés tiene una gran conferencia escrita que se llama *El mensaje*, es decir —propiamente—: *El homenaje de filial y eterno amor y agradecimiento a la virgen de Guadalupe*. Se conserva su escrito. Y yo quisiera hacer un resumen, una síntesis, pero dejándola hablar a ella... (Ya se darán cuenta que lo que yo diga es mío). ...Pero dejándole hablar a ella.

Ella dice:

Tengo una convicción íntima que me llena de dulzura: el pensar que bastará solamente que los paganos contemplen su bella, su cautivadora imagen, y que ella pose en sus corazones la tierna mirada de sus dulces ojos llenos de compasión, para que queden prendados, enamorados de la virtud, con su alma abierta a recibir las efusiones del Espíritu Santo y dispuestos a escuchar la doctrina cristiana que los hará aptos para recibir el Santo Sacramento.

Fíjense en este texto —que he leído un poco aprisa. Todo indica que ella está cautivada por la mirada de María, una mirada de tierna madre. Y quiere que esta imagen se ponga en los sitios de misión —yo lo he visto en varios de estos sitios— y que ellos, cuando lo vean —se refiere a los no cristianos— queden como cautivados por una mirada materna de ternura. Y claro, al dejarse cautivar por ella, no se quedan en ella porque encuentran a Jesús. Las efusiones del Espíritu Santo, etc. Bien: [con] esta frase, dentro de toda la conferencia, está explicando cómo el pueblo mexicano tiene esta deuda. Si ellos lo han recibido, y esto es para toda la América Latina, de manera especial —esto pasó a las Filipinas, como saben ustedes también— pues ha de pasar a la misión universal. Por lo cual sería un medio para invitar a los no cristianos a descubrir quién es Jesús, a través de la mirada de María. Esto es lo que ella va escribiendo.

Siguiendo un poquito: ella explica entonces cómo su escudo, el que ella había planeado, cambió un tanto: "junto con las devociones preferidas que serán nuestra alma y nuestras características, está María de Guadalupe". A ella van dirigidas estas palabras, como un grito de reto y absoluto abandono en sus maternales brazos. Dice en latín, escribe en latín: *Si venis mecum vadam*: ¡si vienes conmigo, voy! La misionera va a sitios de riesgo; de hecho la primera fundación fue en Japón. En Japón se encuentra... —si van ahí a la primera sede que tenían, y después en Tokio— se ve la imagen de Guadalupe que impresiona a la gente que pasa y a veces pregunta. Bueno: pues ésta es como una invitación. Entonces la figura de la Morenita sobresale por su dulce mirada —según dice ella—. Ella explica todo esto en esta conferencia.

Ella dice que de algún modo se podría explicar aquello del Congreso Mariano, pues América es continente de María. Luego, esto debe pasar a todo el mundo, especialmente a los pueblos que todavía no conocen a Jesús. Según la Madre Inés, América tiene una vocación misionera incontestable —recuerden que en aquella época no eran muchos los misioneros mexicanos; eran poquitos. Se habían fundado los de Guadalupe, también, y son pocos. Pero hoy son miles los misioneros mexicanos, misioneros y misioneras.

Dice ella:

América es Continente de María. Si ella —la Virgen— lo escogió por suyo, al verlo desde el cielo tan pequeño, concedió el deseo inmenso de abrazarlo contra su corazón, para darle calor y vida. Y como sus deseos son órdenes para su obedientísimo hijo Jesús, acrecentándose este deseo por la fuerza del amor maternal, bajó sin demora, y quiso regar con sus virginales plantas la tierra de Anáhuac que tantos abrojos de penalidades había de producir para el hijo pequeño que había acabado de nacer. —Se refiere a los principios de la evangelización—. Por eso le amó y le ama con singular ternura [cuando] se dirige al más pequeño de los indios —San Juan Diego, ahora decimos ya— de lo más despreciado; porque lo pequeño, lo humilde atrae su mirada de predilección.

Es interesante cómo María se ha dirigido a Juan Diego, el más pequeño entre sus hijos. (Ya sabemos que podría haber tenido también una nobleza, pero ésta es una parte que estudian los técnicos). Entonces, si esto lo hace María con un pequeño que está en su corazón, estos pequeños de su gozo están en todas partes, están en todos los pueblos.

