

EL ESTATUTO DE LA MEMORIA EN EL ÁMBITO
EPISTEMOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA

Tesis para optar por el título de Doctor en Teología

José Vicente Vergara Hoyos

Director: Alberto Parra Mora, S.J.
Segundo lector: Alberto Ramírez Zuluaga, Pbro.

Fecha de sustentación: 30 de mayo de 2012

José Vicente Vergara Hoyos

Magister en Teología, Pontificia Universidad Javeriana; Licenciado en Filosofía, Universidad Minuto de Dios. Docente e investigador con los grupos “Lectura Intercultural de la Biblia” y “Teología y Lenguaje” de la Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: joviver@javeriana.edu.co

Alberto Parra Mora, S.J.

Doctor en Teología, Université de Strasbourg I, Francia; Magister y Licenciado en Teología, Universidad Gregoriana, Roma; Licenciado en Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor titular, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

Correo electrónico: alberto.parra@javeriana.edu.co

Alberto Ramírez Zuluaga, Pbro.

Doctor, Magister y Licenciado en Teología, Universidad de Lovaina, Bélgica. Profesor de la Universidad de Antioquia UDEA; miembro del Centro de Investigaciones Sociales y Humanas, CISH, de la Universidad de Antioquia; profesor investigador de la Pontificia Universidad Bolivariana, Medellín.

Correo electrónico: albertorazu@hotmail.com

RESUMEN DE LA TESIS

La teología de hoy tiene, entre sus mayores retos, la exigencia de superar las pretensiones idealistas y racionalistas ilustradas que se le han presupuesto como vía única y exclusiva para el acceso a la realidad y a la verdad. Ella enfrenta, además, la recurrencia a las tendencias historicistas apuntaladas en la concepción de la historia lineal como primer principio reproducible en todo presente.

Solicitada por su honda raíz anamnética y por un ser humano que cae en la extemporaneidad de su ser, sin historia y sin memoria, por un ser definido en su esencialista animalidad, racionalidad y politicidad, anclado en la tradición y en una religiosidad mitológica, supersticiosa que hace de él un ser anacrónico y dependiente de las religiones del libro, la teología puede alentar al hombre y a la mujer de hoy, que yace sin esperanzas en medio de su dolor.

A esta memoria retornamos para elevar su carácter y el elemento epistémico de una teología que hace remembranza de Dios, de su salvación y de quien sufre. Es memoria que surge del dolor y se convierte en lenguaje de sufrimiento, de oración, que interpela la misericordia y el amor.

PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

El extracto que se publica a continuación corresponde al Capítulo 3 de la tesis, titulado “La teología: reserva cristiana sobre la memoria, narrativa *passionis* y umbral de la esperanza”.

La perspectiva racionalizante del pensamiento surgida a partir de la declaración de la época ilustrada –fundada en el rechazo de la tradición medieval y de antecedentes que se remontan a circunstancias premodernas– se centra en la crítica a la escolástica y en sus intentos por mostrar una teología como ciencia objetivadora de toda realidad. Esta perspectiva se empeña en mantener una sociedad jerarquizada, teocrática y sacral, radicalizadora de las estructuras feudales, al superponer un ontologismo en el que prevalece la ley natural objetiva, asimilada como ley universal, que cierra las posibilidades y capacidades a una racionalidad que ofrezca al hombre autonomía y orientación de la vida, libre de tales estructuras.

Posterior a esta época de inspirados pretextos libertarios y de una razón libre de todo objetivismo premoderno, se asume el despertar de una razón independiente de toda fe, desde la cual se emprende el camino hacia una sociedad civil, libre, no subordinada a poderes jerárquicos, y mucho menos a una tutela eclesial que oriente y defina la vida.

Desde esta perspectiva lógico-racionalista, el escenario histórico se horizontaliza, de acuerdo con una organización racional de la cultura y la sociedad. Los nuevos caminos que ha de recorrer la humanidad se piensan desde una linealidad histórica en la cual hombres y mujeres alcanzan la ciudadanía plena, siempre y cuando renuncien a su particularidad, su identidad, su religiosidad, y su lengua y relato de vida, para hacerse uno con el gran metarrelato naciente, con el relato de la historia universal y con el nuevo ideal de pro-

greso moderno, que se configura como proceso modernizante de la sociedad nueva.

La presente tesis, interesada en develar esta lógica racionalista que alimenta la valoración exclusiva de los datos positivos sobre el objeto de conocimiento, considerará que el quehacer teológico abre camino hacia la fundamentación de la antropología teológica en la memoria del destino total de Jesucristo. Esta memoria celebra y reactualiza la reflexión profundamente cristológica, no desentendida del pasado ni ocupada en la especulación metafísica. Se trata de una reflexión profundamente cristológica, porque entiende que el misterio pascual cristiano lo es en el triple sentido de pasión, muerte y resurrección de Cristo; y asimismo que –en los sufrimientos de Cristo– nuestra reflexión no puede eludir la reactualización del misterio pascual. En otras palabras, no puede olvidar el grito de clamor y dolor en las actuales formas de crucifixión, opresión, desplazamiento forzado y empobrecimiento de hombres y mujeres, sin proyecto humano, olvidos estos presentes en la formulación racionalista moderna.

CONTENIDO

CAPÍTULO 1

LAS RAÍCES DE LA AMNESIA COMO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

Introducción: Los antecedentes de un proyecto ilustrado moderno y la declaración de su ocaso póstumo

1. El olvido del ser en el olvido de la tradición
 - 1.1 La ilustrada desmitificación lógica del mundo
 - 1.2 La tradición religiosa: reducto mítico, mitológico y supersticioso
 - 1.3 El ideal burgués que rechaza la tradición y pervierte la razón
 - 1.4 La ilustración aburguesada, nueva mitología
 - 1.5 El *logos* ilustrado y su comprensión lógico-matematizante y comercial
 - 1.6 La reacción romántica al racionalismo ilustrado
 - 1.7 Una segunda Ilustración: el romanticismo
2. El olvido de la razón en la ilustración y en la modernidad
 - 2.1 La razón ilustrada olvidada y replegada: razón instrumentalizadora
 - 2.2 Una racionalidad dominante y absolutista
 - 2.3 El declinar de la racionalidad en acérrimo pragmatismo
 - 2.4 El naufragio en la tensión empirista e idealista
 - 2.5 La centralización de la racionalidad positiva
 - 2.6 Rescate del pensar-se en la fragmentización positivista
 - 2.7 Desplazamientos del pensar-se hacia el evolucionismo y absolutismo racionalista
 - 2.8 La hermenéutica de la facticidad, el viraje hacia el ser
 - 2.9 El viraje epistémico: una auténtica preocupación por la existencia

3. La pérdida del sujeto en la ilustración y el olvido del ser auténtico en el ser del sujeto
 - 3.1 La novedosa imagen readaptativa del hombre, de la vida y del mundo
 - 3.1.1 Una novedosa visión que formaliza, funcionaliza y especializa al ser y a la realidad
 - 3.1.2 Una visión que rechaza el pre-juicio legítimo como parte de la comprensión del ser
 - 3.2 La desobjetivación del sujeto del estado de yecto
 - 3.2.1 La esperanza de un sujeto autónomo diluido con la modernización
 - 3.2.2 Las aporías que no resuelve el racionalismo, pero que devela el pensamiento crítico y la crítica negativa

CONCLUSIÓN

CAPÍTULO 2

RAÍCES DE LA MEMORIA EN LA EPISTEMOLOGÍA:

CURACIÓN DE UNA RAZÓN OLVIDADA

Introducción

1. Una memoria presa de la filosofía de la conciencia
 - 1.1 El descrédito de la memoria como *tradere*, a partir de la desmitificación lógica del mundo
 - 1.2 La diferencia entre memoria técnica y la memoria que revive el pasado
 - 1.3 La memoria, representación mental y memoria corporal
 - 1.4 La comprensión de la memoria como memorización, no como rememoración
 - 1.5 La fundamentación egológica de la memoria
 - 1.5.1 La mirada interior de San Agustín
 - 1.5.2 *Identity, consciousness* y *self* de Lock
 - 1.5.3 El ego trascendental de la fenomenología de la conciencia de Husserl
 - 1.6 La obligada salida del solipsismo de la filosofía de la conciencia a los marcos colectivos de la memoria
 - 1.7 La reconstrucción colectiva de los recuerdos, de la memoria

- 1.8 La memoria religiosa, memoria místico profética
- 2. La historicidad del ser: memoria, temporalidad de sí
 - 2.1 La reconstrucción de la memoria del otro
 - 2.2 La civilización del olvido, paralización de la tradición judeo-cristiana
 - 2.3 La recuperación de la memoria, presente en la tradición
 - 2.3.1 La memoria soslaya la teoría evolucionista y lineal de la historia
 - 2.3.2 La memoria chispa de esperanza, irrupción mesiánica

Conclusión

CAPÍTULO 3

LA TEOLOGÍA: RESERVA CRISTIANA SOBRE LA MEMORIA, NARRATIVA *PASSIONIS* Y UMBRAL DE LA ESPERANZA

Introducción

- 1. La teología, memoria de la cruz y del Crucificado
 - 1.1 El desmonte de una teología usual de su amnesia, atrapada en el positivismo, el historicismo y el textualismo
 - 1.2 La apertura de la teología al acontecer y suceder del ser
 - 1.3 La hermenéutica teológica del lenguaje creyente, no representacional ni demostrativo
 - 1.4 De los lenguajes privados al acontecimiento de la memoria de la cruz
- 2. La teología como reserva, memoria de la praxis cristológica
 - 2.1 Praxis cristiana, una praxis pasional memoria de la cruz
 - 2.2 La memoria del sufrimiento: teología política, esperanza de liberación
 - 2.3 La teología desde el contexto: anamnesis con vocación universal evangélica

Conclusión

CAPÍTULO 4

LA MEMORIA EN LA TRADICIÓN BÍBLICA Y CRISTIANA: INTERPELACIÓN CRÍTICA Y FUNDAMENTACIÓN DE TODA TEOLOGÍA

Introducción

1. La dialéctica del tiempo en la forma teológica que junta el pasado de la salvación, con su presente y con su escatología final
2. La memoria en lo más destacado del texto que norma a la teología
3. La memoria en las acciones mistagógicas y sacramentales que elabora la teología
4. El hecho magisterial y teológico al servicio permanente de la memoria de lo sucedido, vivido y creído
5. La comunidad existencial como elemento vivo del recuerdo permanente de lo sucedido
6. La reelaboración midrásica de la memoria, aportes a la teología

EXTRACTO

Capítulo 3

La teología: reserva cristiana sobre la memoria, narrativa *passionis* y umbral de la esperanza

INTRODUCCIÓN

Para quien conoce la tradición judía y logra percibir en ella el valor rotundo de la memoria, pensar desde la memoria equivaldría a superar la crisis congénita de la razón moderna. Ésta fue analizada ya en el Capítulo 1 y confrontada luego con las perspectivas de la razón anamnética en el Capítulo 2.

Es clave del pensamiento judío –según Reyes Mate– la imposibilidad de hablar de Dios sin pueblo y sin historia, sin sufrimiento y sin víctimas, sin voz clamorosa de los otros, de los vencidos, de los negados; solo que la tradición judía ha sido reeditada en la tradición cristiana en torno de la cruz de Cristo, que riñe con la insensibilidad de una cruz estetizada que olvida el sufrimiento ajeno, que ha quedado reducida y registrada como dato histórico, no captada hoy como cruz en otras formas horribles de sufrimiento.

El debate sobre la memoria en términos de teología cristiana lleva a preguntarse cómo hablar de Dios en medio del sufrimiento. ¿Cómo referirse a la historia de sufrimiento humano, como discurso teológico sobre Dios, más allá del riesgo de ser interpretado como un recuerdo vago del sufrimiento humano o un olvido del ser en el sufrir? ¿Cómo pensar en el otro sufriente que no sea pensar en el Dios sufriente, en el Dios crucificado? ¿Pertenece o no la memoria al estatuto interno de la disciplina que se ocupa del revelarse de Dios en la

historia de los humanos y que clama en la historia de las víctimas? Metz denunciaba:

Ni siquiera los especialistas de las ciencias del espíritu aparecen ya en las ciencias que cultivan. Y así poco a poco todo el lenguaje científico se ha convertido en un lenguaje de suerte secundario, del que va desapareciendo progresivamente el hombre y solo se trata de él como de un fantasma tétrico. Quien quiera hacer teología, quien quiera hablar de Dios, hoy y mañana, tendrá que hablar siempre también de un hombre que no sea solo su propio experimento, solo su propia objetivación, sino –algo más fundamental– su propia memoria, y que no sea reconocible por estructuras y funciones sino por sus historias.¹

Si con la Ilustración el *logos* se entendió como estructura lógica racional, que alimenta la racionalidad instrumental y que en el favorecimiento de esta idea se pierde la racionalidad anamnética, se confirma con ello la configuración definitiva de un lenguaje sistemático cada vez más alejado del ser; de un ser cada vez más dispuesto a la racionalidad técnica que lo somete y que es capaz de convertirlo en experimento reproducible. Si el hombre ha desaparecido del panorama de la lógica racional, no queda refugio para Dios en este discurso.

Metz recuerda este vínculo profundo entre Dios y hombre al evocar la tendencia conmutativa nietzscheana sobre la muerte de Dios: “¿Qué ha sido de Dios? ¿Qué ha sido del ser humano?”²

La escatología cristiana de “las cosas últimas” solo se comprende a partir de referentes de la cruz y la resurrección, que apuntan a una teología de la cruz no contenta con pretensiones ideológicas y con la idea de una cruz como símbolo de expiación, redención del hombre y de sus culpas. Sin embargo, ello no implica una responsabilidad ante el sufrimiento humano, una memoria del sufrimiento en la que la perspectiva escatológica se hace receptora de los elementos novísimos de la teología de la esperanza. Como lo expresara Jürgen Moltmann: “...la memoria se constituye en

¹ Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, 177.

² Idem, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 92.

escatología cristiana de esperanza, de mirada y orientación hacia adelante, apertura y transformación del presente.”³

El término memoria, no relacionado en este caso con el sentido de la escatología cristiana,

... ha sido utilizado como sinónimo de historia; como parte constitutiva de lo humano se le ha llegado a considerar una categoría metahistórica, que gestionada por los poderes públicos corre el peligro de ser sometida a obsesión conmemorativa que puede convertirse en objeto de consumo respondiendo únicamente a la lógica de los negocios en cuanto espectáculo, turismo y cine.⁴

La observación de Traverso manifiesta el declive de la experiencia transmitida en un mundo que ha perdido sus referentes, un mundo que ha sido desfigurado por la violencia y atomizado por un sistema social que borra las tradiciones y fragmenta las existencias.

Igual que Halbwachs, Traverso cree que en todo tiempo y lugar las sociedades humanas han poseído una memoria colectiva que alimenta ritos, ceremonias e incluso políticas. Estas estructuras elementales de la memoria colectiva residen en la conmemoración de los muertos. Sin embargo, con la modernidad se ha producido un cambio; el proceso de secularización y la democratización han venido jalonando las transformaciones sociales y políticas de los últimos siglos. A partir de estos procesos se desplazó la memoria a la “conmemoración de valores laicos (la patria), que defienden principios éticos (el bien) y políticos (la libertad) que celebran acontecimientos fundacionales (guerras, revoluciones)”⁵ que en últimas se configuran como símbolos de religión civil.

Al revisar estos fenómenos, no basta con registrar la referencia de la memoria exclusivamente como memoria individual o como marco colectivo. Hay una exigencia social y, si se desea definir ampliamente, también universal, que interroga por la responsabilidad que nace por el recuerdo del sufrimiento del otro. Para Traverso,

³ Ibid.

⁴ Traverso, *El pasado. instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, 16.

⁵ Ibid., 16.

Auschwitz se ha convertido en la piedra en el zapato de una cultura sin memoria, una cultura que no le interesa el otro distinto e imposible de asimilar como parte de ella misma:

De las celebraciones y monumentos a soldados, Auschwitz se convierte en la celebración pública de mayor relevancia, que se vuelca profundamente en la situación política de nuestro mundo. Por eso, el Holocausto tiende a ser metáfora del siglo XX, la gran expresión de la atrocidad contra la humanidad (crímenes, guerras totalitarias, genocidios); el testigo superviviente del campo de concentración ofrece elementos de conocimiento fáctico inaccesible por otras fuentes y a su vez ayuda a restituir la calidad de una experiencia histórica.⁶

Parafraseando a Todorov (1995) afirma que han sido las víctimas ignoradas y olvidadas frente a los héroes idealizados del pasado las que se convierten en reto político por ser testigos y reinterpretadoras de la historia, frente a una memoria, que a veces es fuente de abuso.⁷

Auschwitz se ha convertido en el imperativo categórico al interrogarnos por el otro, en especial, por el sufrimiento del otro. Halbwachs nos ha permitido la comprensión de la memoria separada de las sensaciones y reducida al asociacionismo de imágenes. En él, la memoria se encuentra situada en marcos colectivos o sociales que trascienden el plano de la facultad psicológica. La pregunta de este autor por la memoria nos retorna al sentido de la tradición, del pasado y confirma desde él una objetividad que se construye a partir del otro y no específicamente a través de los procesos mentales del individuo, del ser entendido como ente aislado.

