



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Vergara Hoyos, José Vicente
Lenguaje teológico: cruces y sufrimientos
Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVIII, núm. 166, julio-diciembre,
2016, pp. 271-293
Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343546050010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Lenguaje teológico: cruces y sufrimientos*

José Vicente Vergara Hoyos**
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá-Colombia.

Para citar este artículo: Vergara Hoyos, José Vicente. «Lenguaje teológico: cruces y sufrimientos». *Franciscanum* 166, Vol. LVIII (2016): 271-293.

Resumen

Este artículo ahonda en el lenguaje teológico desde la perspectiva del sufrimiento. Mientras la racionalidad moderna se preocupa por un lenguaje científico y lógico, la razón anamnética salva a la humanidad de su propio olvido. La cruz de Cristo nos recuerda las víctimas de la historia y los clamores de la humanidad, por eso la teología es *dabar*, memoria de Cristo, de su crucifixión y resurrección, pero también es recuerdo de la cruz de la humanidad. Además, el lenguaje teológico es rememoración y esperanza.

.....

* El presente artículo intenta ahondar algunos aspectos claves sobre memoria y sufrimiento, ligeramente referenciado en mi tesis doctoral de Teología, titulada: *La Memoria en el ámbito epistemológico de la Teología*, sustentada en mayo de 2012. En esta oportunidad y con ocasión de la presentación de nuestro proyecto de investigación sobre *significación del discurso teológico*, con Id de propuesta n.º 4716 y con Id de proyecto n.º 4510 con fecha de inicio 12 de agosto de 2013 y finalización 11 de febrero de 2015; haré un tratamiento específico y particular del lenguaje teológico en cuanto lenguaje de cruces y sufrimientos.

** Licenciado en Filosofía, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá. Magíster en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor, docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Investigador en los proyectos de: *Lectura Intercultural de la Biblia*, Teología y Lenguaje; miembro del seminario *Hermenéutica, Teología y Praxis* y Coordinador del Seminario Interdisciplinar Diálogo. Ciencia y Teología. Contacto: joviver@javeriana.edu.co.

Palabras clave

Racionalidad científica, razón anamnética, lenguaje de sufrimiento, clamores, esperanzas.

Theological language: crosses and sufferings

Abstract

This article offers an insight into the theological language based on the Suffering perspective. While modern rationality is concerned about logical and scientific language, the Anamnestic reason saves humanity from its own oblivion. The cross of Christ reminds us of the history victims and the clamoring of humanity; that's why the Theology is *dabar*, the memory of Christ, of his crucifixion and resurrection, but it is also the reminder of new crosses of humanity. Besides, the theological language is remembrance and hope.

Keywords

Modern rationality, Anamnestic reason, language suffering, clamoring, hope.

Introducción

Para introducir el tema de este artículo, quiero partir de algunos antecedentes relacionados con los cambios de pensamiento y de época, en especial, me referiré al tiempo ilustrado, época a partir de la cual el escenario del devenir histórico se horizontaliza desde la sola razón para dar paso a una organización racional de la vida, la cultura y de la sociedad.

A partir de este horizonte la vida será entendida desde una linealidad histórica en la que hombres y mujeres alcanzan la

ciudadanía plena, siempre y cuando renuncien a su particularidad, identidad, religiosidad, a 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 progreso.

Desde él se privilegia una epistemología racionalizante de la vida que descansa sobre la base de una lógica de carácter positivista, univocista y unilateral que separa los canales de comunicación entre razón y fe, ciencia y religión. Lógica esta, dominadora y excluyente, lógica que alimenta la valoración solo por los datos y compendios discursivos positivos de la razón y que, en el caso de la teología, separa el quehacer del teólogo y su ser creyente, pero que además, en el plano de la espiritualidad escinde la espiritualidad de la realidades del mundo.