Todos sabemos los diálogos sostenidos por la madre del verdadero Dios y el feliz Juan Diego en las cuatro apariciones que se fueron sucediendo del 9 al 12 de aquel para siempre memorable diciembre de 1531. Recuerden que la experiencia de la Madre Inés —en Guadalajara, ante la Virgen de Guadalupe de la parroquia de San Miguel— es en la novena del 12 diciembre de 1924. Lo mismo: sus experiencias guadalupanas son el 12 de diciembre; [todo] centrado en la Virgen de Guadalupe.

La Madre Inés describe los diversos detalles de la aparición guadalupana —que todos conocemos— pero destacando los detalles de la cercanía materna; es decir: María, con su mirada tierna hacia un hijo pequeño, que simboliza todo un pueblo que acaba de nacer para el cristianismo —en principio, en 1531. Entonces, escribe:

La pintura maravillosa de la imagen en la tilma de Juan Diego y las palabras que la Señora dijera al bendito indio, son un idilio, un poema de ternura sin igual, un asimilarse, por así decir, las miserias de nuestra raza; un dárseos por entero, queriendo ella misma vestirse con el regional típico traje de nuestras indias ricas.

Pero no entra en los estudios técnicos. Yo creo que habría que dar más margen en nuestra teología —admitiendo los estudios técnicos y teológicos— a las expresiones femeninas. Porque María es madre.

Aquí tenemos a una persona santa que se ha dejado conquistar por María y quiere conquistar a los demás, presentando la ternura materna de María. Éste es el problema: si nosotros nos fijáramos sólo en las expresiones nahuas... son buenas —es interesante y necesario. Pero ella subraya la ternura materna: "¿No estoy aquí que soy tu madre?"

Entonces: es una maternidad que no puede terminar en México, ni en América Latina. María es madre de Jesús y tiene que nacer en todos los pueblos y en todos los corazones. Así, [es] el fruto de las conversiones que hay que buscar, sin hacer proselitismo. Presenta el cristianismo con sencillez, porque es un don de Dios para toda la humanidad.

Después de la aparición de María a Juan Diego, no se hizo esperar (dice ella) que la reina del cielo —la Inmaculada, que quería sentar sus reales en la colina del Tepeyac, para ser desde ahí nuestra reina, nuestra Madre, nuestro consuelo, nuestra guía—, al tomar posesión oficial, por así decir, de nuestra tierra, se [hubiera] adueñado también de nuestros corazones, injertando en ellos con el amor de Dios, el deseo de la virtud.

Va haciendo una teología que podríamos llamar *narrativa*. La teología que hemos hecho nosotros es *conceptual* —que es necesaria; [son] ideas para entrar en los contenidos de la revelación. Ella presenta, de una manera narrativa, cómo aparece María como Madre —madre de Jesús— madre nuestra. Entonces, dejándose conquistar, sorprender por el amor de Dios a través de María, la persona entra en el cristianismo. La entrada en el cristianismo es por María y es, de hecho, el gran milagro que se produjo en México. A continuación habrá una cierta evolución, [pero] es debido a esta ternura materna de María.

La consecuencia a la que llega la Madre Inés es que América es el continente de María y, por eso, debe mantenerse fiel a la fe cristiana. Esto es un desafío. Hoy mismo leía que quizá 40 millones de cristianos católicos de América Latina han pasado a otras denominaciones cristianas —que a veces son sectas. Y esto hace pensar [que]

ha habido un fallo, quizá por parte nuestra. Porque María sigue siendo Madre de todos; también de los que han intentado marchar, porque ella es la Madre de todos.

El paso al cristianismo por parte de América fue debido, principalmente, a la Santísima Virgen de Guadalupe. Por eso, el CELAM, en Santo Domingo, y Juan Pablo II, [acuñaron] la expresión [con la] que reconocen, en ella, un gran [ejemplo de] evangelización perfectamente inculturada.

La Madre Inés también dice de la Virgen de Guadalupe que: “ella formó nuestra nación; ella modelo nuestra raza; ella puso en nuestro corazón el fuego sagrado de Dios e hizo desarrollar en él las virtudes cristianas, injertándole en lo más profundo la fe”. Es una frase suya que muestra una teología.

Para hacer también una comparación: Como saben, Benedicto XVI ha declarado Doctor de la Iglesia a un gran técnico: Juan de Ávila, que es un gran predicador, un gran teólogo, “Maestro” que le llamaron todos. Pero, al mismo tiempo, declara Doctora a Santa Hildegarda, que no tiene esta teología, sino que es una mujer que expone sus inspiraciones y las practica en su época (en el 1100). Es otra teología, tan válida como la de San Juan de Ávila o [de] cualquier otro teólogo, o la de San Bernardo, en tiempo de Santa Hildegarda. Un poco así, podríamos decir que la Madre Inés nos presenta una teología de la Virgen de Guadalupe, descriptiva. Es una mujer que ha experimentado el encuentro con Jesús gracias a María; es una mujer que quiere ser voto, compromiso de dar a conocer a la Virgen de Guadalupe a un mundo; que propone el Congreso Mariano Internacional y que está explicando a la Virgen de Guadalupe para el pueblo de México, para toda América y para toda la humanidad.