Quienes se han preocupado hoy por retomar la dimensión histórica de la revelación, sin desligarla de su rasgo práctico y político; quienes buscan recuperar la esperanza a partir de los sentidos de las promesas divinas, su incidencia sociopolítica y su impulso en la transformación de la historia; quienes rescatan la fuerza liberadora de la revelación que, a partir del cristianismo, es memoria de una cruz en la que no solo se debe comprender al Crucificado sino también a los

⁶ Ibid., 117.

⁷ Ibid.

vencidos, a los pobres, a los olvidados y abandonados por una lógica histórica que solo relata la historia de dominio; y por último, quienes no están situados exclusivamente en una racionalidad globalizadora y metafísica racionalizante, entienden que la respuesta de la teología –en un contexto latinoamericano (en el que la teología no puede permanecer y seguir siendo indiferente a los condicionamientos de miseria, pobreza, injusticia y cruces de nuestros pueblos)– debe reorientarse hacia un quehacer teológico y reinterpretación bíblica, que es exigencia anamnética e imperativo categórico que impide caer en el olvido del otro.

La teología a la que me referiré en los siguientes párrafos está llamada a superar las dificultades que el *logos* moderno impone, al afirmar al hombre como subjetividad pura y principio de inteligibilidad, *logos* que consecencialmente hace que el cristianismo se reduzca a una visión subjetiva de la fe; que lo religioso no pase de ser una cuestión privada; que la suficiencia de la escritura y el desprecio de la tradición eclesial sean el resultado de una relación escindida entre razón y fe, así como de la promulgación de un estado de tensión de reacciones contrapuestas, imposible de conciliar en una sana dialéctica o dialógica.

Para entrar en detalles sobre estos aspectos, es conveniente comprender que la teología es memoria de la cruz y del Crucificado; ver la necesidad de desmontar la teología usual de su amnesia y atrapamiento en el positivismo, el historicismo y el textualismo; tener una nueva comprensión de los procesos interpretativos, no empiristas, de la teología, y del tránsito de un lenguaje representativo, enunciativo, demostrativo a un lenguaje creyente, el cual –antes que ciencia en el orden empirista– es saber. Y este lenguaje vehicula el acontecimiento memoria, que es reserva, memoria de la praxis cristológica, praxis cristiana, praxis pasional, memoria de la cruz.

En el presente capítulo se resaltarán, entonces, la memoria del sufrimiento y las hondas implicaciones de la teología política, las esperanzas de liberación, la teología que parte de contextos concretos y se hace anamnesis con vocación universal evangélica. Estos aspectos, que serán tratados a continuación, permitirán ir aclarando el valor que la memoria judeo-cristiana devela para la teología y para el pensamiento.

1. LA TEOLOGÍA, MEMORIA DE LA CRUZ Y DEL CRUCIFICADO

Para el cristiano, rememorar es el recuerdo de la cruz, una cruz que debe interpretarse, no como símbolo de proezas conquistadoras de siglos pasados, sino a partir de las palabras del Crucificado, quien colgado de un madero pregunta: “Padre, ¿por qué me has abandonado?” Esta pregunta es inevitable para la teología, y no concluyente para la tradición religiosa, y mucho menos para una metafísica que pretende borrarla en su pretensión absolutista. Las palabras de un crucificado traducen la pregunta que dirige el hombre a toda religión, a Dios, a toda razón que se autolegitime como absoluta.

Al ser la teología memoria de la cruz, no puede esquivar los dilemas de la teodicea al reclamar las respuestas por el sufrimiento. Ella es rememoración del lenguaje de un pasado redimido, de clamores que necesitan ser escuchados y de resistencias contra las injusticias que deben ser exigidas. Más que un hablar de Dios desde un lenguaje teológico-especulativo, ajeno a quien sufre, de soluciones mágicas en cuanto transformación psicológico-estética de las almas –como la denomina Metz–, se trata de volver al sentido de la tradición profético-apocalíptica comprometida con el escudriñamiento de las huellas del rostro de Dios plasmado en quienes sufren.

Por encima de la rememoración histórica, la apocalíptica nos resitúa en la memoria que abarca tanto la mística del sufrimiento como el sentido escatológico de las esperanzas. De esta manera, la teología que se ocupa de las cosas últimas, de la muerte, del futuro de la humanidad, es la escatología. Ella no se reduce a la espera del final absoluto, sino de la creación de las cosas nuevas, tal como lo resalta el libro del Apocalipsis: “He aquí que yo hago nuevas todas las cosas” (Ap 21,5); mucho menos se reduce a una ética y obligaciones morales desprovistas de su fuerza mística y política, sino que en ella se trazan signos evidentes de esperanzas renovadoras de la humanidad. Moltmann describe la teología como esperanza que abre la historia al cumplimiento de la justicia de Dios:

...la esperanza cristiana no es utopía de la fe, de tal manera que se pueda relativizar como una posibilidad más. La esperanza cristiana abre a este mundo en sus procesos, y a los hombres con sus optativos, sus propios procesos en torno a la verdad. No por ello está aliada a la

desesperación de esperanzas temporales, sino que ella misma provoca y produce constantemente un pensamiento anticipativo, una fantasía del amor, acerca de cómo podrían marchar mejor las cosas en el mundo, y de cómo podría haber más justicia entre los hombres, porque tienen confianza que lo mejor y la justicia de Dios vienen. Por ello provoca un pensamiento crítico sobre el pasado y el presente.⁸

En consecuencia, la escatología cristiana que reclama la justicia de Dios y la ruptura del tiempo, como tiempo mesiánico y chispas de esperanzas que brotan de estas rupturas, a las que hace referencia Benjamin, se conectan en sus raíces más hondas al estar en un mismo suelo, el sufrimiento humano. Sobre esta memoria del que sufre la teología recupera la legitimidad de su discurso.

El horizonte de la memoria del sufrimiento enriquece y brinda nuevo significado al quehacer teológico, pues si la teología se ha entendido como anuncio de la cruz, muerte y resurrección de Cristo, también debe entenderse como proclama que no puede olvidar las historias de dolor y sufrimientos de quienes, como y con Cristo, han padecido una muerte injusta. Este doble anuncio no olvida que

...Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y a levantar a los oprimidos (Lc 4,18), para buscar y salvar a lo que estaba perdido (Lc 19,10); razón suficiente por la cual la Iglesia, de manera semejante, abraza a los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen del fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades, y pretende servir en ellos a Cristo.⁹

Las teologías europeas, como la teología existencial de Bultmann, la llamada a la praxis de Marxsen, la geopolítica de desesperanza descrita por Pannenberg y la evocación del misterio ante la banalización de la realidad de Rahner, al referirse a la resurrección, ahondaron en la necesidad de una hermenéutica de la esperanza. Ésta permitió configurar las bases del pensamiento teológico de la liberación en América Latina. Sin embargo, la teología de la liberación incorporó, modificó, radicalizó y amplió esta lectura en clave

⁸ Moltmann, *Teología de la esperanza*, 20.

⁹ Concilio Vaticano II. "Constitución dogmática *Lumen gentium*", No. 10.

de esperanza, y como concreción hermenéutica de la esperanza ante la realidad injusta y sufriente del hombre latinoamericano.¹⁰

La cruz se ha convertido en vértice del anuncio de Cristo en un contexto diferente al europeo. En otros momentos este anuncio ha privilegiado la mirada de la cruz sin ver al Crucificado y sin captar los nuevos crucificados en los contextos eclesiales distintos al centro-europeo. Por tanto, el camino de la memoria del sufrimiento del otro se ha convertido en camino obligado para la teología. Esto implica, por una parte, el anuncio de la esperanza y del cumplimiento de la justicia anhelada, y por otra, la denuncia de una cruz que pesa sobre los hombros de los seres humanos de nuestro tiempo. Sobre esta cruz afirma Boff:

Cruz no es solamente el madero. Es la corporificación del odio, de la violencia y del crimen humano. Cruz es aquello que limita la vida (las cruces de la vida), que hace sufrir y dificulta el andar, por causa de la mala voluntad humana (cargar la cruz de cada día). ¿Cómo soportó Cristo la cruz? No buscó la cruz por la cruz. Buscó el espíritu que hacía evitar la producción de la cruz para sí y para los otros. Predicó y vivió el amor y las condiciones necesarias para que pueda haber amor. Quien ama y sirve no crea cruces para los demás por su egoísmo, por la mala calidad de la vida que genera. Anunció la buena nueva de la vida y del amor. Se entregó por ella. El mundo se cerró a él, le creó cruces en su camino y finalmente lo levantó en el madero de la cruz.¹¹

De esta manera, la memoria—en el pensar mismo de la teología—reside en el olvido del ser y en el decaimiento reduccionista del sentido de la historia. Así, como lo refleja el análisis de la cultura amnésica a la que ha llegado el mundo occidental, las disciplinas científicas y los diferentes saberes, entre ellos la teología, se han visto atrapados por una epistemología del *logos* que apuesta por un quehacer puramente argumentativo y especulativo, por una comprensión de la historia como linealidad del tiempo, siempre hacía adelante, de poca mirada hacia atrás, que hace de los cristianos una comunidad cruzada de brazos mientras llega el mesías, una espera en la que transcurre el

¹⁰ Sobrino, *Jesucristo liberador*, 71-92.

¹¹ Boff, “¿Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados?”, 11-12.

tiempo de la tiniebla y de la catástrofe. Contrario a ello y más allá de su índole positiva de disciplina que recoge resultados y los recluye en tratados, la teología habita en la memoria; ella misma es memoria de un Crucificado.

1.1 EL DESMONTE DE UNA TEOLOGÍA USUAL DE SU AMNESIA, ATRAPADA EN EL POSITIVISMO, EL HISTORICISMO Y EL TEXTUALISMO

La teología, entendida como memoria de un Crucificado sufriente, está obligada a superar su configuración burguesa. Su relación con la vieja hermenéutica –inclinada fuertemente hacia el trabajo arqueológico-textual, interesada por traducir, en lenguajes remozados de actualidad, los textos, los documentos y dogmas del pasado, *como quien llena odres viejos de vino nuevo*– ha hecho que sobreabunde una preocupación por readaptar los textos y por embellecer lingüísticamente el *aggiornamento* de la tradición, abandonando toda superación de los objetivismos y los subjetivismos en que ella misma se encuentra atrapada.

A partir de este juicio se hace necesario revisar algunos aspectos de la teología, en los que ella se muestra capaz de atender las exigencias de la Modernidad, pero incapaz de responder por los olvidados, por los seres concretos, por quienes sufren y claman por causa de las injusticias.

En primer lugar, debe registrarse el “cautiverio” que sufrió la teología respecto de los textos y de la exégesis de los textos:

La interpretación de obras literarias, testimonios históricos, códigos legales y escrituras primitivas se empleó ya desde la Antigüedad cuando se trató de dilucidar el significado y sentido que los autores o escritores quisieron expresar en los textos.¹²

La especialización en este ejercicio interpretativo textual, que indaga por el sentido de la Escritura en sí misma, ha sido aplicada desde la Antigüedad y se ha constituido en una de las grandes tareas exegéticas de la teología. Y prácticamente no se ha dado cuenta de

¹² Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 16.

que sin memoria no hay exégesis genuina, no tanto de significados cuanto de sentidos, según la práctica interpretativa anamnética referida en el pasaje lucano de Emaús: allí se exige una mirada retrospectiva del pasado, reinterpretativa del mismo desde la lectura comprensiva que actualiza en el presente el sentido profundo de los textos antiguos: “comenzando por los libros de Moisés y siguiendo con todos los libros de los profetas” (Lc 24,25-28).¹³

En la tradición apostólica, desde sus raíces, y en las épocas posteriores, se ha realizado una labor reinterpretadora de los textos, los discursos y manifestaciones múltiples del Espíritu. Desde esta labor se ha intentado una comprensión asequible y sensata para la comunidad de escucha de la Palabra. En el ir y venir a las fuentes de los escritos, en la búsqueda de significados gramaticales y textuales, se enriqueció y se han enriquecido los sentidos literales, espirituales, alegóricos y plenarios de la Escritura. Esta labor permite un ejercicio continuo de la memoria, en la que no solo se recupera el sentido gramatical, sino también el sentido semántico de los discursos y semióticos de las referencias al mundo y a la historia.

Sin embargo, quien conozca los desarrollos de la teología en los contextos de la Modernidad sabe hasta qué punto ella ha pagado un tributo a la vieja hermenéutica, que la convierte en una función especializada de interpretación de textos, documentos y dogmas del pasado, así como en un eslabón de la cadena del proyecto ilustrado, en su condición de tributaria de la razón moderna, en los horizontes de formas empiristas, idealistas y progresistas. Con el idealismo, por ejemplo, las interpretaciones trascendentales hacen que la existencia se deduzca del acto de pensar, del concepto, de la idea, que convierte la deducción lógico-racional en la única vía de acceso al hombre y a la realidad del ser.

Exaltada la historia al lugar de la verdad, todo análisis de procesos históricos equivale análogamente a un ejercicio propio de las ciencias empírico-analíticas. En este sentido, toma fuerza el historicismo, que se constituye en sostén de las ciencias del espíritu, incluida la teología. Además de disciplinas como la economía, el derecho, la filosofía, tocadas por este modelo, la teología no escapa de

¹³ Escuela Bíblica de Jerusalén, *Biblia de Jerusalén*.

ser arrasada por la corriente historicista. La tradición teológica misma es sinónimo de conocimiento de datos historiográficos del pasado, cuyo parámetro fundamental solo es tenido en cuenta como compendio o tratado histórico. Y los lazos que ligan la teología con la memoria de la tradición místico-judía quedan gravemente comprometidos.

Así se construyeron currículos repetitivos y formales parapetados en los métodos históricos genéticos que, en definitiva, son dogmáticos. En el respaldo del pasado estaría salvaguardada la verdad del presente, así como la historia del pasado sería la razón explicativa del hoy cristiano.¹⁴

El modelo historicista, en los ámbitos de la teología, muestra la exaltación desmedida de la historia del pasado como norma y dogma de comportamiento general del presente. El carácter meramente descriptivo de la realidad y del hecho histórico en el que cayeron la teología y la filosofía hacen que tales disciplinas tiendan a un determinismo histórico y, por consiguiente, a un fatalismo determinista que despersonaliza a hombres y mujeres en cuanto los concibe como repetidores de las historias de vida de “personajes modelos” del pasado y no autónomos o singulares en sí mismos.¹⁵

Igualmente, este modelo se ha impuesto en el ámbito de lo cultural, al querer que la historia de todos los pueblos se corresponda de manera exacta a una única concepción histórica, llámese ésta centro-europea, norteamericana u occidental.

El objetivismo historicista, trasfondo de esta tendencia, se organiza sobre la concepción del tiempo circular mítico. En él abundan las mitologías de retornos que resaltan las costumbres, la herencia familiar y cultural, y la tradición, pero no como memoria o rememoración del sufrimiento sino como talante privilegiado para fundamentar las ciencias humanísticas, el depósito de la tradición.

¹⁴ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 20.

¹⁵ José María Castillo establece la diferencia entre *imitar* y *seguir*. Para él, imitar es copiar un modelo concebido, en algunas ocasiones, como inmóvil, estático y fijo, mientras que seguir es asumir un destino que implica una acción, actividad y tarea por realizar. En el seguimiento, el sujeto sale de sí para hacerse a su destino, camino que debe definirse como tarea, misión y responsabilidad (Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 49-51).

La sobrevaloración de la dogmática historicista, por ejemplo, hace que los documentos del pasado –textos, doctrinas y obras– no trasciendan el plano del dogmatismo textual y del horizonte exegético como único elemento para establecer sentidos y significados. En esta tendencia está en juego la dinámica de apoyo mutuo que surge entre hermenéutica y tradición. Al exaltar la tradición en razón de ella misma, se corre el peligro de opacar el ejercicio hermenéutico cuando se pone por encima de la hermenéutica una tradición entendida como *depositum* o herencia cerrada, que resiste a cualquier posibilidad de ser deconstruida y reinterpretada, cuando en verdad “toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva”.¹⁶

La reducción de las experiencias históricas que se objetivan en vocablos y formulaciones no sujetas a equívocos y a la apertura interpretativa, que implicaría la multiplicidad de sentidos, deja entrever la afanosa necesidad de desentrañar el pasado para revivirlo, actualizarlo y convertirlo en principios establecidos de los dogmas históricos, y ello se ha constituido en una gran dificultad para la razón exegética al intentar la última inteligibilidad de la historia.¹⁷

Del historicismo anclado en el pasado, no tenido en cuenta como memoria del sufrimiento sino como autoridad exclusiva de la tradición, se pasa a un dogmatismo textual encaminado a la interpretación de documentos, textos, obras y doctrinas en los que se valora la vida de hombres y mujeres del pasado como la única vía de experiencias, y como cuestión paradigmática y normativa unívoca para los hombres y mujeres del presente.