Sin embargo, como lo muestra el devenir histórico catastrófico de siglos posteriores y tal como lo recoge y expresa la obra pictórica de Paul Klee, *el angelus Novus*¹, la epistemología de la *nueva época* en la que concluye la racionalidad ilustrada es opacada por barbarie y catástrofe de los siglos posteriores. Pues, pensado el presente en linealidad histórica con el futuro, el pasado poco significa para una racionalidad que se centra en lo novedoso, lo moderno y en el presente. En tal sentido, la tradición, el mundo antiguo y las víctimas del proceso civilizatorio de la nueva época, permanecen olvidados en la cuneta de la historia. La racionalidad que floreció estaba fecundada de teorías progresistas, nuevas promesas de la construcción del paraíso que la religión prometió, pero que no logró. Esta misma racionalidad que expide y rechaza a la tradición religiosa al considerarla mitológica y supersticiosa experimentará una metamorfosis con el devenir progresista de los años venideros, pues, ella se convierte en la nueva mitología reinante al considerarse que desde sus presupuestos discursivos el hombre ha de encontrar

1 Bolívar Echevarría, «El ángel de la historia y el materialismo histórico», en *La mirada del ángel. En torno a la tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (México: Era, 2005), consultada en agosto 4, 2015, <https://excavarymemoria.files.wordpress.com/2011/12/escanear0002.pdf>.

la verdad, la luz que ilumine su sendero y la solución frente al sufrimiento y dolor humano. Pero, de todo esto ¿qué tanto logró el proceso racional en los períodos venideros? ¿Por qué hacer memoria de esta preocupación en nuestro siglo? ¿Dadas las condiciones de nuestra situación actual, una sociedad que intenta superar la violencia y la guerra, qué tanta vigencia tiene el discurso teológico desde la perspectiva anamnética?

Revisemos a continuación este proceso y sus implicaciones para la teología en seis pasos: 1) Los ocultamientos y olvidos del lenguaje metafísico, 2) Lenguaje teológico: *dabar* y palabra cordial, 3) La teología: memoria de la cruz y del sufrimiento, 4) El lenguaje teológico: discurso de la encarnación y 5) Una cruz de la que mana una espiritualidad esperanzadora.

1. Los ocultamientos y olvidos del lenguaje metafísico

Tal como se puede observar, el proceso ilustrado inicial se convierte en fuente y fortalecimiento de la racionalidad moderna, fuertemente caracterizada por su crítica atea y agnóstica². La tradición judeo-cristiana, enfrentada a los postulados metafísicos que pretenden la absolutización y totalización discursiva, pierde su significación teológica y discursiva, al ser situada en el orden de la tradición mítica. Incapaz de lograr certeza científica, comprobación factual y mostración de la realidad que dice. Señalada de ser un lenguaje dogmático, tautológico o redundante, la tradición procedente de la revelación bíblica, fuente de la que bebe la teología, comparece en la imposibilidad de un lenguaje positivo sobre Dios, que no dice la realidad al nombrarla y que en nada asume los esquemas propios de los lenguajes lógicos matemáticos y racionalistas, propios de las ciencias modernas.

No obstante, en esta racionalidad o lógica racional moderna se encuentra presente el germen del olvido del judío mientras lo ve perecer

2
2 Darío Antiseri, *El problema del lenguaje religioso* (Madrid: Cristiandad, 1976), 25-28.

en las cámaras de gas, poco interesa para ella los reductos de culturas milenarias existentes al considerarlas minorías, pero además, mientras esta racionalidad se fortalece en cuanto dominadora, al elevar la historia de colonizaciones y conquistas como grandes relatos históricos de plenitud, del establecimiento definitivo de la civilización occidental, desconoce, por otro lado, los relatos particulares, rechaza su identidad étnica, su pertinencia cultural y permanencia en lo religioso.

Luego, el desprecio de la tradición judeo-cristiana deviene, para esta racionalidad, en la imposibilidad de considerar que la religión pueda fundarse a sí misma, en un lenguaje preciso, verificable y demostrable de sus premisas sobre Dios. De esta manera, cualquier fundamento presentado en tales términos será considerado, como los constitutivos de una fábula que sumerge al ser humano en un mundo mítico, oscuro y oscurantista, dominado por entidades que nada pueden resolver frente a las contingencias humanas, frente a la peste, a las enfermedades, los sufrimientos y las hambrunas vividas en épocas anteriores como la edad media.