Insistimos en esto porque, por ello, María Inés se siente como para tomar un compromiso misionero. No basta con que el pueblo mexicano o América Latina reciban la visita de María. Si el pueblo mexicano, el pueblo de América Latina, no es misionero es que no ha captado el mensaje de Guadalupe. Ésta sería la consecuencia a la cual ella llega. Lo importante está en el lenguaje de su época, que es en el año 1945 – antes del Concilio. Dice:

...que la Virgen morena sea amada, venerada en todos las naciones del mundo; que ella conciba a Cristo en las almas para que, por su mediación, todos se salven, viviendo el conocimiento de la verdad, que es Jesús; y que un día podamos ofrendarle, oficialmente, las banderas de todas las naciones que de hinojos se postren a sus virginales plantas. [...] Aquí cabe la imagen bendita del Tepeyac, para que sobre todas ellas se pose su dulce mirada; para que a todas ellas las esconda en el huequecito que dejan sus manecitas juntas, así como nos ha escondido a nosotros su Xocoyotzin pequeñito.

Es interesante porque ella tiene la experiencia de la mirada materna de María. Sí, pero en la imagen; después se compromete. Esto es de América Latina y de toda la humanidad. Sí; pero hay naciones que no la conocen. ¿Cómo la van a conocer?

Aquí sería interesante, si quieren, hacer una pequeña digresión. Los grandes misioneros de la historia han empleado una argumentación que es la que usa la Madre Inés cuando va a Japón. "¿Cómo les vamos a hablar a estas personas que no conocen a Jesús?" ["Diciéndoles:] ¡Que Dios les ama!" Y, ¿cómo se lo mostraremos? Apreciando sus paisajes, su historia. Los grandes misioneros han ido y han hecho ver a los pueblos de otras culturas —de religiones no cristianas— cómo Dios los ama. "Pues los ama tanto, que Dios ha enviado a su Hijo". "Y ¿cómo descubrirán que Dios ha enviado a su Hijo?" "Por la mirada materna de María". Éste es el paso que hace la Madre Inés, quien no es una teóloga de tipo sistemático.

Entonces, mi saludo final sería que se dejen todos mirar por la mirada materna, tierna de María Virgen de Guadalupe, y que esto lo sepan contagiar a los demás, a toda la humanidad. Por eso, quiero saludar de modo especial al Colegio de Estudios Guadalupanos — que ya lleva años en este trabajo —, fundado por los Misioneros de Guadalupe y por la Universidad Intercontinental. Fíjense el cometido que tienen —claro, con servicios técnicos. Pero que llegue a toda la humanidad la mirada amorosa de Dios. Pero la mirada amorosa de Dios está reflejada en la mirada de María. ¡Cuántas veces María miraría a Jesús y Jesús a María! Entonces: ella ha querido regalar a México su mirada materna, donde se refleja la mirada de Dios amor.

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 París 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 en relación con el 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.

JOSÉ LUIS FRANCO BARBA

Licenciado en Teología por la UIC y maestro en Teología por la Universidad Iberoamericana. Cuenta con estudios de Historia por la UNAM. Profesor de Teología por más de 25 años en el área de teología sistemática. Investigador y autor de varios cuadernos y artículos teológicos. Actualmente es Director de la Escuela de Teología de la UIC.

MONS. JUAN ESQUERDA BIFET

Nace en España en 1929. Es ordenado sacerdote en 1954 (diócesis de Lleida). De 1968 a 1974 enseña como profesor ordinario en la Facultad Teológica del Norte de España. También es profesor emérito de la Facultad de Misionología de la Pontificia Universidad Urbaniana. Ha publicado numerosos artículos y libros dedicados a la espiritualidad misionera, mariana y sacerdotal, entre los que destaca: *Espiritualidad sacerdotal para una Iglesia misionera* (Pontificia Universidad Urbaniana, 1998), *Diccionario de San Juan de Ávila* (Monte Carmelo, 1999), *Diccionario doctrinal de M. María Inés Teresa Arias* (México 2004), *Dizionario dell'Evangelizzazione* (Editrice Domenicana Italiana, 2005).

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 _____