A esta doble tendencia de estar anclado en el pasado o de estar tendido linealmente hacia el futuro, según el concepto moderno de historia, la concepción fenomenológica heideggeriana sale al paso postulando la hermenéutica de la existencialidad o dimensión de his-

¹⁶ Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica*, 31.

¹⁷ Para Parra, la preocupación dominante de la racionalidad exegética es desentrañar por todo medio posible lo que el autor o autores quisieron expresar, más con la preocupación de establecer significados dados y concluidos antes que sentidos abiertos en situaciones nuevas (Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 22).

toricidad del ser situado, es decir, el correlato interpretativo del ser-ahí, del ser en devenir, del ser siendo y aconteciendo.

Desde esta perspectiva, se inicia una analítica opuesta a la metafísica griega y moderna, a la metafísica procedente del cogito cartesiano. Se trata de una analítica que reconoce que el saber es un proceso interpretativo que hunde sus raíces en experiencias que conciernen vitalmente al ser humano, históricamente condicionado, consciente de su finitud y del cuidado de sí.

La crítica establecida por esta hermenéutica existencialista está dirigida a la objetivación historicista y a la falta de atención en la que han caído el historicismo, con el olvido y la diferencia ontológica entre ente y ser; se dirige también a la objetivación que relaciona el modo teórico y demostrativo de ver las cosas –proceder objetivador que intenta tratar a Dios como fundamento de todas las cosas–, que implica a la vez una forma impropia o inauténtica de relación del hombre con las cosas y consigo mismo. De esta manera, el ser no supera el carácter objetual. Asimismo, Dios es equiparado a las cosas objetualizadas, y al estar sumergido entre los objetos, entre cosas, se ve a sí mismo como una cosa más entre las cosas.¹⁸

1.2 LA APERTURA DE LA TEOLOGÍA AL ACONTECER Y SUCEDER DEL SER

La objetivación que exige la lógica racional redujo la verdad a la condición de presencia fija ante los ojos; por ende, privilegia injustificadamente el presente temporal sobre el futuro y el pasado. Un saber objetivante es, a su vez, un saber al servicio de la dominación sobre las cosas, un saber técnico que no deja ser a las cosas lo que son, sino que busca disponer de ellas para fines relativos a la voluntad subjetiva de los seres humanos.

Más aún, la objetivación se refiere a un saber que pretende decir con claridad lo que las cosas son. Su alcance, en últimas, es el

¹⁸ Para Luis Mariano de la Maza, la consideración del profesor Néstor Corona sobre la cuestión de Dios en Heidegger no ha de considerarse como atea o antirreligiosa, sino como aspecto clave en la crítica de la metafísica tradicional y su carácter objetivante (De la Maza, “Comentario a ‘La cuestión de Dios en Heidegger’ de Néstor Corona”, 279-283).

de un saber proposicional o enunciativo, que abstrae las cosas del contexto y las nivela como objetos de contemplación ante los ojos, al presuponer un objeto como simplemente dado.¹⁹

A partir de la analítica existencial, se rescata la historia personal y colectiva de los esquemas objetivantes, de lo contemplativo y conceptual idealista e imitativo positivista, que circunscribe la interpretación a la gramática, al dogmatismo histórico y textual. La analítica existencial recorre los caminos de una preocupación por la dinámica, el acontecer y suceder en los que habita el ser.

El mérito de situar la comprensión de los textos del pasado en relación con la sensibilidad de los sujetos del presente fue de Schelermacher, pero el mérito de haber desbloqueado la comprensión misma del ser ha sido de Heidegger, como asegura Alberto Parra. No se debe desconocer, por tanto, el ocaso de las categorías trascendentales del ser, no por su falsedad, cuanto por su olvido real.

Esta analítica rescata al ser olvidado, a la vez que lamenta que la filosofía moderna haya tendido más hacia horizontes supuestos de ciencia y de doctrina, antes que a la experiencia fáctica de la vida:

...la experiencia fáctica de la vida es el yo mismo, el mundo propio. En la medida en que yo pueda asumirme en la ciencia y el arte, de modo que viva totalmente entregado a estos, hay que decir que el arte y la ciencia son mundos genuinos de la vida. Pero también son experimentados al modo del mundo circundante.²⁰

Ante las formulaciones de un cogito de ser posible, solo y a partir del pensarse, se encuentra, según Heidegger:

El yo mismo que me experiencio en la vida fáctica ni como complejo de vivencias ni como conglomerado de actos y de procesos, ni siquiera como algo yoico-objetual cualquiera en un sentido delimitado, sino en

¹⁹ Ibid.

²⁰ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 47-48. “La filosofía moderna coloca la ciencia en medio de sus preocupaciones (Kant). El sujeto es precisamente en el tratamiento del tema en (Fichte) una nueva forma de lo objetivo. La filosofía es, por lo tanto, (se infiere de su historia) siempre un confrontación de complejos objetuales lo más rigurosa posible, si bien el idealismo Alemán había visto la peculiar dificultad del conocimiento del sujeto.” (Ibid., 47).

aquello que yo realizo y padezco, en lo que me sale al encuentro, en mis estado de depresión y euforia etc. Yo mismo me experimento, ni siquiera como yo en su estado delimitado de los demás; por el contrario, estoy siempre sujeto al mundo circundante. Este experienciarse a sí mismo no es una reflexión teórica, tampoco percepción interna.²¹

En últimas, es doble el proceso que se manifiesta claramente en que “fácticamente escucho en una determinada situación conferencias científicas y luego, en el mismo proceso, hablo de cosas cotidianas”.²²

La hermenéutica viene siendo, entonces, el contraste radical de lo cotidiano respecto de las teorizaciones y objetivizaciones establecidas en los textos escritos y en las especulaciones argumentativas. Asentada la relevancia de lo racional, se reconoce que se amplía, a partir de la hermenéutica, el campo de la interpretación; más allá de lo textual, está la vida, el acontecer, acción salvífica de Dios que se revela en la historia.

Desde la hermenéutica, a la que nos abre la analítica existencial, el valor del texto supera la percepción positivista que le reducía a escrito de datos históricos y doctrinas petrificadas y autoritarias. Más allá de este sentido empírico, ahora se entiende que el texto de la tradición es “un campo hermenéutico abierto a la interpretación”²³, y que trasciende así la visión crítica ilustrada, según la cual la escritura y la tradición eran consideradas elementos de rigidez dogmática que despachan caprichosamente razón y libertad.

El texto es referente del acto revelatorio: referencia las formas de experimentar y tematizar el desvelamiento de Dios, de la historia de una nación, pueblo o persona, *traditum* de lo dado, gratuidad de quien se revela. En cuanto testimonio de cuantos vieron, oyeron y palparon, es decir, es relato comunicable de los testigos, referente mostrativo de la dinámica de revelación, no agotado en las experiencias de un pueblo y ni siquiera de Jesús; tampoco es código de doctrina, exclusivo y excluyente: “No es materialidad única de un

²¹ Ibid., 47-48.

²² Ibid., 49.

²³ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 31.

escrito sino campo hermenéutico, determinado y objetivo al cual el intérprete situado se abre a horizontes dados, como los propios horizontes existenciales.”²⁴

De este giro ontológico que hace la analítica existencial, Gadamer deduce que la hermenéutica es comprensión de la historicidad del ser. Es un *factum existencial* que no se agota en saber y conocer de sí mismo, de lo cual se deriva la imposibilidad de definir un criterio lo suficientemente argumentado que cierre la posibilidad de diálogo en torno de la verdad de sí. Comprendido entonces el ser como una palabra a medias, que solo se completa y se hace inteligible a partir de la alteridad, el acto de la interpretación se concibe como alteridad.

De ahí que una conciencia formada hermenéuticamente devela la alteridad del texto a partir de dos movimientos centrales: por una parte, *dejarse decir algo* si se quiere comprender el texto; y por otra, construir la receptiva apertura para la alteridad, en la que se establece la relacionalidad entre el intérprete y texto. El texto de las Sagradas Escrituras exige apertura del lector, quien más que atender a la dialéctica sujeto-objeto, necesita de un oído atento como creyente.²⁵ El texto, por su parte, interpela e interactúa más allá de toda objetualidad *a priori*.

Las corrientes positivistas que sostienen el historicismo, al perseguir un objeto histórico en el texto, no permiten la interacción con el *factum existencial*. Por ello, se corre el peligro de caer en el continuo intento de separación entre el texto y el contexto del intérprete, de la memoria viva a que se refiere el texto y de la memoria viva de quien debe interpretarlo. Así, por encima de la exigencia de superación de la distancia en el tiempo que impone el historicismo —es decir, retrotraer épocas, conceptos, modos de pensar, culturas, representaciones—, en la hermenéutica se apunta al diálogo de horizontes propios del texto y del intérprete.

A diferencia de la reconstrucción lineal y progresiva del mundo pasado correspondiente a la lógica del cogito cartesiano, con

²⁴ Gadamer, *El giro hermenéutico*, 59.

²⁵ En “Fenomenología y teología” (1927), Heidegger aclara que esa es la exigencia de la fe. Desde ella, el cristiano alcanza su auténtico pensar y hablar teológico, para lo que necesita de un oído atento, más que de una búsqueda de recursos especiales.

la apertura hermenéutica que incluye la existencia humana, la obra textual recobra su relación con nuestro propio mundo. Sin caer en un tradicionalismo reductor del texto a contextos del pasado, del afán de reconstruir la historia, la tarea de la reconstrucción de la memoria en la teología no se puede quedar en el jardín donde “florece las pretensiones historicistas y positivistas”.²⁶

Por encima de tales pretensiones y de los esfuerzos de convertir al texto bíblico en formulaciones de pensamientos útiles para la vida cristiana, hay que atender a la invitación gadameriana de ver, en el texto de la tradición, elementos claves que han de ser entendidos en su sentido redentor y liberador, y a la vez, comprendidos en cada momento o situación de manera nueva y distinta. Así soslayamos la caída en las subjetividades propias del intérprete, es decir, en las precomprensiones y prejuicios que acompañan al intérprete, quien en últimas ha de entender que el texto cumple su sentido para sí en cuanto hecho revelatorio de Dios.

1.3 LA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA DEL LENGUAJE CREYENTE, NO REPRESENTACIONAL NI DEMOSTRATIVO

La hermenéutica, no ajustable a las pretensiones de la racionalidad metafísica o al historicismo positivista que convierte el hecho revelatorio Dios en acto puramente trascendental, apuesta a una interpretación del existente real, a una revelación que se manifiesta en su ahí, en su historicidad, en la cotidianidad y facticidad. Por esta razón, la experiencia de Dios solo puede darse de manera histórica, esto es, tomando en cuenta el pasado que nos habla de sus actos salvíficos.

Esta hermenéutica, por tanto, no es interpretación del tiempo que exige eliminación del pasado, para dar relevancia al presente y justificar la linealidad del tiempo hacia el futuro, ni se puede entender como apertura a la trascendencia, al devenir –en versión helenista– infinito y a la trascendencia sobrenatural.

La experiencia del acontecer divino en la existencia –a la que se hace referencia en la tradición judeo-cristiana y de la que se nutre

²⁶ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 32-45.

la teología— clarifica la insuficiencia de un lenguaje representativo, enunciativo o demostrativo para la teología. Por eso, es necesario, también, un lenguaje que sugiere, expresa, indica, evoca, exhorta, alaba, pide y agradece, un lenguaje poético, de diferentes formas del lenguaje de la fe, como el lenguaje profético, sapiencial y kerigmático.

Este lenguaje nos comunica su presencia en lo existente, en su creación, es amor que se revela en un acontecer llamado Cristo, quien nos afecta, no sustraído y objetivado intelectualmente sino como memoria presente que toca y transforma nuestra existencia. Cristo reformula nuestro hablar y pensar a Dios, pues ya no se trata de un acceso a su presencia en cuanto esencia sino a las que se llega por su ser en el mundo, por su historia, su finitud, su ser ante los ojos, su carácter de ser ahí, su categorialidad existencial, es decir, por su onticidad. Este acceso óptico hace patente y visible los fenómenos revelatorios y epifánicos del ser.

La hermenéutica del *yo soy*²⁷ heideggeriana, que nos permite volver a la onticidad y que ha sido definida por Ricoeur como *ego vital* que traza un sentido interpretativo distinto al camino concretado por Descartes, señala un derrotero distinto a la lógica propia de la metafísica moderna. Ella está empeñada en definir claramente al ser en términos antropológicos, psicológicos y biológicos, y reduce el mundo al ser en imágenes. Por tanto,

...ahí donde el mundo se convierte en imagen, el ente es su totalidad se comprende y fija como aquello gracias a lo cual el hombre puede orientarse, quiere tener y traer ante sí lo fijado como representación, elemento objetivo sobre el cual puede disponer.²⁸

Esta tendencia del cogito cartesiano referida a un ser puesto por sí mismo en escena y precisada por Ricoeur como interpretación filosófica de sí, en cuanto explica y valora al ente en su totalidad a partir del hombre, para el hombre y como concreción misma del humanismo, que solo acepta la relación sujeto-objeto interpretada como imagen (*Bild*)²⁹ (interpretación del ente que posee su propia

²⁷ Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 205-214.

²⁸ *Ibid.*, 209.

²⁹ Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, 7-11.

concepción de verdad y ciencia), es en la que la teología queda expuesta a dar razón de su contenido religioso desdivinizando el mundo, proclamando la pérdida de dioses y dando paso a la imagen de un mundo cristianizado y a una concepción progresista del mundo.

A partir de dicho cambio, el cristianismo sería capaz de adaptarse a las exigencias de época. Sin embargo, la analítica existencial, que revela el declinar mismo de la metafísica, comunica el surgimiento de una nueva interpretación, fenomenológica en el caso husserliano, surgida de la pregunta por lo que oscurece el psicologismo positivista, “a las cosas mismas” –dirá Heidegger–, a las cuales “no se accede sino por su ser en el mundo, por su historia y su finitud, por su categorialidad existencial: *existentia* quiere decir ontológicamente ‘ser ante los ojos’, carácter del ser-ahí. La ‘esencia’ del ser-ahí está en su existencia”.³⁰

Este análisis de la existencia condiciona la exégesis del ser en cuanto exégesis del *dasein*, y despliega una ontología de la comprensión y un método para tal comprensión, que no solo abarca la ubicación mundana del ser, sino además su sentido mismo.

El genuino significado hermenéutico de este pensamiento es ontología de la historicidad del ser en situación y concreción de sí, es análisis existencial y sentido abierto del ser. Con la Ilustración, las Sagradas Escrituras, por ejemplo, pierden su sentido en cuanto memoria, y se reducen a un plano de texto escrito, archivo, documento que guarda en sí datos históricos, solo tenidos en cuenta desde una perspectiva positivista. Ésta orienta el interés hacia la verificación de lo que cuenta el texto: si existió o se dio tal hecho, la veracidad y realidad del éxodo, o la comprobación certera del mar que se abre para dar paso al pueblo... Con ello, se busca probar lo afirmado por la Escritura.

Por otra parte, se trata a la tradición como un conjunto de doctrinas petrificadas y autoritarias que no poseen sentido racional acorde con los juicios de la razón, pero que “una vez liberada la hermenéutica de la existencia puede hacerse justicia a la historicidad del ahí de la comprensión”.³¹

³⁰ Heidegger, *Ser, verdad y fundamento*, 69-70.

³¹ Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, 334-360.

La referencia al *traditum* como lo dado, como texto mostrativo de la dinámica revelatoria del Dios de Israel y de Jesús, será trascendida en el plano de materialidad de texto simplemente escrito. De esta manera, la tradición no se reduce a la escrituralidad o a los textos que dan razón de ella. La nueva comprensión supera la linealidad y tangencialidad entre texto, intérprete y realidad. El texto interactúa en un campo hermenéutico en el cual, trascendidos los paralelismos, la alteridad se convierte en base fundamental para acercarnos a la Sagrada Escritura.

La oposición entre creer y saber, revelación y razón, influenciada por la metafísica racionalista, evidenció la tensión y lucha entre dos posiciones o visiones de mundo, ante las que “no se decide mediante argumentación científica sino mediante el modo y la medida de la fuerza de convicción de una visión del mundo”.³² Por eso, preguntas como si la teología es ciencia al estilo de la ciencia moderna o más bien es un saber, o si la teología debe argumentar y especular en tales términos o categorías conceptuales, permanecen vigentes en los ámbitos académicos.

La analítica de la existencia resuelve este problema definiendo la teología como ciencia óptica, en cuanto ciencia positiva de lo ente, de lo que está ahí delante, de “*lo creído*”, lo desvelado, antes del desvelamiento científico, como “*ciencia de lo precientífico*”. A la filosofía, por su parte, la define como ciencia ontológica, que trata del ser.³³

La teología, considerada por Heidegger³⁴ como “ciencia de un *positum* que está ahí delante” –en la que ella se encuentra inmersa–,

³² Heidegger, “Fenomenología y teología”, 49.