A nivel del lenguaje esta racionalidad instituye tres tendencias desde las cuales intenta recluir todo discurso, bajo una perspectiva univocista:

a. Positivización del lenguaje

Como podemos observar, el *logos* propio de la racionalidad moderna, es un *logos* que surge de la filosofía de la conciencia, el sujeto conoce la realidad como resultado de procesos mentales, las asociaciones internas en la mente permiten que cada individuo se esfuerce por rescatar las ideas certeras sobre la realidad. Esa fisonomía del lenguaje, alimentada por las tradiciones helenístico platónica y aristotélica, alberga según Metz, *una idea de ser y de la identidad sin sujeto y ajenas a la historia*³. El resultado de la filosofía de la conciencia ha generado un yo puro, abstraído de las cosas que

3 Cf. Darío Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, 25-28.

lo rodean, subjetividad absoluta, psique individual, esencia pura, un yo pensable y a la vez, representable en la idea. En Kant, por ejemplo, el sujeto es concebible en abstracto, en tanto que en Husserl la conciencia intencional –fruto de reducciones progresivas– deviene en dimensión trascendente, en fenomenología o ciencia rigurosa de todos los fenómenos de la conciencia trascendental, configuración del sujeto como sujeto teórico, cognoscente, práctico y valorante.

De esta manera, la primacía del *logos* de la racionalidad de la primera modernidad ha sido evidentemente, sobre el carácter gnoseológico, cuya preocupación fundamental es la de un yo *pensante* no sobre el existente real, el ser histórico, una relevancia del *homo sapiens sobre el homo existentes*. Desde sus raíces helenísticas, esta lógica ha privilegiado el *homo sapiens*, antes que el *homo faber* y el *homo ludens*. La racionalidad que ha llevado a cabo esta confinación del ser que existe, es la misma que rechaza la interpretación de un sentido del pasado, tan propio de la tradición bíblica. Mientras que esta racionalidad moderna habla mencionando a un ser en el presente, el texto de la tradición religiosa justamente evoca el pasado, una memoria del Otro-otro, el recuerdo de un ser interpretado, una lógica de Dios y un lenguaje alimentado por la fe y la experiencia de Dios, un encuentro con el Otro que reactualiza en el presente el acto divino de la salvación.

b. El intento de aprehender la realidad en el decir

Sin embargo, la positivización del lenguaje al intentar atrapar la realidad en el decir, devela que el problema o la crítica al lenguaje sobre Dios, o al lenguaje religioso estimulante, sea acusado de no decir nada de la realidad a la cual hace referencia. Por esta razón, el ateísmo llegó a considerar que el lenguaje de la tradición está formulado en una mentalidad precientífica y mítica, que sofoca el espíritu crítico. Esta crítica, propia del reduccionismo cientista, empirista y unilateralmente positiva, emprende una estructuración de todo discurso bajo los términos de una lógica científica veritativamente comprobativa. No tiene presente que en los juegos del lenguaje, en la carga simbólica que alberga la poesía, el arte, las formas literarias y, en general,

otras perspectivas culturales, la humanidad valida su experiencia e interpreta el mundo que habita. Las ciencias que han producido y reproducen un lenguaje especializado y tecnificado, solo valoran como certeza las realidades medidas por la lógica racionalizante, a la vez que desprecian las formas sapienciales, artísticas, poéticas y demás, desde las cuales se descubren otros significados que alimentan la existencia.

Bajo este prisma, el lenguaje teológico se supone estructurado, particularizado y estandarizado, formulador de dogmas y doctrinas, justificador de la permanencia de lo establecido, especulador de lo religioso, expositor del discurso de Dios solo en cuanto componente ideológico de la religión. Tal supuesto niega su revés y su sentido, olvida que la teología es discurso que desvela el sentido espiritual y la riqueza semántica del lenguaje mismo, una comprensión salvífica del Dios que se revela en la historia, en el rostro del que sufre, en la víctima y su dolor.

La teología, al considerársele distanciada de toda precisión científica en su decir, ha sido señalada por el analista técnico y científico, como constructo conceptual vago y confuso, en tal sentido, se llega a afirmar que la religión, la moral y la ética, al no poseer certeza factual en la que se muestre la conexión entre palabra y realidad, carece de sentido, luego se dirá que, «decir que Dios existe significa proponer una expresión metafísica que no puede ser verdadera ni falsa. Por la misma razón no pueden tener ninguna significación literal los enunciados en que nos propongamos definir la naturaleza de un Dios trascendente»⁴.

c. El afán comprobativo en el lenguaje

Si un afán ha tenido la ciencia naciente con la racionalidad moderna, es el afán comprobativo de demostrar que todo discurso o palabra dice la realidad en sí misma. Se ha privilegiado la representación, la imagen conceptual⁵ y expresión lógico racional de la

4 Darío Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, 40.

5 Véase Martin Heidegger, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 1996).

realidad, de ahí que el pensar se reduzca a hacer abstracción de la misma, se trata de, por tanto, elevar la representación conceptual en cuanto realidad factual, es decir que, solo habla de ella, el científico. Este proceso del logos positivista, oculta y olvida la realidad, aumenta la amnesia de las cosas mismas al priorizar el concepto, la imagen, la representación desde la cual cree aprehender la realidad.

La teoría del logos racionalizante es concebida como naturaleza del lenguaje, considerada en sí, *ella es la esencia del espíritu*, como recoge Pöggeler⁶. En un camino distinto Heidegger, Rosenzweig, Benjamín y Levi⁷ declaran la simpleza de la ilustración y su racionalidad al develar un *logos* moderno que ha venido a constituirse en un pensar centrado en la idea, despreciativo del existente, al que poco le importa el pasado y al que solo interesa el presente dado. Ellos, asumen como tarea, rescatar en el lenguaje la existencia, la habitación del ser, su mundo, su identidad, su expresión y sufrimiento.

Para E. Berti, esta es en parte la razón por la que en la actualidad la hermenéutica tiene el interés de buscar una racionalidad alternativa a la racionalidad científica. Pues esta última es de carácter esencialmente matemático que se estructura en un modelo de procedimiento axiomático-deductivo, desde ella se afirma: *Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*. En tal caso, existe un paralelo entre orden real y orden de ideas. Esta perspectiva permite una identificación entre causa y razón, entre metafísica y deducción lógica, tal como lo plantea Spinoza⁸. Modelo este que, según Vattimo se corresponde a una *lógica fundativa... racionalidad autoritaria, violenta y encaminada al exterminio*⁹.

Este afán de abstracción a un lenguaje positivo sobre la realidad, es cuestionado en la comprensión que sobre la experiencia levanta Benjamín en su crítica a la ilustración, época pobre de experiencia,

6 Otto Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger* (Barcelona: Alfa, 1984), 13-52.

7 M. Reyes Mate, *Heidegger y el judaísmo, sobre la tolerancia compasiva* (Barcelona: Anthropos, 1998), 64.

8 Véase Baruc Spinoza, *Ética según del orden geométrico* (Madrid: Orbis, 1980).

9 Gianni Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad* (Bogotá: Norma, 1994), 34.

en la que el dato científico, verificable, la física newtoniana, la matemática, la industrialización, la transmisión de información, la novela, la prensa y el desarrollo de la técnica, juegan un papel preponderante aparte de las potencias espirituales que dan contenido a la experiencia. Una experiencia que ha sido trastocada por los nuevos conceptos empresariales, técnicos, bélicos, estratégicos y de eficiencia industrial que no solo transforman la vida cotidiana, sino que además, hacen lo mismo con la guerra al convertirla en un espectáculo mediático¹⁰.

2. Lenguaje teológico: *dabar* y palabra cordial

Partiendo, entonces, del hecho que el lenguaje teológico no se traduce bajo los esquemas lógicos racionales modernos y teniendo en cuenta que hunde sus raíces en la tradición judeo-cristiana, es también memoria interna –a la que se refiere San Agustín– la cual está conectada con el *verbum cordis*, con el Cristo que es palabra cordial, inteligencia afectiva, compasiva, afectuosa, no logos racional y conceptual, sino relacional, concebido, implicado, bondad divina que encarna lo humano para solidarizarse y redimir los clamores del pasado y del presente, logos que manifiesta su salvación (Ex 20, 16), liberador del justo (Sal 34, 16), que responde a las ansias de esperanza por la muerte del justo (Sal 14, 32 / 2Cor. 1, 9), una memoria que no olvida al perseguido por el poder dominante (Sal 142, 7), memoria de la cual florece el compromiso profético, la fuerza para la redención de la historia y los anhelos de justicia.

Entendido el lenguaje desde la perspectiva de *dabar* se comprende como el hecho de decir, de hablar, de palabra de Dios (Ex 8, 13; Job 5, 8; Jn 1, 1ss) y no solo como el acto oral de comunicar algo. Su sentido y significado guarda profunda relación con el Verbo, el cual se revela como logos cordial y relacional, fuente de vida comunitaria en la que se comparte la vida de fe, en que se reactualiza el pasado y se reaviva la vida de fe litúrgicamente a través de la eucaristía,

.....

10 Véase. E. Remarque, *Sin novedad en el frente* (Barcelona: Printer, 1929), novela adaptada al cine.

esplendor escatológico de la historia (M. 13, 27/ 2 Tes 2, 1), que posibilita la salvación humana.