³³ En *El ser y el tiempo*, Heidegger afirma que, para algunos filósofos, *ser* es un concepto, el más general de todos, pues no hay nada que no sea *ser*, que no sea en algún sentido, y que para otros filósofos el concepto *ser* trasciende más allá de los conceptos de género propiamente tales, y es por sí mismo un concepto trascendente o trascendental.

³⁴ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 145-146. Para Heidegger, la diferencia de la teología, en relación con la filosofía, radica en que la teología es una ciencia de tipo particular que parte de la experiencia cristiana fáctica de la vida, experiencia que afecta un momento y luego sigue estando conjuntamente dada en el ejercicio de la vida.

es a su vez autoconciencia, “saber conceptual de un acontecimiento originario histórico, no mundial, llamado cristianismo”. La fe cristiana, por tanto, es testimonio que no madura por sí mismo sino a partir de lo creído, testimonio de Dios mismo. Así, *lo que revela y hace madurar la fe es Cristo, el Dios crucificado, es una relación cristiana.*

La fe cristiana es el resultado de una relación entre fe y cruz, en la que lo revelado por medio de la cruz —como acontecimiento histórico atestiguado— en su específica historicidad, se sostiene a partir de la fe en las Escrituras; y es, además, memoria de la cruz.³⁵ La fe cristiana es fe que pone al creyente delante de Dios como siervo, como ser abierto y dispuesto a dejarse afectar por el Crucificado, como existencia que se apropia de la revelación y que comprende, creyendo, a la luz del Crucificado.

Rahner³⁶ entiende este proceso como una relación con Dios realmente trascendental, dada la imposibilidad de una acción salvífica sin fe, pues ella permite la apertura trascendental del hombre, posibilita el encuentro con Dios que se revela al hombre y con el hombre. Así, la revelación de Dios al hombre se entiende también como autointerpretación religiosa trascendental de Dios, lo cual se convierte en datos y certezas para el individuo mismo.

Dios se comunica mediante la historia del hombre, unidad absoluta e indisoluble manifestada en la autocomunicación de Dios y la realización histórica de su gracia, de su perdón. Por medio de la fe, el *dasein* responde a la autocomunicación de Dios, a su llamado, y desde su libertad y conciencia posibilita la historia de salvación.

Al ser la fe cristiana y la memoria del Crucificado el fundamento de la reflexión y expresión teológicos, se ponen en debate los recursos y tratados objetivadores con los que debe armarse una auténtica teología. ¿Sería la teología un hablar y pensar objetivador de Dios? La teología surge de la fe, es tema de ella y solo en la fe encuentra su motivo para sí.

La teología, en consecuencia, no se deduce de un sistema científico objetivador proyectado de modo puramente racional, que accede al misterio directamente, ni su proceder sigue un camino de

³⁵ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 55.

³⁶ Rahner, “Historia del mundo e historia de salvación”, 172-198.

comprensión inadecuado a su objeto, la fe. Por el contrario, la teología es autointerpretación creyente, pues no se entendería ella misma sin la experiencia existencial y creyente de quien hace teología.

La existencia no solo se interpreta como existencial real de quien cree, sino que además es comprensión de lo religioso al autoimplicar la vida misma del intérprete. Por eso, al volver sobre la pregunta por los recursos objetivadores necesarios de la teología, Heidegger responderá con el único recurso: *un oído atento*.³⁷

La teología es, entonces, “ciencia de la creencia y parte de lo creído, no simplemente de lo que asentimos como proposiciones sobre hechos y sucesos, no teóricamente visibles, pero que por asentimiento nos apropiamos de ellos”.³⁸ Ella nace de la fe, de lo creído y desde ello ha de justificar y trazar su horizonte interpretativo. Ella es lenguaje creyente. La fe cristiana es, entonces, un modo interpretativo de la existencia del *dasein*, el ente que se revela para ella y la hace madurar es Cristo. Es la memoria viva de un Crucificado lo que hace aclarar la relación entre fe y cruz.

La tradición judeo-cristiana atestigua este acontecimiento histórico. Ello establece su carácter historiográfico, que no excluye lo sistemático y práctico de la teología sino que más bien le permite aclarar su objeto mismo. Antes que una separación de los tres caracteres, lo que se concreta es la interacción hermenéutica entre ellos. Así, “la teología solo es sistemática cuando es historiográfica y práctica. La teología solo es historiográfica cuando es sistemática y práctica. La teología solo es práctica cuando es sistemática e historiográfica”.³⁹

A diferencia de la filosofía, la psicología, la sociología y la historia de las religiones, la teología no puede quedarse en un conocimiento especulativo sobre Dios. De la cruz de Cristo, del Crucificado, como discurso crítico, da cuenta el discurso de fe llamado teología, así como de las dificultades que se le presentan a la fe.

³⁷ Ibid.

³⁸ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 55.

³⁹ Heidegger, “Fenomenología y teología”, 59.

Ella se vale de la crítica, de la interpretación del lenguaje religioso, que es lenguaje metafórico, analógico y simbólico, para discurrir, criticar, explicitar, o evocar nuevos sentidos, pero también ella es rememoración de su *positum*, esto es, la fe en Cristo.⁴⁰

También se vale de la fe en una cruz considerada vergüenza, de un Crucificado que nos revela, en su sufrimiento, un nuevo rostro de Dios. Esto mismo hace de la teología una ciencia óntica absolutamente independiente, no como resultado de una metafísica de la cual obtiene sus argumentos, sino de una existencia que se abre a la fe cristiana.

El afirmar que la teología no depende de un argumento especulativo para dar razón de sí no pretende negar la relación e interacción entre filosofía y teología; más bien esto nos sugiere responder a la pregunta de cuál es el oficio de la filosofía en los ámbitos de la teología. Y la respuesta más acertada es la de *ser correctivo*, no el de acrecentar las teorías especulativas del quehacer teológico. Así,

...la filosofía es el posible correctivo ontológico que indica el contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales. Pero la filosofía puede ser lo que es sin tener que funcionar fácticamente como dicho correctivo.⁴¹

Por tanto, el papel de la filosofía, más allá del rol objetivador impuesto por la Ilustración cuando se refiere al pensar y hablar teológico, es el de sana oposición que abre la posibilidad de una comunicación, en la que la filosofía como correctivo evita las representaciones ajenas a la fe, pero también lleva a la teología a pensar y hablar desde la fe, desde sí misma y no desde lo dispuesto por los esquemas y sistemas externos a ella.

Este planteamiento sobre la teología —que puede interpretarse como discontinuidad o ruptura entre razón y fe— no intenta arrinconar la validez de las mediaciones propias del lenguaje teórico ni su importancia para la palabra de fe; pero tampoco acoge con bene-

⁴⁰ Para Heidegger, si todo conocimiento teológico fundamenta su legitimidad concreta sobre la propia fe, esto es, nace de ella y a ella retorna, entonces la teología no necesita de otras ciencias, y mucho menos de sus conocimientos para intentar incrementar y justificar la evidencia de la fe (Heidegger, “Fenomenología y teología”, 61).

⁴¹ *Ibid.*, 61.

plácito el intento de acallar o superar la tradición de fe mediante argumentaciones puramente intelectualistas que repudian la implicación creyente y desconocen la riqueza narrativa de la memoria de un Crucificado, el recuerdo de sus sufrimientos, la locura de una cruz, la pasión, muerte y resurrección, que, por encima de la discursiva del lenguaje religioso y de las teorías de la religión, es punto de controversia, escándalo y piedra de tropiezo para quienes la piensan.

1.4 DE LOS LENGUAJES PRIVADOS AL ACONTECIMIENTO DE LA MEMORIA DE LA CRUZ

La reflexión intuitiva de Descartes y los actos noéticos de Husserl, por ejemplo, no fueron suficientes para la exégesis del ser ahí. Ellos se distanciaron del análisis de los símbolos, los signos y del lenguaje como condición de posibilidad del yo. Pero esa misma exégesis tampoco reconoce el ser en el mundo como anterior a toda reflexión sobre sí sino que convierte al yo en un sujeto dependiente que se enfrenta a un mundo objetual.

Al no acoger la filosofía de la conciencia y la subjetividad, en su crítica a la metafísica y a las ontologías tradicionales propias del concepto de modernidad, la analítica existencial, a la que he hecho referencia en este capítulo, descubre a un ser oscurecido por un *logos* representacional, expresión de un predominio tácito de la “*idea sobre la aletheia*”, olvido del ser en beneficio del sujeto lógico-representativo.

Estos métodos interpretativos de signos lingüísticos hoy son, más que en otras épocas, los que evidencian el conflicto de las interpretaciones. Los caminos hermenéuticos, –la hermenéutica psicoanalítica de Freud, la hierofánica descrita por Eliade, la de los maestros de la sospecha, Marx y Nietzsche, que conducen a una arqueología del sujeto– en últimas, intentan desvelar el ser oscurecido por las ideologías, las objetivaciones y las lógicas de ocultación.

Frente a ello Ricoeur confirma la necesidad de una ontología de la comprensión entendida, no como modo de conocer sino como modo de ser, de existir. De ahí su predilección por Heidegger.⁴² Las

⁴² Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 205-214.

hermenéuticas de la sospecha se caracterizan por su tarea desmitificadora y reduccionista del lenguaje, del símbolo y del signo, lo que les hace perder la legitimidad y complementariedad que puede lograr una hermenéutica de la escucha, que –igual que la hermenéutica de la sospecha– se sitúa más en el yo como resultado que en el yo como dato objetivado.

Es claro que la teología ha sido delimitada en su quehacer por estas hermenéuticas de la sospecha pero, al resituarse ella en el círculo hermenéutico, se posibilita la captación plena de su sentido interpretativo, uno que puede ser ampliado más allá de los procesos de secularización, de las visiones existencialistas, de las perspectivas ontologicistas y de las fenomenologías de lo religioso.

El círculo hermenéutico al que se refieren Heidegger, Gadamer y Parra permite atender el problema de los reduccionismos a los que ha sido sometida la revelación, pues *el círculo no es solo un elemento metodológico al servicio funcional del campo científico que serían las ciencias del espíritu*. No porque la hermenéutica no sea el método propio de las ciencias del espíritu, sino porque más que método y antes que método, “la circularidad hermenéutica describe la estructura ontológica de la comprensión misma [...]. La hermenéutica sirve a cada uno y a todos los elementos en juego en el asunto plenario de la comprensión”⁴³

Por consiguiente, los aportes que hace la analítica existencial, entendida como autointerpretación creyente del *dasein*, nos saca de las metodologías exegético-positivistas que solo dan razón de los textos y dogmas, pero no del ser ahí.

Esta perspectiva “sustituye la vieja mediación de la abstracción metafísica de la realidad histórica”⁴⁴, para atender la mediación socioanalítica. Ésta incluye los contextos de situación que forman

⁴³ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 39.

⁴⁴ Es claro, para Alberto Parra, que “aunque no se oculta que la mediación social analítica ha ido por cuenta de las ciencias de lo social, de lo político y de lo económico, extrañadas antes por completo en el juego de la racionalidad teológica, sin embargo, el mismo proceso metodológico de la hermenéutica es el que urge a comprender la historicidad situada del intérprete en el acto mismo del interrogarse por el sentido de sí con relación al sentido del texto interpretado” (Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 39).

parte del ser ahí, del estar ahí del ser, y hace que la hermenéutica supere los actos repetitivos de los horizontes del texto. Esto mismo legitima el paso de una *hermenéutica romántica* de los textos⁴⁵ a una nueva manera de hacer teología, es decir, como posibilidad de respuesta, *subtilitas applicandi*, a las condiciones y situaciones en las que se encuentra inmerso el ser ahí.

A pesar de que se considere que la superación de la filosofía de la conciencia no es factible si se sigue la misma lógica racional con la que ella se presenta, la hermenéutica –que parte de la analítica de la existencia– saca a la luz lo que esta racionalidad metafísica ocultó, es decir, un ser condicionado por su historicidad, olvidado en el dolor y la barbarie del devenir de la historia. Así pues, la lógica del cogito, que lo es también de dominio, no supera las aporías en las que cae su propia racionalidad, y es la hermenéutica la que retrotrae a la lógica sobre sí, al transitar por la amnesia en la que ella despeñó el oscurecimiento del ser.

La teología, como reserva de la memoria del dolor, del sufrimiento, de la cruz, no puede ser reducida a símbolo de abstracción lógica expresada geoméricamente, correspondiente a la lógica del cogito. Ella surge de un acontecimiento histórico que es resultado inevitable de la confrontación entre el Crucificado y sus opresores.

Para la teología que se entiende en estos términos, la causa de Dios es la cruz y el Crucificado. Este *logos* se contradice con el *logos* propio de la racionalidad ilustrada y moderna, pues no tiene ínfulas racionalistas, apologéticas y discursivas; más bien tiene clamores por el abandono y olvido, un silencio que reclama justicia y una palabra que narra el dolor. Y más que discurso, elucidación y defensa, dicha palabra se convierte en fuerza moral compasiva y exigencia misericorde ante el padecimiento. El *logos*-palabra, memoria de la cruz y del Crucificado, no se puede establecer como verdadero estatuto filosófico y científico, pero tampoco se le puede desconocer su ascenso como *sapientia*.

La memoria del Crucificado, el recuerdo sagrado de quien clama, la pasión del sufriente, se expone a ser diluida fácilmente en el esquema cientista de la racionalidad moderna; pero, además, al

⁴⁵ Gadamer, *Verdad y método*, 378-379.

quedar lo religioso recluido en el ámbito de la vida privada, de la individualidad, pierde su fuerza pública. De ahí que clamores y dolores estén confinados a representaciones psicologistas que deben ser tratadas terapéuticamente, de la misma manera, y no a partir de su exigencia social.

El quehacer de la teología no puede desligarse, por tanto, de la facticidad histórica del creyente, aislándose en una fe privatizada. El colocarse frente a la cruz, como presupuesto de lo creído por el creyente, no es particularización de la fe, sino hecho público del cual debe ocuparse la teodicea. De retrotraer las preguntas por el problema de Dios e interrogarse por Dios ante el dolor y el sufrimiento humano, ella debe responder al problema del sufrimiento humano producido por las catástrofes humanitarias. Por eso, si la teología se enfrenta a las antiguas preguntas de la teodicea, hoy afronta los nuevos interrogantes de la antropodicea:

El mensaje del Evangelio y su reflexión teológica y político-moral, además de ser teocéntrico, es antropocéntrico, ya que denota una antropología contextual, histórica, cultural y contingente donde Dios irrumpe en la vida del hombre. Esto implica que la manifestación de Dios no solo se hace presente como epifanía de felicidad, porque Dios también puede estar presente en las dificultades humanas. No debe entenderse desde una hermenéutica maniquea que Dios justifica o que se complace con el mal humano.⁴⁶

La teología que vehicula la memoria del Crucificado como recuerdo sagrado de la cruz de Cristo, de su pasión, también es recuerdo del sufrimiento de los oprimidos, los empequeñecidos, los crucificados y despreciados de este mundo. Es recuerdo sagrado del sufrimiento que se convierte en grito de dolor frente a las injusticias; es clamor por la justicia olvidada, que nos ubica en una perspectiva nueva.

La perspectiva de las víctimas de este mundo resiste una cultura de la indiferencia y ocultamiento de los que sufren la opresión. Primo Levi hacía una diferencia entre el sufrimiento de los dominadores y de los vencidos. Para él, por ejemplo, “los sufrimientos de los nazis

⁴⁶ Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*, 81.

no son suficientes para incluirlos entre las víctimas, porque no eran inocentes, lo que significa que no todos los que sufren son víctimas”.⁴⁷

Para Metz, la memoria del sufrimiento aporta a la vida política una nueva fantasía moral, una nueva forma de imaginar el dolor ajeno, a raíz de la cual habrá de madurar una desbordante e insospechada toma de partido “en favor de los débiles e irrelevantes”. “Así es como la *memoria passionis* cristiana puede convertirse en fermento de esa nueva vida política que buscamos para nuestro futuro humano.”⁴⁸

Esta perspectiva del sufrimiento exige una revisión continua de las visiones cristológicas de nuestro cristianismo, permite que el cristiano supere los intereses dominantes que le tientan continuamente y le compromete con la defensa del derecho y la justicia negada a las víctimas de este mundo; y cobra su relevancia al partir de una cruz, evidencia y desvelamiento de las estructuras injustas que crucifican, y no de la antigua manera de magnificar los dolores de Cristo, sobre los que abundan películas (algunas que exacerbaban la violencia y brutalidad sanguinaria de su crucifixión, y otras que tratan románticamente dichos sufrimientos).