Así, no enclaustrada en los esquemas lógicos positivistas e instrumental, la teología es memoria del *dabar*, palabra que transforma y da sentido a la existencia, a la historia, caudal midrásico que nos comunica la esperanza, la redención y salvación. Ella, desde la memoria de la cruz no se puede recluir en una fe privatizada, piadosa y cultural que se adormece en la proclama de una espiritualidad de ojos cerrados. Al estar enfrentada a un paisaje de teodicea, es decir, de sufrimientos y clamores, hace anamnesis del Israel bíblico, del cual afirma Metz:

La actitud de Israel para relacionarse con Dios, su capacidad de Dios (...), se hace patente en una clase especial de incapacidad: en su incapacidad para dejarse consolar por los mitos o ideas ahistóricas. A diferencia de las esplendidas y florecientes culturas avanzadas de su época-en Egipto, Persia y Grecia-, Israel siguió siendo hasta el fin un escatológico «paisaje de clamores»¹¹.

Luego, hacer teología es hacer también, memoria de la cruz y del Crucificado en ella. Es develar las estructuras que crucifican, las injusticias productoras y legitimadoras del sufrimiento, es abrir los ojos frente a los escapismos y alienaciones de las búsquedas religiosas de experiencias privadas en que se ennoblecen los dolorismos de quienes se flagelan queriendo con ello comprar la gratuidad absoluta de Dios.

Distante de estas continuas pretensiones, el lenguaje teológico es memoria y fundamento escatológico. Memoria en cuanto Dios no olvida los clamores y oraciones de su pueblo (Sal 119, 50; Job 6, 10; Rom 15, 4) y fundamento escatológico, en cuanto reclamo de la justicia universal, en que «no es, ante todo, una respuesta divina consoladora ante el sufrimiento experimentado, sino más bien una apasionada pregunta en busca de explicación del sufrimiento, una pregunta dirigida a Dios, llena de tensa esperanza»¹².

11 Jean B. Metz, *Memoria Passionis* (Santander: Sal Terrae. 2007), 22.

12 Jean B. Metz, *Memoria Passionis*, 37.

El recuerdo de la cruz levantada injustamente, de un madero en el que se crucifica al hombre y a Dios, devela también que no solo se crucifica al ser humano, sino también a su creador con él. En este viraje, el lenguaje teológico es recuerdo de la cruz frente a todo intento de secuestro del lenguaje divino, es significación que parte de la cruz y del reclamo de una justicia ante el sufrimiento ajeno.

a. Habitación en la palabra

La teología, nacida de la memoria de la cruz, del misterio pascual cristiano, de la crucifixión, muerte y resurrección, es también lenguaje desvelador de las cruces y crucificados, de barbaries y catástrofes, de pobreza, de exclusiones e injusticias. Su anuncio pascual, de resurrección y gloria es incompleto si pierde de vista el reverso de clamores y de los sufrimientos. Sin memoria de los hechos salvíficos de Dios, de su liberación del Pueblo que sufre, la teología se somete a los esquemas de religión privatizada, obligada a esconder su simbología e interpretación de la historia, a suprimir la riqueza litúrgica de comunidades eclesiales, a comercializar su mistagogía, incrementar el turismo religioso y acallar las esperanzas a nuevos crucificados.

Ella nutre la vida espiritual y alimenta la esperanza para quien sufre, rememorando el recuerdo de sufrimiento y pasión de Cristo, quien, sometido a padecimientos y a la cruz misma, reclama de Dios el amor, gratuidad y perdón para la humanidad que ama y entiende en las miserias de sus contradicciones. En este sentido, la casa de la teología es también lenguaje de clamor, dolor y sufrimientos, pues quienes sufren hoy, al igual que Cristo, reclaman justicia, un mundo más humano y un porvenir venturoso. A la afirmación de Heidegger, que decía que *el lenguaje es la casa del ser*¹³, podría añadirse la cruz se ha convertido en logoi de Dios, pues el lenguaje de las víctimas, los marginados, violentados, develan las cruces presentes en nuestra humanidad. Ante esta realidad, la teología no refrenda la consolación

13 Martín Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid: Alianza, 2000), 259.

de las nuevas mitologías legitimantes del proceder de las lógicas de la barbarie, entendida desde el misterio pascual cristiano está invitada a rechazar las catástrofes humanas que justifican la cruz y la muerte, la opresión y la esclavitud, el holocausto, la amenaza nuclear, la consolidación de una historia global y absoluta, única, teleología perentoria del progreso humano, marcha triunfal de vencedores.

b. La palabra de Dios, palabra poética

Para la tradición judeo-cristiana la vida humana no se reduce a la grafía histórica, tampoco a una definición última de seres acabados en el conocer y agotados en las representaciones conceptuales. Para el mundo bíblico nuestra huella permanece y se trasluce también en la oralidad, en la poesía y en la escritura. Las Sagradas Escrituras, relatan el paso de Dios por la historicidad humana, por la finitud espacio-temporal que condiciona nuestro existir pero que, a su vez, da testimonio del acontecer divino en nuestra historia. De esta manera, escritos bíblicos como los salmos nos recuerdan el pacto, la alianza, el origen, la propia identidad, nos cuentan de las grandezas que Dios hizo y realizó en favor de Israel:

Todas las generaciones celebrarán tus obras,
y darán a conocer tus grandes proezas.
Hablarán de tu gloria y majestad,
y yo proclamaré tus hechos tus hechos maravillosos.
Reconocerán el poder de tus sublimes obras,
y yo daré a conocer tu grandeza.
Divulgarán el recuerdo de tu inmensa bondad,
y a grandes voces dirán que tú eres justo.
El Señor es compasivo y lleno de ternura;
lento para la ira y grande en misericordia.
El Señor es bueno con todos,
y se compeadece de toda su creación (Sal 145, 2-9).

Por eso, el lenguaje teológico en cuanto memoria y más allá del carácter meramente gnoseológico sobre el misterio pascual cristiano, rescata y bebe de la riqueza literaria, poética y narrativa de la Sagradas Escrituras, de la cual afloran nuevos y continuos

sentidos y significados para la teología. Desde ella, nos narramos como creyentes, nos interpretamos no solo cuando leemos el texto, sino también cuando nos entendemos como lectores, partes de una realidad que condiciona nuestra comprensión, pero también puede llegar a enriquecerla.

El romanticismo se había esforzado por no abandonar la tradición en manos de la ilustración y del ascenso de la modernización. Así, lo muestra la novela romántica de Novalis, Schlegel y otros tantos. El florecer del romanticismo intenta recomponer lo que queda después del intelectualismo ilustrado, lo hace al recordar la explicación del sentido de la muerte, el auxilio en el dolor y la angustia de cada ser humano, experiencia no rechazada por la tradición religiosa.

Pero además, Hölderlin, quien desde el lenguaje poético recoge las fracciones restantes de la antigua tradición griega, capta en la manifestación de la naturaleza, su carácter divino. En el Hiperión o el eremita en Grecia, nos muestra cómo el mundo no es reducible a objetos y a entes aislados:

¡Vosotras, fuentes de la tierra! ¡Vosotras, flores! ¡Vosotros, bosques, vosotras águilas! ¡Y tú hermana luz! ¡Cómo es de antiguo y nuevo nuestro amor! Somos libres y nos angustia asemejarnos externamente. ¿Cómo no habría que cambiar los modos de vivir? Todos nosotros amamos al éter y nos parecemos íntimamente, en lo más profundo de nuestro ser.

Allende de una lógica de modernización que, «se refiere a un manajo de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente a la formación de capital y a la movilización de recursos, al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo, a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales, a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal a la secularización de valores y normas, etc.»¹⁴; la lógica del romanticismo no pierde el significado profundo del mundo y de la vida, por el contrario, lo rescata a través de la esencia de la poesía.

14 Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Katz, 2008), 12.

c. El lenguaje de la cruz y el reverso de la historia

La teología fue y ha sido delimitada en su quehacer por las hermenéuticas de la sospecha, sin embargo ella, al resituarse en el círculo hermenéutico posibilita la captación plena del sentido interpretativo, un sentido 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 permite atender el problema de los reduccionismos a los que ha sido sometida la revelación, pero a la vez, hace consciente las racionalidades teológicas funcionalistas que se dan a partir de la modernidad.

En fin, el círculo no es solo un elemento metodológico al servicio funcional de un 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 comprensión¹⁵.