Muerte en cruz y resurrección constituyen la columna sobre la que se sostiene la fe cristiana. Con la resurrección de Jesús, Dios no se olvida ni oculta su rostro al Crucificado; irrumpe el devenir catastrófico de la historia, que niega la vida y afirma la violencia, la injusticia y la muerte, y redime la historia, por el Crucificado. Por esta razón, pilar o fundamento de la teología, la fe en el Crucificado ha de entenderse como acontecimiento que incluye cruz y resurrección, y no cada una por separado.

Dada la proliferación de visiones cristológicas en el mundo actual –que solo resaltan la cruz sin crucificado y resucitado–, la teología ha de enfrentar la dificultad de superar una memoria solo como dolor de la crueldad y relevancia del sacrificio en el que Cristo se inmola para justificar la salvación de los hombres. Además, la teología no puede esconder su fisonomía profundamente anamnética frente a las cristologías que solo privilegian la resurrección, sin esca-

⁴⁷ Para Primo Levi existe una diferencia entre los sufrimientos de las víctimas y la de sus verdugos (Levi, *Si esto es un hombre*, 210).

⁴⁸ Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, 128.

tología alguna, pues éstas corren el riesgo de glorificar la historia de dominio cifrando sus esperanzas exclusivamente en el final de los tiempos (la parusía), en el juicio final de la totalidad histórica y de la humanidad, en un final de los tiempos que olvida las víctimas tendidas en el sendero histórico en el que palidecen los asomos de esperanza.

De ahí que es insuficiente la crítica de la teología trascendental rahneriana cuando intenta responder a la racionalidad moderna. El reclamo que hace la teología progresista rahneriana a la religión burguesa radica precisamente en la tendencia de la teología hacia lo puramente argumentativo, pero ella centra toda su atención en la experiencia trascendental en la que se descubre una intuición de Dios, despreocupándose de la memoria del sufrimiento humano.

La inactualidad de la religión cristiana a la que se refiere Metz se hace patente en la certificación de una religión que se aísla fácilmente del mundo, se hace indiferente ante los sufrimientos de los que son arrastrados por el acaecer histórico y antepone su aparente neutralidad para no intervenir en lo político.

La imagen cristiana del hombre languidece en la perspectiva burguesa de la teología. Con la Ilustración se proclama un sujeto mayor de edad, autónomo, libre, racional y propietario, un ciudadano moderno, mientras que Metz denomina al cristiano de la tradición como el hombre de la *religión rural*.⁴⁹ Por eso, en su respuesta a la sociedad ilustrada, al pluralismo, a la emancipación, a la secularización y a las reformas, este autor se plantea la necesidad de una nueva teología, cuyo rasgo esencial sea su carácter mesiánico, es decir, su preocupación por reactualizar la liberación de los oprimidos y la institución de una nueva cultura de la solidaridad en la vida pública.

La privatización del cristianismo, su particularización y posterior conversión en bien privado, a partir de una religión aburguesada hace que los marcos colectivos de la religión pierden su fuerza al perder su carácter público. Por ello, no se le permite la orientación de la vida, y mucho menos determinar la acción humana. Su rol fundamental es el de una religión al servicio de la burguesía, como religión trascendente.

⁴⁹ Idem, *Por una cultura de la memoria*, 18.

Para esa religión importa la tradición pero en términos de conocimiento histórico, como compendio de cultura general, como satisfacción de las necesidades de información y documentación que tiene el hombre ilustrado, el científico de la historia, el historicismo. Así, la religión pasa, de ofrecer sentidos o significados, a ofrecer información.

De ahí que importe al historiador solo en cuanto conocimiento histórico; al sociólogo, solo en cuanto hecho religioso que organiza las sociedades; al psicólogo, solo en cuanto serie de representaciones mentales asociadas a los patrones relacionales y a las proyecciones ilusorias de una vida paradisiaca; y al jurista, solo en cuanto forma legal. Estos procesos de fragmentación objetivizan y a la vez entienden lo religioso, la tradición religiosa, en términos de objetualidad en la cual se diluye la memoria de quienes sufren.

Del postulado ilustrado de *ser capaz de valerse de sí mismo*, de valerse de la propia razón, que tiene como único horizonte el yo, declara Metz la dificultad para conciliar en ella la memoria y la reivindicación de quien sufre. Al no ser pensada como autoridad del sufrimiento, sino como autoridad jurídica y administrativa, la razón burguesa reduce la potestad a un tener la autoridad, aunque esto signifique la pérdida de su carácter óntico.

Al determinar la diatriba contra la metafísica escolástica, la crítica burguesa, en el uso abstracto de la razón, recae en la metafísica, pues lo que justifica y sostiene le permite invertir el sistema feudal que le antecede; pero a la vez orienta todas sus fuerzas hacia la fundación de una nueva clase social que solo considera sujeto de derechos al burgués, y no a las clases pobres y abandonadas. Sobre ello afirma Metz: "...se busca establecer el propietario burgués que se orienta por una praxis de liberación que ha de entenderse más como praxis de dominio, de la naturaleza y de los intereses de mercado."⁵⁰ Y dicho sujeto es capaz de dominar la naturaleza, la razón técnica, el intercambio y el lucro.⁵¹

Como religión positiva, religión natural, religión de la razón, religión racional o crítica a la ideología, el uso burgués de los valores

⁵⁰ Ibid., 57.

⁵¹ Ibid.

religiosos se contraponen a la religión revelada como memoria del que sufre. La apuesta de la religión burguesa por el individuo no evita su tendencia al psicologismo de la religión en términos privados, de interioridad y del sentimiento particular. Desde ella, la salvación es interpretada como esfuerzo personal y no como recuerdo del otro, en especial, de quien no cuenta para la élite burguesa.

2. LA TEOLOGÍA COMO RESERVA, MEMORIA DE LA PRAXIS CRISTOLÓGICA

Para Metz, el problema de la teología como ciencia incluye un nuevo componente: "...la teología política no solo como ciencia sino como teología fundamental práctica, como crítica teológica a la religión burguesa."⁵² Desde esta perspectiva, se hace hincapié en la fuerza inteligible de la praxis misma, en el sentido de una dialéctica teoría-praxis. Una teología que entiende la idea cristiana de Dios como idea práctica parte de una lógica dilucidada meramente en lo racional, sin que ello afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarla, pues hablar de Dios no es tarea exclusiva de quien argumenta y especula sobre él: "...hablar de Dios es rememorar, es volver sobre el acontecer, es narrar."⁵³

Tal remembranza es ciertamente un giro cristológico, en el que el *logos* cristiano se distancia del *logos* griego, porque no solo es pensado sino, además, misterio recordado. Por esta razón, la cristología se nutre por impulso de su propia verdad, de la praxis, que es ante todo praxis de seguimiento, dialéctica cristológica o dialéctica del seguimiento. Es dialéctica teoría-praxis, dialéctica sujeto-objeto. En los relatos neotestamentarios, un seguimiento se entiende como praxis:

El saber cristológico no se constituye ni se transmite primariamente en el concepto, sino en estos relatos de seguimiento; por eso también él, al igual que el discurso teológico de los cristianos en general, tiene un carácter narrativo-práctico. Hasta el punto que la cristología, en su dis-

⁵² Idem, *La fe en la historia y la sociedad*, 62-98.

⁵³ Ibid., 66.

curso práctico de acuerdo siempre con el discurso teológico como tal, es y debe ser discurso político...”.⁵⁴

Hay, en efecto, una diferencia entre la teología de la praxis de Metz y la teología de Rahner. La última está configurada bajo el influjo trascendental, en especial, sobre sus preguntas acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento en general. Metz afirma haber recorrido un camino parecido al de Rahner, en sus inicios, y tras formular sus primeras reflexiones sobre una teología política ilustrada y kantiana, hace un giro copernicano que traza el camino de la filosofía hacia la praxis. La diferencia está precisamente en que, en Kant, la praxis se queda en el fundamento subjetivo del acto, en el deseo individual que se hace válido para todos.

...en Kant, los imperativos éticos individuales desplazan el problema de la acción social y encubren el hecho de que alcanzar la mayoría de edad no solo es cuestión del esfuerzo moral del individuo, sino también de las estructuras y relaciones sociales. Solo con Marx se pone de manifiesto que la praxis moral individual no es un modo alguno socialmente neutral y políticamente inocente y que, por tanto, la interpretación puramente ética de la praxis social juega siempre con sucedáneos. La interpretación puramente ética habla del hombre y se refiere en cada caso al sujeto establecido socialmente.⁵⁵

Metz declara, con este postulado, una praxis moral kantiana *que no es socialmente inocente* ni políticamente neutral, lo cual tiene consecuencias para la teología; y afirma:

Kant no pudo describir la consecución de la mayoría de edad como una tarea moral, porque únicamente tuvo ante sus ojos a hombres que

⁵⁴ Agrega Metz: “Ninguna de las cristologías importantes (al menos las de lengua alemana) parte de este estatuto práctico fundamental de la cristología. En este sentido, todas ellas son *idealistas* y caracterizadas por una relación no dialéctica entre teoría y praxis.” (Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, 66). Las más influyentes de ellas son la teología trascendental de Karl Rahner y las obras cristológicas de W. Kasper, H. Küng y E. Schillebeeckx. En Küng, *Ser cristiano*, la teología política, pese a que gustosamente se aceptan algunos de sus conceptos y categorías, queda deformada sistemáticamente por cuanto es enfrentada desde la idea de praxis y aplicación propia de Küng y no de acuerdo con el carácter básico que la praxis tiene en la teología política (Ibid., 67).

⁵⁵ Ibid., 69.

desde hacía mucho tiempo ya eran adultos social y económicamente, es decir, que ya existían como sujetos de poder y autoridad social. Pero, evidentemente, también se da una minoría de edad, una impotencia y una vida oprimida que no se debe meramente a la debilidad moral de los que ahí son inmaduros e impotentes y están oprimidos. Y ¿quién duda que esta minoría de edad social, esta impotencia y existencia oprimida, esta pobreza, deba ser objeto principal de una praxis cristiana? ¿Quién es capaz de negar que la praxis cristiana no deba estar centrada solo en el propio ser-sujeto ante Dios, sino también en que los hombres desde su miseria y opresión lleguen a ser sujetos y puedan vivir como tales?⁵⁶

La teología política⁵⁷ o teología de la praxis de Metz se distancia de la hermenéutica trascendental rahneriana en que, si bien reconoce en ésta la base de las teologías políticas, no supera el idealismo trascendental kantiano. La teología política fundada a partir de la memoria toma distancia de la teología trascendental rahneriana, de las hermenéuticas histórico-universalistas de Pannenberg, en las que la praxis no pasa de ser algo secundario. En efecto, los procesos de despositivización de la teología que hacen Rahner y Pannenberg, aun cuando reformulan la manera de situarse frente a la racionalidad moderna, son insuficientes para superar las hermenéuticas centradas en el sujeto trascendental.

⁵⁶ Ibid., 69.

⁵⁷ “El concepto ‘teología política’ viene de muy atrás: surge en el contexto del estoicismo y designa, frente a la teología mitológica y la teología natural, una ‘teología civil’ o teología de la ciudad o burguesa, que se identifica en última instancia con el culto al Estado y sirve de legitimación y sanción (sacral) de la política dominante. Es la ‘vieja teología política’. En versión moderna, esta concepción es reivindicada, tras la primera Guerra Mundial, por C. Schmitt, en una ‘teología política’ sobre la base del tradicionalismo francés antilustrado, como nueva versión de legitimación del poder, de la política autoritaria, a través de su sacralización.

“Frente a esa ‘vieja’ teología política, el teólogo católico Juan Baptist Metz lanzó a la discusión pública, en la segunda mitad de los años sesenta, un nuevo concepto de ‘teología política’ que se sitúa justamente en las antípodas de la anterior. En ningún momento se trató de una nueva parcela del hacer teológico, como tampoco de una sacralización de la política, y menos de la política existente. Consistió, más bien, en la reivindicación del carácter público, y en ese sentido político, del discurso teológico, del discurso sobre Dios, frente, por una parte, a una modernidad que se sacudía de encima a la religión reduciéndola al ámbito de lo privado, haciéndola invisible (Th. Luckmann) y así inofensiva, y frente a una teología, por otra parte, que, resignada,

Rahner, por ejemplo, en sus inicios, recorre la vía del dogma de Calcedonia, y su visión ontológica de un hombre como apertura a Dios, e igualmente, de un Dios que se revela en la historia a través de lo humano, le permiten formular una antropología trascendental que puede catalogarse como respuesta a las tendencias dogmático-positivistas presentes en las teologías de la tradición escolástica, como lo recuerda Jon Sobrino.⁵⁸

El interés de Rahner por la encarnación y la resurrección de Cristo constituyen un sentido nuevo de la encarnación, en cuanto recapitulación de la historia, y de la resurrección, que se deduce como apertura del hombre a la esperanza, al sentido escatológico. Este valioso avance de la hermenéutica rahneriana que, si bien se preocupa por despositivizar la teología, tiene el problema de que no la desdogmatiza, y enfrenta por ello una aporía de la relación entre trascendencia e historia, como lo registra Jon Sobrino.

Por consiguiente, al optar por la encarnación y la resurrección, la hermenéutica trascendental rahneriana deja de lado el revés de la otra cara de la moneda: la cruz, la teodicea, la pregunta por los olvidados, por los que sufren.

Un camino similar recorre Pannenberg, en especial, en su esfuerzo por responder a la teología existencialista bultmaniana y

no supo reaccionar ante ese acoso de la modernidad de otro modo que reclusándose ella misma en el ámbito privado, intimista, de la interpretación existencialista, trascendental o personalista de las promesas bíblicas y del discurso de Dios.

“Sobre la base de una originaria teología escatológico-crítica y una concepción apocalíptica del tiempo, en las que Metz se encontraba con la mejor tradición protestante de la teología dialéctica de Barth y Bonhoeffer, que por esos mismos años actualizaban teólogos como J. Moltmann y D. Sölle, la nueva teología política reivindica la constitutiva dimensión crítico-pública de toda teología en cuanto riguroso discurso sobre Dios. No se trata, en efecto, de una nueva parcela teológica, sino de una nueva manera de hacer teología en cuanto discurso crítico frente al discurso dominante en la moderna sociedad y teología. Teología política como correctivo o crítica teológica al pensamiento dominante en cuanto ideología de lo existente, en cuanto legitimación de la política establecida y encubrimiento de su cara oscura.” (Sánchez, “Teología política en los límites de la modernidad. La universalidad de la *memoria passionis*”, *eJesus*, <http://www.ejesus.com.br/teologia> [consultado el 25 de noviembre de 2010]).

⁵⁸ Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 1-34.

de la palabra de Barth. A través de su método histórico y su enfoque desde abajo, desde la historia de Jesús, intenta despositivizar la teología y deslegitimar toda argumentación que ha puesto la autoridad en la Sagrada Escritura, en el magisterio eclesial y no en la razón histórica.

El empeño de Pannenberg por darle estatus de ciencia y presentar la teología como ciencia explicativa a partir de Jesús, no transformativa de la realidad, hace que toda comprensión de la realidad se derive de una comprensión proporcionada de Cristo en su divinidad. Así, esta hermenéutica de Pannenberg hace avances significativos en las concepciones de Dios que superan la omnisciencia y providente del origen, para situarse en el Dios como el poder del futuro.

Sin embargo, su cristocentralización –de la que depende Cristo y la verdad que apunta a la resurrección– salta por encima de la cruz. Por tanto, bastaría hablar de una cristología que se ha centrado en la resurrección y se apoya en las tradiciones apocalípticas, no para hacer referencia del cordero sacrificado, sino exclusivamente de un final anticipado de la historia, en el marco de la una resurrección universal.⁵⁹

La hermenéutica escatológica de J. Moltmann es quizás la que conserva más afinidad con la teología de la praxis que presenta Metz, en la cual la historia de la pasión del Hijo y del mundo tiene raíces intratrinitarias; pero, para llegar a este punto, Moltmann reorienta el camino iniciado con la teología de la esperanza. En efecto, al responder a los planteamientos sobre las perspectivas de futuro, observa que una cristología centrada en la resurrección, que remite al futuro, se constituye en esperanza positiva y abstracta poco relacionada con la praxis.

A partir de la cruz, del Dios crucificado, se entiende que una teología del seguimiento del Crucificado es una teología de la práctica. Por eso, si el pensamiento ilustrado ha estado dominado por la crítica

⁵⁹ Jon Sobrino agrega que “aun dentro de la teología europea, la crítica más radical a la cristología de Pannenberg consiste en su olvido sistemático de la cruz de Jesús”. Esta cruz es considerada fáctica pero no teológica, es decir, no revela algo de Dios. La realidad de pecado no afecta a Dios, aunque da muerte a su Hijo y a los hombres, y además, su pérdida de la perspectiva del Siervo de Yahvé, por causa de su fundamentación de las tradiciones apocalípticas (Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 25).

a la tradición, a la proyección religiosa, por la crítica psicológica y por un pensamiento práxico que intenta superar la alienación social, para Moltmann también es cierto que esta crítica padece de una reserva escatológica, que no solo niega el sentido de la religión, sino así mismo el sentido cristiano.