Como lo muestra Heidegger, a partir de la analítica existencial, la teología 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. Pero, además, esta perspectiva *sustituye la vieja mediación de la abstracción metafísica de la realidad histórica*¹⁶, para acoger la mediación socioanalítica que incluye los contextos de situación que forman parte del ser ahí, que hacen que la hermenéutica supere los actos repetitivos de los horizontes del texto. Aún más, esto mismo legitima el paso de una *hermenéutica romántica* de los textos, como la define Gadamer¹⁷, a una nueva de condiciones y situaciones en las que se encuentra inmerso en el ser ahí.

15 Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 39.

16 Para Alberto Parra el «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», Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 35.

17 Hans George Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1977), 378-379.

Heidegger, quien valora la poesía de su maestro Hölderlin por la riqueza del lenguaje poético, ve que, más allá de la lógica del cogito cartesiano, de la lógica que reduce la existencia solo a imagen conceptual del mundo y subyuga la vida desde una razón del dominio, considerará que lo propio del cristianismo es la fe en Cristo, la cual «es un modo de existencia del Dasein»¹⁸. En su artículo, «Fenomenología y teología», evidencia que el estatuto científico de la teología al aclarar su *positum* propio es la existencia del cristianismo, es fe cristiana que se hace testigo del misterio pascual de Cristo, a partir de ahí, el lenguaje teológico piensa y habla de Dios. De esta manera, la pregunta por Dios para la teología es también pregunta por el Dios que sufre en Cristo, lo que se convierte en límite para la teorización filosófica y teológica.

Desde la teología negativa¹⁹, en la que se favorece el recuerdo de la crucifixión, muerte y resurrección de Cristo, renace una valoración de la narrativa bíblica que no pretende mantener y resolver las contradicciones entre mito y logos helenizado, sino en rescatar la memoria narrativa, en redimir el relato de la pasión y muerte de Cristo. Busca que la teología se haga sensible a los clamores, a la temporalidad de la existencia, a la memoria del sufrimiento ajeno, anamnesis fecundada de anhelos de justicia y reclamos de derechos negados a las víctimas, no legitimadora de los sistemas absolutistas y totalitarios, sino preñada del deseo de una humanidad redimida y salvada, reconciliada con su pasado y cargada de nuevas esperanzas para las generaciones venideras.

.....

18 Martin Heidegger, «Fenomenología y teología», en *Caminos de bosque*, 54-55.

19 Teología que nace en el contexto de crítica y autocrítica que hizo la Teología Política a las teologías centroeuropeas por su reclusión y evasión ante la situación social y política de Europa de las guerras mundiales. Ante el sufrimiento producido por la barbarie de Auschwitz, ¿dónde está Dios? Véase José M. Mardones, *Recuperar la justicia* (Santander: Sal Terrae. 2005), 147-180. Pero, además, de la reflexión y praxis liberadora en el contexto latinoamericano. Véase Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (Santander: Sal Terrae, 1985), 151-187.

3. La teología: memoria de la cruz y del sufrimiento

La memoria pública de la cruz, es una nueva comprensión de los procesos interpretativos de la teología, del tránsito de un lenguaje representativo, enunciativo, demostrativo a un lenguaje creyente que, antes que ciencia en el orden empirista que persigue la comprobación, cuantificación, verificación, *es saber*. Una sabiduría que trasciende el plano de las preguntas exclusivas sobre las cosas en sí, para situarse en su sentido y existencialidad. Es lenguaje que vehicula el acontecimiento memoria, es reserva, memoria de la praxis cristológica, praxis cristiana, una praxis pasional, memoria de la cruz.

Luego, entonces: qué significa hoy hacer referencia a la Teología de la cruz y qué implica esta para la significación del lenguaje teológico. En Metz, por ejemplo, se discurre en que:

En ningún momento se trata 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, no supo reaccionar ante ese acoso de la modernidad de otro modo que recluyéndose ella misma en el ámbito privado, intimista, de la interpretación existencialista, transcendental o personalista de las promesas bíblicas y del discurso de Dios²⁰.

De esta manera, este discurso público de la teología se pregunta y pretende responder ante los clamores de quienes padecen, víctimas de las injusticias. Inspirado en la visión bíblica del apocalipsis y de

20 M. Reyes Mate y J. A. Zamora, *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (Barcelona: Anthropos, 2006), 151-152. Confrontación entre los dos conceptos de la teología política. Por un lado, relacionada con el contexto del estoicismo, que designa una «teología civil» o teología de la ciudad, de la clase burguesa, identificada con el culto al Estado y que sirve de legitimación y sanción (sacral) de la política dominante, la sacralización del Estado. Por el contrario J. Baptist Metz se refiere a un nuevo concepto de «teología política» que se sitúa justamente en las antípodas de la anterior al volver sobre la memoria del Crucificado, memoria de las víctimas de la historia, sobre los que se han construido el orden del mundo presente. Véase: Jean B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca: Sígueme, 1970).

tiempos por venir, devela el impulso bárbaro del poder de una cultura que se establece como único y absoluto ideal de vida. Por eso, como afirma Mate y Zamora, es claro que:

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 oscura²¹.