Su hermenéutica práxica está conectada con las frases de Horkheimer referidas a la protesta contra todo triunfo del verdugo sobre su víctima. De aquí que la cruz, el Crucificado, la víctima, se conviertan para él en cruz que redefine a Dios como Dios crucificado y no el pensar sobre Dios; una cruz que no solo despositiviza y desmitifica, sino que también es *teología política de la cruz*⁶⁰ que desidolatriza el poder, y por último, una cruz que es expresión de la miseria de la realidad, miseria que se convierte en la medida de la moral.

La praxis cristiana, en cuanto praxis social, busca que todos los hombres lleguen a ser sujeto. Sin embargo, en un primer momento, al no situarse en la praxis rahneriana, la praxis a la que se refiere Metz conserva su carácter ético, por no pretender relativizar sin más al sujeto moral en su pretensión de presentar la praxis social y considerar los condicionamientos sociales del obrar ético como requisito; pero al mismo tiempo cree que tales requisitos del obrar ético son insuficientes. En esta línea, Metz confirma:

De la dimensión ética de la praxis social de los cristianos se sigue la imposibilidad de que esta praxis llegue a la negación abstracta o violenta del individuo. En último término, esta permanente dimensión ética de la praxis social hace posible y garantiza su eficacia como crítica de la violencia y del odio, en virtud de la cual la violencia solo puede superarse con violencia.⁶¹

2.1 PRAXIS CRISTIANA, UNA PRAXIS PASIONAL MEMORIA DE LA CRUZ

La praxis social se ha caracterizado por una sobreabundancia de determinaciones históricas, que no son función derivada de la tota-

⁶⁰ Ibid., 29.

⁶¹ Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, 71-72.

lidad social dominante, en las que tiene su puesto hermenéutico indispensable el recuerdo como elemento peligroso, como rebelión, como subversión. El recuerdo no es simple reflejo o reproducción de las determinantes socioeconómicas del presente; es una hermenéutica en la que también encuentra su puesto la narración, en cuanto determina la praxis a partir de historias peligrosas que ponen en entredicho la superdeterminación social del obrar humano y reaccionan contra una historia en la cual se quiere hacer desaparecer, bajo un cúmulo de estructuras y sistemas, al sujeto irreductible a todo tipo de cálculo.

Justamente esta sobreabundancia de determinaciones históricas de carácter rememorativo-narrativo es la que puede conjurar el peligro de que las nuevas praxis sean esporádicas, que se queden en meros símbolos de una nueva realidad, sin suscitarlas ellas mismas, y que sean fácilmente absorbidas por los sistemas establecidos. La praxis innovadora debe ir, pues, acompañada de la actualización de una memoria histórica colectiva.⁶²

El carácter pasional de esta praxis cristiana ha de entenderse como pasión solidaria con los sufrimientos pasados, no como símbolo de la conquista y dominio de la naturaleza. Es una solidaridad hacia atrás, con los muertos y con los vencidos; es praxis que no se acomoda a los procesos de interiorización y privatización de las formas pasionales del sufrimiento. Desde la teología de la praxis, Metz pretende lo siguiente:

...liberar la praxis de su exclusiva dependencia de un modelo antropológico, conforme al cual el hombre se entiende unilateralmente como sujeto dominador de la naturaleza, y la historia humana se concibe como historia no dialéctica del progreso y de los vencedores: al final nos encontramos siempre con la reasimilación del hombre a la naturaleza, con su neutralización como sujeto, puesto que el ejercicio de este dominio de la naturaleza se lleva a cabo con la ayuda de un modelo de saber y de acción que depende a su vez de procesos naturales ahistóricos.⁶³

⁶² Ibid., 73.

⁶³ Ibid., 74.

Si el ego-cogito ilustrado se inclina peligrosamente hacia el dominio, hacia la anulación de lo distinto, de lo otro que no es sí mismo; si su vocación solo puede ser concebida como totalidad, la posibilidad del ego no supera la filosofía de la conciencia. Este proceso configura así un ser solitario insolidario, un individuo negado a la vida divina. De la praxis de este ser en solitario ha dependido la civilización, la historia, la moral y su idea de un ser responsable de sí y no de otro. Por ello, la responsabilidad por el sufrimiento del otro no condiciona al hombre atrapado en estas categorías. La negación de la pasión del otro, de su dolor, obedece a un problema relacionado profundamente con sus raíces ónticas.

Otra categoría distinta, la del *solus ipse*, se preocupa por el recuerdo del otro olvidado, en especial de quien sufre (la viuda o el pobre que no logran nivelarse a la vida virtuosa del ilustrado burgués), y convierte la memoria en autoridad. Así, el sufrimiento, la pasión y la pobreza del otro exigen la responsabilidad de todos y es precisamente esta categoría la que se replantea la teología de la praxis:

Evidentemente, también aquí la categoría del recuerdo –en forma de memoria del sufrimiento–, como la categoría de la narración, tiene una importancia decisiva para la identificación lingüística de las historias del progreso o la historia de los vencedores. Y otro tanto la categoría de la solidaridad en su extensión a lo rememorativo, a la solidaridad rememorativa con la víctimas de la historia. Según esto, en cada una de las argumentaciones de la presente obra estas categorías entran en juego contra todo intento de interpretar la historia del sufrimiento en sentido evolucionista o dialéctico [...] y contra todo intento de definir al sujeto exclusivamente por sus acciones y no por sus pasiones.⁶⁴

Con las referencias a la teología de la praxis vienen también las preguntas por los sujetos de la teología. Si Metz ha querido desvelar las dificultades de una teología sin sujeto, con su crítica a la teología burguesa, su planteamiento de una teología política como teología fundamental práctica que no pretende el oscurecimiento del sujeto, al favorecer la historia y la sociedad, entiende que el hombre no es un individuo aislado, monada, sino un sujeto abocado a salir de la

⁶⁴ Ibid., 78.

servidumbre y los miedos de las sociedades arcaicas; entiende que el hombre es un sujeto de la nueva historia, caracterizado por su dimensión dinámica, invitado a salir de la angustia, situado en el éxodo, llamado a convertirse, a levantar la cabeza y al seguimiento. Es la constitución de un sujeto religioso, para quien la religión no es un accesorio sino que desde ella toma parte en la constitución del hombre como sujeto. Se entiende, entonces, que

...la relación con Dios no es expresión de sometimiento servil o sumisión enfermiza; no humilla a los hombres en su condición de sujetos, sino que los obliga más y más a esta condición existencial frente a sus supremos riesgos: así, la oración fuerza al orante a seguir siendo sujeto y a no declinar su responsabilidad ante la propia culpa, le insta a hacerse sujeto frente a sus enemigos y en medio del miedo a perder su nombre y su cara, a perderse a sí mismo.⁶⁵

Esta teología, de honda restauración del recuerdo de quien sufre, no se interesa en transmitir y elaborar temas sin sujetos, ni busca hacer una reflexión funcionalista que dé razón de la división y roles de teólogos profesionales en el plano eclesial. Es una teología que no se traduce en teología oficial, eclesial y/o teología de la minoría de edad, la de los laicos. No es la teología de un teólogo profesional, del especialista que habla de Dios. Rebase intencionalmente el ámbito de la teología profesional, sea teología oficial o teología de laicos, y es una teología política que implica en realidad la anticipación de un nuevo sujeto teológico.

Distante de las teologías carentes de sujetos –existencial, personal y trascendental–, que no conciben la existencia como problema político, sino que ahogan al sujeto en categorías antropológicas privativas en las que “la teología trascendental del sujeto opera como una hiperlegitimación de la identidad del sujeto religioso ante los padecimientos históricos de los hombres”⁶⁶, la teología desde el recuerdo y la narrativa del otro rompe el hechizo de la conciencia histórica oficial y eleva la narración y el recuerdo. Así,

...los campesinos en sus crónicas y los ciudadanos en su arte hicieron visible la memoria de sus padecimientos y sacaron de ahí la capacidad

⁶⁵ Ibid., 78.

⁶⁶ Ibid., 82.

de resistencia contra la amenaza de su identidad; así también, los trabajadores comenzaron a descubrir el silencio que de sus penalidades se guardaba en la historiografía dominante y a no resignarse a ello. El recuerdo se presenta como categoría de búsqueda de la identidad histórica, como categoría de liberación.⁶⁷

Desde una narrativa que es salvación de la identidad y un recuerdo cristiano que apela a la historia de los hombres como sujetos ante Dios es desafío práctico de esta historia “en la que todos los hombres están llamados a ser sujetos delante de Dios”.⁶⁸ La teología, por tanto, ha de superar desde la memoria la crisis generada por la religión burguesa, por el sujeto burgués, por una religión que no entiende la historia como historia de Dios, sino que confirma en ella la muerte de Dios y del hombre, así como el agotamiento de un lenguaje religioso que decae cada vez más en cuanto absolutización subjetiva e interiorizada del hombre ante Dios, de la que resulta una existencia oprimida.

Por consiguiente, ni el individuo burgués, desde su individuación, ni el sujeto de las clases oprimidas del colectivismo, salvan la identidad del hombre; tanto uno como el otro necesitan de un sujeto flexible, moldeable y frágil, dispuesto a ser insertado en las complejas estructuras sociales.

La solidaridad débil descrita por estos sistemas no se reduce solo a práctica subsidiaria de las iglesias de los países ricos hacia los países pobres, sino que es praxis solidaria; una praxis que se entiende como esperanza de impronta apocalíptica que incluye vivos y muertos, que amplía su sentido en la justicia universal, en la resurrección de los muertos y en una solidaridad que no solo hace sujetos a los vivos sino también a los muertos.

La proclama de la emancipación, la justicia y la felicidad no solo ha permitido la indiferencia ante los muertos producidos por el devenir evolucionista de la historia y por las utopías del progreso; además, la cultura científico-técnica que le acompaña “anticipa la muerte del sujeto, la desintegración del lenguaje y la inmovilización

⁶⁷ Ibid., 83-84.

⁶⁸ Ibid., 85.

de la historia”⁶⁹, haciendo triviales las promesas para los vivos, una vez incumplidas la esperanzas de los muertos. De esta manera,

Jesús no habría tomado jamás la pildora del olvido [...]. Pues compartiendo el dolor de los demás, amándolos con el amor de Jesús, los cristianos prueban lo imposible: que Dios no es apático, que a Dios no le da lo mismo la pasión del mundo.⁷⁰

Por ende, la anunciada muerte de Dios también se constituye en proclama del olvido y la muerte del hombre, producida por los sistemas introducidos por este devenir y por una cultura amnésica.

Por eso, al sintetizar este aspecto, puede afirmarse que la teología política –como la ha descrito Metz– se sustenta en el pasado, no en razón de sí mismo, sino en la memoria desde la cual descubre las huellas de Dios en el rostro de las víctimas que sufren por la injusticia y la memoria que redime los desechos de la historia, que no es dato relevante para el historiador ni para la “gnosis” teológica y política que olvida.

En este pasado frustrado y perdido, la teología política hace eco del clamor de esperanza de quienes sufren, no para encubrir su dolor ni acallar su sufrimiento, sino para rememor las esperanzas de las víctimas, acción fundamental para reclamar el derecho de los vivos.

2.2 LA MEMORIA DEL SUFRIMIENTO: TEOLOGÍA POLÍTICA, ESPERANZA DE LIBERACIÓN

La evolución de la teología a partir de Metz recorre el camino de una teología trascendental a una teología política. Y se distancia en términos teóricos de Karl Rahner para adentrarse en una reflexión profundamente preocupada por el sufrimiento ajeno. No busca desconocer la validez universal de la razón en los procesos de democratización, rasgo intercultural y plural de las sociedades actuales, sino se esfuerza por rescatar el valor intelectual de la memoria, su relevancia *a priori* para pensar.

Se trata de una memoria del sufrimiento de los otros, del sufrimiento ajeno, que es el núcleo central de la teología política y no

⁶⁹ Ibid., 93.

⁷⁰ Costadoat, *Si tuviera que educar a un hijo...*, 1-5.

solo de la teodicea. De esta manera, esta teología política nos pone frente al sufrimiento injusto de los otros, perspectiva común para el pensamiento judío a partir de Auschwitz y para la teología europea que se hace sensible y consciente del recuerdo y del sufrimiento. El correctivo judío, crítico, la memoria peligrosa, el devenir del sujeto, su desprivatización, la reserva escatológica –como la denomina Metz–, exige un nuevo imperativo categórico cuyo pilar se centra en la *compasión* por el otro, y no sobre sí mismo.

La teología de la liberación nace en este marco de comprensión. Dadas las condiciones de la Iglesia en el tercer mundo y el diagnóstico eclesial, cultural y político de América Latina, los senderos que recorre la teología se trazan sobre un horizonte liberador capaz de superar la crisis de la concepción de una praxis recluida en el logocentrismo moderno y planteada como teoría distante de toda praxis que solo responde a cuestiones éticas. He aquí que la teología de la liberación, al no responder a la denominación de doctrina social de izquierda, “es teología que surge del horror que produce una teología cristiana que no ve ni atiende la historia del sufrimiento que clama al cielo”.⁷¹

La teología de la liberación responde a situaciones de opresión, olvido, pobreza, injusticia, y se inspira en los movimientos sociales, políticos de fuerte compromiso con las esperanzas olvidadas y en documentos eclesiales como la constitución *Gaudium et spes*, Medellín y Puebla, para dar comienzo a una hermenéutica que recuerda el acontecimiento liberador del éxodo (Ex 3,7). Se trata de superar las concepciones mágicas, fetichistas, dualistas, que intentan liberar el alma del cuerpo, fundamentadas en la representación psicológica del sufrimiento, que olvidan la liberación de un pueblo que sufre.

El tratamiento de quien sufre, en sus inicios, no es propiamente teórico, pues el contexto le hace consciente de la necesidad de la liberación, en una situación histórica concreta, de condiciones de injusticia y opresión. Por el contexto de realidad, en especial, los condicionamientos situacionales, esta referencia al sufrimiento se opone tajantemente a las tendencias individualistas, espiritualistas, subjetivistas de las visiones modernas, sobre quien sufre.

⁷¹ González, *Teología de la praxis evangélica*, 3-9.

Quienes se comprometen con la realidad latinoamericana, desde el punto de vista del Crucificado, se hacen conscientes de que las estructuras de dominio se han convertido en estructuras sociales de pecado que reproducen la amnesia cultural, el olvido del hombre que cuelga en la cruz, así como las injusticias que crucifican y crean nuevas formas de cruz, al legitimar la opresión y el empobrecimiento. El análisis estructural al que recurre la teología en nuestro contexto, en cierta medida utiliza elementos propios de las ciencias sociales que le permiten interpretar la realidad desde una óptica particular y nueva. Esto mismo despierta la crítica de sectores conservadores, que consideran que una praxis apoyada en la metodología inductiva, que intenta responder a los problemas que plantea la realidad histórica, puede convertirse en un instrumento revolucionario que pone en peligro la sociedad y la unidad eclesial.

Sin embargo, la respuesta al carácter nocivo con el que se ha denominado esta interpretación teológica demuestra que la aceptación del análisis marxista no implica la legitimación materialista y atea en su fundamentación, sino más bien permite obtener claridad respecto de la necesidad de una liberación. Ésta ha de entenderse integralmente, pues pretende ante todo la liberación de las estructuras que generan el sufrimiento, la opresión, la injusticia y la pobreza.

2.3 LA TEOLOGÍA DESDE EL CONTEXTO: ANAMNESIS CON VOCACIÓN UNIVERSAL EVANGÉLICA

Contrario a la hostilidad con que se ha juzgado la teología desde un contexto particular, como es el latinoamericano, se hace necesario reconocer también que la teología de la liberación retrotrae su reflexión a la vocación universal del Evangelio, al plano de la humanidad olvidada, es decir, *a los más necesitados*, opción preferencial no exclusiva ni excluyente.

La memoria por el otro está presente no solo en la praxis del Jesús histórico y el Cristo de la fe, sino también es memoria permanente y continua en el conjunto de los textos veterotestamentarios, con especial relevancia, en el Éxodo y en los libros proféticos.

Esta vocación profética con que se presenta la teología en América Latina no puede entenderse como compromiso con un partido político, y mucho menos ha de presentarse como programa social.

Aun cuando ella se caracteriza por su propuesta de una síntesis entre teoría y praxis, ha de interpretarse en un marco y horizonte de liberación; y no solo espera la transformación de la sociedad o la superación de las contradicciones estructurales injustas que someten los seres humanos a situaciones de pobreza, violencia, hambre y opresión, sino que también aspira a que la fe operante del cristiano se explice como acción misericordiosa, como servicio, como compromiso solidario y fraterno con el otro, preferentemente, con el más necesitado.

Por eso, en nuestro contexto, el retorno *al más necesitado*, a la rememoración de la justicia, se enfrenta con definiciones de un ser hecho y definido por una estructura conceptual objetivizante. Al recurrir a la mediación de las ciencias sociales –cuestión que estaría exteriorizando la debilidad de la teología, por situarla en un ámbito progresista–, la teología demanda vías de acceso que le permitan diagnosticar la realidad de opresión y pobreza de los pueblos que la sufren, la mayoría de ellos, cristianos.

La honda preocupación de la teología por la dignidad de los hombres y mujeres latinoamericanos le convierte en anuncio profético que rechaza la inhumanidad, en respuesta eclesial de una misión que se renueva a partir de su óptica liberadora, en recuerdo del mensaje del Evangelio. Además de ser memoria de una cruz, relato de un Crucificado, proclama gloriosa que arranca al Hijo de la muerte y lo resucita, testimonio de una comunidad creyente y aspiración profunda del derecho de la paz, la reconciliación, la justicia y la solidaridad.

La memoria del necesitado, del pobre, abre para el cristiano de nuestro contexto un estrecho margen de esperanza en medio del devenir histórico continuo de nuestros pueblos. No sin razón la teología, en cuanto memoria, deviene como política, al entender que la acción humana busca regular la organización de la vida, poner fin a la conflictividad humana por la distribución justa de recursos que deben estar disponibles para todos; y que en cuanto actividad humana se conecta con la actividad creadora de Dios, quien invita al hombre a salir de sí, abandonar su parentela y constituir un nuevo pueblo (Gn 12,1-9). Dicha invitación se extiende a superar las vacilaciones en la respuesta a su llamado, con base en la confianza plena en la disposición y/o mediación humana para alcanzar la libertad (Ex 3,6).

Por tanto, las comunidades nacidas de la fe en Cristo, que no son convocadas por la exclusividad de las mediaciones socioanalíticas para comprometerse con su propia realidad, se valen de las mediaciones (que les ofrecen las ciencias sociales u otras ciencias) para evidenciar las estructuras de poder y las formas de dominio que borra a quienes no tienen lugar en la historia.

Si en su momento los pobres no creyeron en la política –como lo recuerda Hernández Pico–, no es porque ellos no puedan acceder a ella, sino porque la consideran sucia, corrupta, nada interesada por ellos o por sus sufrimientos. Sin embargo, la experiencia comunitaria de fe orienta hacia lo político, hacia lo social, en la medida en que el pobre nacido en una comunidad cristiana se compromete con las transformaciones sociales que requieren su contexto y quienes hacen parte de su comunidad.

En este sentido, un testimonio de fe de nuestro pasado latinoamericano es el de los dominicos Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria, Antonio Montesinos y Guamán Poma de Ayala. Ellos dejan entrever que su fe cristiana no solo supera la objetivizaciones de la teología en la que se formaron, sino que esta fe es fiel memoria de un acontecimiento salvífico de un Crucificado que murió por todos; que es exigencia del servicio al otro, reclamo por el respeto y los derechos, en este caso, los del indígena. Para ellos, “estas gentes despreciadas y olvidadas Cristo salvador reivindica su condición de seres humanos y de hijos de Dios, en quienes están presentes lo que los padres de la Iglesia llaman las ‘semillas del Verbo’”. Su crítica y cuestionamientos acentúan el sentido de la justicia.

...si frente a ellos los cristianos no practican la justicia y el amor su destino final no será la comunión plena con Dios. Una expresión de esa actitud es respetarlos como iguales en dignidad humana y reconocerlos como diferentes cultural y religiosamente.⁷²

En los escritos de fray Bartolomé de Las Casas se vislumbra su compromiso con el Evangelio de Cristo, que le exige el rechazo de las injusticias cometidas en nombre de Dios:

⁷² Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, 383.

No y mil veces no. ¡Paz en todas partes y para todos los hombres, paz sin diferencia de raza! Solo existe un Dios, único y verdadero para todos los pueblos, indios, paganos, griegos y bárbaros. Por todos sufrió muerte y suplicio. Podéis estar seguros de que la conquista de estos territorios de ultramar fue una injusticia. ¡Os comportáis como los tiranos! Habéis procedido con violencia, lo habéis cubierto todo de sangre y fuego y habéis hecho esclavos, habéis ganado grandes botines y habéis robado la vida y la tierra a unos hombres que vivían aquí pacíficamente [...]. ¿Creéis que Dios tiene preferencias por unos pueblos sobre los demás? ¿Creéis que a vosotros os ha favorecido con algo más que aquello que la generosa naturaleza concede a todos? ¿Acaso sería justo que todas las gracias del Cielo y todos los tesoros de la Tierra solo a vosotros estuvieran destinados?⁷³

De la teología escolástica que hereda Bartolomé de Las Casas, él recaba los argumentos que le permitan transformar la situación de los indígenas en la América de su momento. *El derecho de las gentes* con el que combate en favor de la defensa de la vida y por el derecho de los nativos cuestiona la salvación cristiana que no contempla la justicia. Como dice Gustavo Gutiérrez:

...su noción de Dios y su preocupación por el destino eterno de quienes se dicen cristianos le ayudará a ampliar sus perspectivas. No separa Las Casas salvación y justicia; el cumplimiento de ésta es una condición para alcanzar la primera.⁷⁴

Para Francisco de Vitoria, de Las Casas y para Guamán de Poma, este convencimiento de la irracionalidad con la que se trata a los indígenas demuestra la injusticia radical con la que se argumenta la tesis de la guerra justa, que desconoce la legitimidad política de las autoridades indias y el irrespeto por los “usos y costumbres de un pueblo que no ha causado ningún agravio”⁷⁵

Igualmente, Antonio Montesinos apela al sentido profundo de la caridad y de la justicia, de la cual los relatos del Evangelio cons-

⁷³ De Las Casas, “De Thesauris (1563)”, *Blog Cuasran*, 24 de octubre de 2007, <http://cuasran.blogspot.com/2007/10/fray-bartolom-de-las-casas.html> (consultado el 15 de mayo de 2008).

⁷⁴ Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, 284.

⁷⁵ *Ibid.*, 636.

tituyen la gran reserva de memoria presente en el cristianismo. Y pregunta a sus fieles dominicales:

¿Estos no son hombres? ¿Con estos no se deben guardar y cumplir los preceptos de caridad y de la justicia? ¿Estos no tenían sus tierras propias y sus señores y señoríos? ¿Estos nos han ofendido en algo? La ley de Cristo, ¿no somos obligados a predicársela y trabajar con toda diligencia de convertirlos? [...]. Todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes.⁷⁶

Sin embargo, Montesinos no se queda en una exhortación y represión moral gravísima. Además de rechazar el tratamiento impuesto a los indígenas y el letargo en que han caído los cristianos que han olvidado el sentido profundo del Evangelio, al sumergirse en una vida de idolatría y ambición por el oro⁷⁷, también reclama por el olvido de Dios. Para este fraile, Dios deslegitima los postulados con los que se ha hecho la guerra contra los indígenas, cuestión que considera igualmente grave.

Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¡Cómo los tenéis tan oprimidos y fatigados, sin darles de comer, ni curarles en sus enfermedades, de modo que por excesivos trabajos que les imponéis incurren en sufrimiento y se mueren, o, por mejor decir, los matáis solo por sacar y adquirir un poco más de oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de que se les enseñe la doctrina cristiana y conozcan a su Dios y creador, de que sean bautizados, oigan

⁷⁶ El primer domingo de Adviento de 1511, en Santo Domingo, el dominico fray Antonio de Montesinos, con el apoyo de su comunidad, predicó un sermón tremendo, que resonó en la pequeña comunidad de españoles como un trueno, pues en él denunciaba con acentos apocalípticos –no era para menos– los malos tratos que estaban sufriendo los indios. Las Casas nos cuenta de Montesinos que “concluido el sermón, bajase del púlpito con la cabeza no muy baja”. Ver a Céspedes, “Historia de la Iglesia en América desde la perspectiva de los evangelizadores-conquistadores”, *Icasoac*, <http://www.icergua.org/latam/pdf/09-segsem/04-07-th6/doc03.pdf> (consultado el 20 de octubre de 2011).

⁷⁷ De Las Casas, “Texto del sermón de Fr. Antón Montesino, O.P. Isla de La Española. Cuarto domingo de Adviento. 21 de diciembre de 1511”.

misa, guarden las fiestas y los domingos [...]. Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen alma racional? ¿No lo entendéis? ¿No tenéis sentimientos? ¿Cómo os mantenéis tan alejados de Dios y dormidos en un sueño tan profundo? Tened por cierto que en el estado que estáis no podréis salvaros.⁷⁸

De la misma manera que estas frases de Montesinos evocan la justicia a la que se refieren los relatos del Evangelio, el poema del obispo de Santo Domingo, Sebastián Ramírez, en sus cartas a Bartolomé de Las Casas, afirmaba: “¡Vuelve a enseñarnos a evangelizar libres de carabelas todo el mar, santo padre de Américas, Las Casas!”⁷⁹

Perseverantes en su empeño, estos hombres abogaron por la inteligencia de la fe, a partir de la cual ha de entenderse el amor de Dios, el servicio del anuncio de este amor, la valoración de la vida de los indígenas, su libertad y los derechos de quienes se encuentran expuestos a la barbarie en la que cae la colonización. Desde esta perspectiva teológica, se reivindica el derecho a la vida y a la libertad del indígena.

De la misma manera, el Evangelio que ha inspirado la reflexión teológica de siglos pasados vuelve a inspirar a estos hombres, quienes descubren que Dios no solo es el Dios de un anuncio en el que deben inscribirse los habitantes del nuevo mundo, sino que dicho anuncio tiene implicaciones políticas: que exige –a quienes lo proclaman y a quienes lo escuchan– un cambio de la visión de Dios, como Dios de Buena Nueva para los pobres, para quienes sufren, para los más necesitados; un Dios misericordioso y de amor para el indígena. Con ello se enfrentaron las comprensiones dualistas que separaban el mundo sagrado del profano, este último habitado por el indígena.

La fe en el Crucificado abre los ojos de quienes contemplan nuevas crucifixiones, y lleva a replantear las acciones de los cristianos, quienes no alcanzan a ver en la fe su implicación servicial, el don gratuito y el regalo divino que posibilita la esperanza y exige la responsabilidad política del creyente.

⁷⁸ Martínez, “Aquella comunidad de predicación”, 32.

⁷⁹ El poema es citado por Casaldaliga y reproducido por Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, 92).

La memoria del Crucificado, que despertó en estos dominicos el anhelo de justicia, sigue interrogando los olvidos presentes en nuestra tradición eclesial, olvidos palpitantes en las dificultades étnico-raciales, en las injusticias contra la mujer y en cuestiones sexuales, no fáciles de enfrentar desde apologías ambiguas que esquivan tales realidades, antes que resolverlas.

Así pues, la teología es memoria de un Crucificado, remembranza de un hecho histórico que posibilita la experiencia de Dios. De esta memoria se deriva el acto de fe del cristiano. La memoria es fundamento de esta fe y respuesta a la pregunta por el hombre delante de Dios, como ser despojado y abajado de su preponderancia dominante, y se amplía en nosotros en cuanto vivimos a plenitud nuestra fe en Cristo:

Cuando preguntamos ¿quién eres tú, Jesús de Nazaret? estamos preguntando por una persona. Y preguntar por una persona es tocar un misterio insondable. Un misterio que cuanto más conocido más se abre al conocimiento. No podemos preguntar por una persona si no nos dejamos envolver en su atmósfera. De este modo, al definir a Cristo nos estamos definiendo a nosotros mismos. Cuanto más nos conocemos, más podemos conocer a Jesús. Al tratar de situar nuestra posición ante Jesús en contexto latinoamericano, incluimos en esa tarea todas nuestras particularidades, nuestra vida y nuestras preocupaciones. De esta forma, Jesús prolonga su encarnación en el interior de nuestra historia, revelando una nueva faz que es especialmente conocida y amada por nosotros.⁸⁰

Con la recia objetivización que se despierta en el escolasticismo y con la ciencia ilustrada, los procesos de objetivación del hombre, del mundo y de Dios hacen que la memoria del que sufre pierda su sentido. Por tanto, la crisis de la razón es crisis de un individuo que ha perdido su identidad y su autonomía. Y la teología, al responder a las exigencias del hacer científico y caer en la funcionalización de su discurso, pierde su razón anamnética.

De esta manera, el cristianismo aparece como religión de los dominadores, no como memoria de un Dios crucificado y humillado.

⁸⁰ Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, 47-57.

Se cambió la pasión del Crucificado por el dominio, por el *señorío* sobre la naturaleza y sobre la vida; la cruz pasa a ser un dato historiográfico, sin memoria peligrosa del Crucificado; se privilegia la especulación discursiva en vez de la narrativa del sufrimiento. En el olvido de las víctimas del progreso se buscó el restablecimiento de la relación teórico-trascendente con Cristo, y no el restablecimiento solidario del sufriente con el Cristo *amor*.

Sin embargo, como memoria del misterio pascual de Cristo, la teología hace un giro en el que las exigencias hermenéuticas de los elementos constitutivos de la tradición –como las Sagradas Escrituras, los signos sacramentales, lo comunitario, lo mistagógico y lo midrásico– se convierten en base fundamental para su quehacer. A estos elementos propositivos me dedicaré en el siguiente capítulo.

CONCLUSIÓN

La teología no se dedica puramente al estudio de los textos bíblicos, vetero y neotestamentarios; además, es interpretación creyente de la acción salvífica y liberadora de Dios en la historia. Su estatuto interno –que la funda como *saber*, como *sabiduría*– brota de la memoria del Crucificado, del Resucitado, de la cruz y victoria de los caídos. Ella no es ciencia que positiviza su discurso y lo reduce a una reflexión trascendental más acorde con el sujeto moral, pero totalmente ajena a las situaciones del mundo de la vida.

Para hacer parte de la ciencia moderna, el hombre debe renunciar al ser sido, olvidarse de su historia personal y de esta manera asimilarse en la masa mientras su memoria se desvanece en el tiempo evolutivo. No escapa de las exigencias que el empirismo ejerce sobre las ciencias del espíritu al pedir la verificación positiva de su discurso. Su quehacer palidece frente a la relevancia de los antropomorfismos y procesos de modernización mediante los cuales se pretende llevar a cabo el proyecto de modernidad europea.

Al revisar la crisis de la teología, nos topamos con una crisis de la metafísica. Esta situación ha tenido como estandarte un fraccionamiento de la ciencia, un rechazo de la tradición y un olvido del pasado, de la memoria. La declaración del fin del proyecto ilustrado, por la posmodernidad, no significa recoger una verdad a pedazos, sino retornar a las raíces más profundas de una razón que se

ha entendido exclusivamente como absoluta y lineal, que recorre el camino de Jonia a Jena, dejando de lado a Israel, la tradición bíblica, la tradición judeo-cristiana.

En la amnesia cultural con la que se ha impuesto la razón ilustrada se pueden rastrear los olvidos producidos por la preeminencia de la filosofía de la conciencia, del psicologismo asociacionista y de la constitución de una fenomenología trascendental que se ocupa de las esencias, no de la existencia.

El concepto de la memoria descrito a partir de este proceso filosófico de la conciencia desemboca en la confirmación de una memoria como proceso de individuación, en el cual el individuo se organiza como un ser encerrado y solo. La objetividad de sus recuerdos depende de las representaciones presentes en su mente, que pueden ser recuperadas en un proceso de asociación de ideas. El resultado es una memoria individual entendida como conciencia subjetiva, que solo posibilita la trascendencia como proceso intersubjetivo.

El realce de la egología y la egolatría de la razón ilustrada ocultó los marcos colectivos de una memoria que reconstruye el pasado a partir de los otros. Por esta razón, memoria y tradición son equivalentes, pues el pasado no es cuestión de solipsismo sino de una objetividad de los recuerdos que se logra a partir del otro.

Las ciencias del espíritu, en su empeño por poner todo bajo el prisma de una única razón, ponen fin a las guerras religiosas y hacen del presente el único tiempo válido, desechando el pasado. La defensa del individuo moderno ha venido a constituirse, entonces, para estas ciencias, en el único sujeto a liberar, *de ser libre y autónomo a valerse de la propia razón*. La liberación burguesa del hombre no incluye al otro, al distinto, al diferente de raza o religión; más bien lo excluye, lo margina, lo liquida.

Si el sujeto proclamado por la religión de la razón burguesa es versión de un individualismo acentuado en la idea de un hombre de negocio, capitalista y consumidor, para la memoria es un sujeto social. En la idea de sujeto trascendental se define al hombre como parte de un gran marco antropológico, dispuesto a las teorizaciones e intelectualismos, como un sujeto que en nada se relaciona con un ser que existe, el pobre, el excluido, las víctimas de la violencia, los que sufren las injusticias del sistema instrumentalizador y del dominio que ejerce la industria comercial.

Esta racionalidad, en la que cae la teología al caracterizar su discurso exclusivamente como *logos* capaz de describir, fundamentar, manipular, aprehender a Dios, al mundo y al hombre, se traduce como positividad racionalizante que ha oscurecido el sentido del *logos* como *dabar*; el sentido negativo del pensar que es *logia* o hablar de Dios en Cristo, del Cristo en la cruz.

La prerrogativa de la realización total de la historia, sea en el presente o en el futuro, ha puesto a la teología en el olvido de la cruz, y ha dado paso a una visión positiva del cristianismo; ha hecho que su sentido escatológico sobre el sufrimiento sea disipado, que la praxis cristiana en su modo de ser y actuar no cuente como humanización ni como liberación.

Así, la teología arriesga su talante dialéctico, que comprende muerte y resurrección como doble sentido escatológico, de un acontecer divino misericorde con el sufrimiento humano y un anuncio de una Buena Noticia que revela el rostro amoroso y compasivo de Dios. Por eso, seguramente, Auschwitz se convierte en el interrogante que hace declinar las argumentaciones, fundamentos y tramas que justifican la lógica de una realización del presente y el proceder de una razón absolutista y totalitaria.

Igualmente, lo sucedido en nuestro contexto latinoamericano, en su momento, reclamó la justicia frente a las pretensiones y razonamientos que bautizaron la guerra como justa, que en nombre del Evangelio intentaron legitimar la lucha y barbarie contra los habitantes nativos del nuevo mundo, y que cuestionaron el quehacer teológico de la escolástica. He aquí que la memoria del sufrimiento, de quienes han padecido estas catástrofes y barbaries, desvela una razón de dominio que, en el caso de la razón ilustrada, no solo proclama la muerte de Dios, sino –junto a él– la eminente muerte violenta del hombre, en especial, del que no cuenta para la razón objetivante.

Al descubierto queda todo intento cósico y de positividad pura del lenguaje teológico, cuyo discurso pretende ser científico y objetivo, pero que se ha diluido en *logos* recalcitrante de intentos objetivantes, en los que la teología de siglos pasados sirvió como compendio enjuiciador de quienes no se ajustaban a los esquemas de pensamiento y parámetros doctrinales establecidos.

Contrario a tales pretensiones, Dios habla al ser humano liberándolo de los sistemas de muerte, de los esquemas sociales,

culturales, políticos, económicos y religiosos determinados. El acto de redención, liberación y salvación, para la teología, se centra en Dios que nos habla en el *logos*-Jesús, hermenéutica que se hace cristocéntrica e inevitablemente referida a su seguimiento.

Esta hermenéutica es memoria del sufrimiento, de la cruz, del Crucificado resucitado, de una muerte y resurrección que es interacción dialéctica, que constituye el sentido de la escatología cristiana. Sin la resurrección –afirma San Pablo– *vana sería nuestra fe*, pero en banalidad se puede convertir nuestra esperanza si olvidamos los sufrimientos de quien, desde la cruz, reclama la justicia, el perdón y la redención de los hombres (Mt 27,38).

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. *La condición humana*. México: Paidós, 1993.
- Aganben, G. *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Ed. Pretextos, 2000.
- _____. *Estado de excepción*. Homo Sacer II, 1. Traducción de A. Gimeno. Valencia: Ed. Pre-Textos, 2004.
- Aguilar, Miguel. “Fragmentos de la memoria colectiva.” *Revista de Cultura Psicológica* Año 1 No. 1 (1991): 2-3.
- Amengual, G., M. Cabot y J. Vernal. *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martín Heidegger*. Madrid: Trotta, 2008.
- Antiseri, D., *El problema del lenguaje religioso*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- Baena, G. y otros. *Los métodos en teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2007.
- Benjamin, W. *Tesis de filosofía de la historia. Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid: Taurus, 1989.
- _____. *Obras*. Madrid: Ed. Abada, 2007.
- Bello Albarracín, M. N., E. Martín Cardinal, C. Millán Echeverría, B. Pulido Hernández y R. Rojas Isaza. *Bojayá, memoria y río. Violencia política, daño y reparación*. Bogotá: Unibiblos, 2005.
- Blain, Jean. “Entrevista a Paul Ricoeur.” Selección y traducción de Claudia Fled. *Revista Lire* 289 (2000): 51-52.
- Boff, L. “¿Cómo predicar la cruz hoy en una sociedad de crucificados?” *Selecciones de teología*, Vol. 25, No. 100 (1986): 1-8.
- _____. *Jesucristo el liberador. “Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo”*. Santander: Sal Terrae, 1980.

- _____. *Pasión de Cristo, pasión del mundo, Hechos, interpretaciones y significado ayer y hoy*. Santander: Sal Terrae, 1980.
- Bonete, Enrique. "Los olvidos de la filosofía y la memoria de la teología." *Alfa y Omega* 202 (2000): 8-9.
- Borgmane, K. L. y B. Philipsen. "Desperate Affirmation: On the Aporetic Performativity of Memoria and Testimony, in the Light of W. G. Sebald's Story "Max Weber": with a Theological Response." *Literature and Theology* Vol. 19 (2005).
- Buber, S. *Midrás tanhuma Génesis*. Traducción de Víctor M. Armenteros. Navarra: Verbo Divino, 2009.
- Bultmann, *Revelación y pensar mítico*. XXVII Semana Bíblica Española. Madrid: CSIC, 1970.
- Castillo, J. M. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Celam. *Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Documentos de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1994.
- Céspedes, J. "Historia de la Iglesia en América desde la perspectiva de los evangelizadores-conquistadores." *Icasoac*, <http://www.icergua.org/latam/pdf/09-segsem/04-07-th6/doc03.pdf> (consultado el 20, de octubre de 2011).
- Charpentier, E. *Para leer el Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Cohen, H. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Antropos, 2004.
- Comisión Teológica Internacional. "Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado." *Vatican*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html (consultado el 8 de noviembre de 2011).
- Concilio Vaticano II. "Constitución *Dei Verbum*." Madrid: Editoriales Católicas, 1975.
- _____. "Constitución dogmática *Lumen gentium*." Madrid: Editoriales Católicas, 1975.
- _____. "Constitución pastoral *Gaudium et spes*." Madrid: Editoriales Católicas, 1975.

- Costadoat, J. *Si tuviera que educar a un hijo...* Santiago: Ediciones Ignacianas, 2004.
- Darwin, Ch. *El origen del hombre*. Bogotá: Ed. Panamericana, 1994.
- De la Maza, L. M. “Comentario a ‘la cuestión de Dios en Heidegger’ de Néstor Corona.” *Teología y vida* Vol. XLIX No. 3 (2008): 279-283.
- De Lagarde, G. “III Secteur social de la scolastique.” *Revue Philosophique de Louvain* T. 60 (1962) : 150-177.
- De las Casas, B. “Texto del sermón de Fr. Antón Montesino, O.P. Isla de La Española. Cuarto domingo de Adviento. 21 de diciembre de 1511.” En *Historia de las Indias*, por fray Bartolomé de las Casas, Libro III. Caracas: Biblioteca Ayacucho, s/f.
- _____. “De Thesauris (1563)”. *Blog Cuasran*, 24 de octubre de 2007, <http://cuasran.blogspot.com/2007/10/fray-bartolom-de-las-casas.html> (consultado el 15 de mayo de 2008).
- Duquoc, Christian. “La memoria de las víctimas.” *Selecciones de teología* 39, No. 154 (2000): 118-124.
- Dussel, E. “Europa, modernidad y eurocentrismo.” En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Landier, 246. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- _____. “Sujeto, Subjetivación e intersubjetividad.” *Pasos* 87. *DEI* (1999): 81-89.
- Escuela Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Floristan C. y J. J. Tamayo. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993.
- Forges, J. F. *Educación contra Auschwitz*. Barcelona: Anthropos, 2006. Pp. 197-223
- Fornet, R. “El sujeto en las ciencias sociales y la filosofía. Para una crítica a la crítica al sujeto en los años 60-70.” *Pasos* 87 *DEI* (1999): 17-18.
- Fromm, E. *¿Tener o ser?* México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Fundación Manuel Cepeda Vargas. *La memoria frente a los crímenes de lesa humanidad*. Bogotá: Ed. Fundación Manuel Cepeda Vargas, 1996.

- Gadamer, H. G. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra Teorema, 1998.
- _____. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra Teorema, 1994.
- _____. *La idea lógica de Hegel*. Madrid: Cátedra Teorema, 1994.
- _____. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.
- _____. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Síguema, 1977.
- Garavito, D. *Memoria en razón de las víctimas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2009.
- García Márquez, G. “La soledad de América Latina.” *Revista Antropos* 187 (1999): 6-8.
- _____. *La peligrosa memoria de nuestros pueblos*. Bogotá: Editorial Tadeo, 1987.
- González, A. *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Sal Terrae, 1993.
- González Faus, J. I. *Memoria subversiva, memoria subyugante*. Barcelona: Ed. Cristianisme i justícia, 2001.
- _____. *Memoria de Jesús. Memoria del pueblo: reflexiones sobre la vida de la Iglesia*. Santander: Sal Térrea, 1984.
- Guaman Poma de Ayala. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 3 vols. México: Morra y R. Adorno, 1980.
- Gutiérrez, G. *Beber de su propio pozo*. Lima: CEP, 2004.
- _____. *En busca de los pobres de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- _____. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Lima: CEP; 2004.
- _____. *Teología de la liberación* (12a. ed.). Lima: CEP, 2008.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Ed. Katz, 2008.
- Halbwachs, M. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Ed. Antropos, 2004.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. “Fenomenología y teología.” En *Hitos*, por M. Heidegger, 66-77. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- _____. *Hegel*. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2005.
- _____. *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Ed. Siruela, 2005.
- _____. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Ed. Herder, 2005.
- _____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- _____. *¿Qué es la metafísica?* Traducción de A P. Carpio. Bogotá: Editorial El Buho, 1992.
- _____. *Ser, verdad y fundamento*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1968.
- Hölderlin, F. *Hiperión o el eremita en Grecia*. Lima: PUCP, 2007.
- _____. *Poesía completa*. Barcelona: Ediciones 29, 1977.
- Horkheimer, M. *Crítica a la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Horkheimer, M. y Th. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Hoyos, G. *Elementos filosóficos para la comprensión de una política de ciencia y tecnología*. Bogotá: Fonade, 1990.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- _____. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1997.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Collier Books, 1961.
- _____. *Las variedades de la experiencia religiosa*. 2 vols. Barcelona: Península, 1988.
- Juan Pablo II. *Memoria e identidad*. Bogotá: Planeta, 2005.
- Kant, I. *Filosofía de la historia*. Navarra: Ed. Universidad de Navarra, 2005.

- Kerbs, Raúl. *El problema de la referencia ontológica del discurso bíblico en la hermenéutica de P. Ricoeur*. Venezuela: Ed. U. de Zulia, 2001.
- Ketterer, E. y Remaud M. *El midrás*. Navarra: Verbo Divino, 1995.
- Kolakowski, L. *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- Küng, H. *Credo*. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. *Ser cristiano*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.
- Lebeau, P. *Ety Hillessum, un itinerario espiritual*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Lersch, Philipp. *El hombre en la actualidad*. Madrid: Gredos, 1958.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik, 1987.
- Levinas, E. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós Editores, 1993.
- _____. *Entre nosotros*. Valencia: Pretextos, 1993.
- Lutero M. *Obras*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Mannucci, V. *La Biblia como Palabra de Dios*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1988.
- Marcuse, H. *De la razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- _____. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1969.
- _____. *Eros y civilización*. Barcelona: Seis Barral, 1968.
- Mardones, José M. *Religión*. Madrid: Trotta, 1993.
- Martínez, F. "Aquella comunidad de predicación". Materiales elaborados por el Equipo de Pastoral Juvenil y Vocacional de la Familia Dominicana de España, 2007.
- Martínez, V. *El sentido social de la eucaristía. I. El pan hecho justicia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.
- _____. *El sentido social de la eucaristía. III. Acontecimiento de justicia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.

- Mate, Reyes M. *Memoria de Occidente*. Barcelona: Antropos, 1997.
- _____. “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?).” Primera Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March, Madrid, 7 de abril de 2003.
- _____. *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*. Madrid: Ed. Akal, 1999.
- _____. *Heidegger y el judaísmo. sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona: Antropos, 1998.
- _____. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta, 2003.
- Mate, R. y Zamora, J. *Nuevas teologías políticas*. Barcelona: Antropos, 2006.
- Mendieta, Eduardo. *Israel o Atenas. Jürgen Habermas, ensayo sobre religión, teología racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.
- Metz, J. B. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, 1996.
- _____. *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. *La fe en la historia y en la sociedad*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- _____. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- _____. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Antropos, 1999.
- Metz, J. B. y T. R. Peters. *Pasión de Dios. La existencia de órdenes religiosas hoy*. Barcelona: Herder, 1992.
- Moltmann, J. *Cristo para nosotros hoy*. Madrid: Trotta, 1997.
- _____. *El camino de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- _____. “El Dios crucificado.” *Concilium* 76 (1972): 317-334.
- _____. *El futuro de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. *La justicia crea futuro*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- _____. *La venida de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. *Revolution and the Future*. New York: Charles Scribner’s, 1969.

- _____. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- Moses, S. *El ángel de la historia* (Rosenzweig, Benjamin, Scholem). Madrid: Cátedra/PUV, 2000.
- _____. *El ángel de la historia*. Madrid: Ed. Cátedra, 1992.
- Neri, U. *El cantico del mar: Midrash sobre el éxodo*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1990.
- Nolan, A. *Jesús hoy*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Nieto, Judith. “El deber de la memoria, la imposibilidad del olvido. Alcances ético-político.” *Revista de reflexión política* 15 (2006): 80-93.
- Parra, A. *La Iglesia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2003.
- _____. *Nuevo siglo, nuevo milenio, nuevo horizonte posmoderno*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 1998.
- _____. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2005.
- Pascal, B. *Pensamientos*. Madrid: Alfaguara, 1981.
- Piaget, J. *Seis estudios de psicología*. Bogotá: Labor, 1994.
- Pöggeler, O. *Filosofía y política en Heidegger*. Barcelona: Alfa, 1984.
- Rahner, K. “Historia del mundo e historia de salvación.” En *Curso fundamental sobre la fe*, por K. Rahner, 172-198. Barcelona: Herder, 1979.
- Reale, G. y D. Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder, 2002.
- Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2003.
- _____. *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2000.
- _____. *Metáfora viva*. Paris: Ed. Sacil, 1975.
- _____. *Temps et récit II*. Paris: Seuil, 1985.

- _____. “Tiempo y narración. La triple ‘mimesis’.” En *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, por Paul Ricoeur, 113-168. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- Roldán, C. *Del renacimiento a la Ilustración II. Pensar la historia desde la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *Narración e historia*. Madrid: Paidós 1999.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires: Paidós, 1991.
- Rosenzweig, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Ed. F. Jarauta e I. Reguera, 1989.
- Rousseau, J. J. *El contrato social*. Madrid: Sarpe, 1983.
- San Agustín. *Confesiones*. Libro X. México: Porrúa, 2005.
- Sánchez, J. J. *Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1994.
- _____. “Teología política en los límites de la modernidad. La universalidad de la *memoria passionis*.” *eJesus*, <http://www.ejesus.com.br/teologia> (consultado el 25 de noviembre de 2010).
- _____. “Teología en los límites de la modernidad. La universalidad de la memoria passionis.” *Consejo Superior de Investigación*, <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/proyectos/fdh/files/sanchez.pdf> (consultado el 5 de septiembre de 2008).
- Sandoval, Edgar. *La fenomenología en Husserl: tiempo e imaginación*. México: Universidad Autónoma de México, 2005.
- Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Sobrino, J. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento de Jesús*. México: CRT, 1976.
- _____. *Jesucristo liberador*. Madrid: Trotta, 1991.
- Spadaro, María G. “La experiencia del ego en Husserl.” *Revista A Parte Rei* 47 (2006): 1-20.
- Steinberg, D. *Recuerdos y reminiscencias*. Madrid: Nueva Acrópolis, 2002.
- Teresa de Ávila. “Vivo sin vivir en mí.” *IPFW*, <http://users.ipfw.edu/jehle/poesia/vivosinv.htm> (consultado el 30 de mayo de 2009).

- Traverso, E. *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria y política*. Madrid: Ed. Jurídicas y Sociales Politopías, 2007.
- Vatimo, G. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós Studio, 1991.
- _____. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.
- Vattimo, Gianni y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Antropos, 1994.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Weil, S. *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 1993.
- _____. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003.
- Wikipedia. “Pregón pascual.” *Wikipedia.org*, http://es.wikipedia.org/wiki/Preg%C3%B3n_pascual (consultado el 13 de febrero de 2011).
- Zamora, J. A. *Th. W. Adorno, pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta, 2004.
- _____. “Habermas: Teoría de la acción comunicativa y memoria de las víctimas.” Sesión plenaria del proyecto “Filosofía después del Holocausto: Memoria y Justicia”. Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid, 2 de febrero de 2007.