4. El lenguaje teológico: discurso de la encarnación

Es claro, entonces, que hablar de cruz involucra una referencia obligatoria a la totalidad del misterio pascual cristiano. Luego, hablar de Dios es rememorar el misterio de su encarnación, misterio del Verbo que se hace carne al asumir la condición humana. De esta manera, volver sobre el acontecer de este misterio y en especial del sentido pascual de Cristo, es decir, su encarnación, su crucifixión, muerte y resurrección, la teología hace un giro cristológico al hablar de Dios, en el que el logos cristiano se distancia del logos griego, pues, Cristo no es solo pensado, sino, ante todo, misterio encarnado y recordado. La teología, por tanto, es un saber cristológico que no se constituye ni se transmite primariamente en el concepto, sino que se funda en los relatos del seguimiento de ese misterio, de Cristo mismo.

En este sentido, la teología de la praxis de Metz se distancia de la hermenéutica trascendental rahneriana, pues en Rahner se evidencia una teología política ilustrada –kantiana–: una praxis moral kantiana *que no es socialmente inocente*, ni políticamente neutral,

21 M. Reyes Mate y J. A. Zamora, *Nuevas teologías políticas*, 152.

mientras que Metz formula la pregunta: «¿Quién es capaz de negar que la praxis cristiana no debe 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?»²².

Moltmann considera la importancia de hacer una reorientación del camino iniciado con la teología, para él esta debe ser un recorrido por el sendero de la esperanza, pues, observa que una cristología centrada en la resurrección, que remite al futuro y que solo se refiere a una perspectiva de Dios en cuanto omnipotente, omnisciente y todopoderoso, sin hacer memoria de los sufrimientos del pasado, se constituye en premisa abstracta que poco relaciona el clamor y sufrimiento de hombre y mujeres de hoy.

Por el contrario, la teología negativa es honda restauración del recuerdo del que sufre, no se interesa en transmitir y elaborar temas sin sujetos, no es propiedad discursiva y retórica de teólogos profesionales en el plano eclesial. Ella nos remite al Dios misericordioso que se acuerda de su pueblo oprimido, que resucita al justo que cuelga del madero, que no olvida a la viuda y al que clama.

La teología, por tanto, ha de superar el agotamiento de un lenguaje teológico que decae cada vez más en cuanto absolutización subjetiva e interiorizada del hombre ante Dios, que obtiene como resultado una existencia oprimida. Ella debe desvelar que en la anunciada muerte de Dios, también se proclama el olvido y la muerte del hombre, una muerte producida por los sistemas introducidos por el devenir del progreso y por una cultura amnésica.

Es en el pasado frustrado y perdido en que la teología política hace eco del clamor de esperanza de quienes sufren no encubriendo su dolor y ni acallando su sufrimiento, sino que, rememorando las esperanzas de las víctimas, el discurso teológico hace un fundamental reclamo del derecho de los vivos.

22 Jean B. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad* (Madrid: Cristiandad, 1979), 69.

5. Una cruz de la que mana una espiritualidad esperanzadora

Se trata, entonces, de abrirnos a una espiritualidad que nos ponga de 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 sufrimiento²³. Hacer que la catástrofe de los indígenas en tierras americanas, que el sometimiento de africanos, esclavizados, sometidos, explotados y asesinados, Auschwitz y los campos de concentración no se justifiquen y ni se repitan.

Desde esta espiritualidad del crucificado, se hace consciente que las estructuras de dominio, exclusión y marginación se han convertido en estructuras sociales de pecado, que reproducen la amnesia cultural, el olvido del hombre que cuelga en la cruz, las injusticias que crucifican y que crean nuevas formas de cruz al legitimar la opresión y el empobrecimiento.

Se trata, luego, de pensar y abrir nuestros ojos ante el clamor de los hombres y mujeres sumergidos en hambres, conflictos, violencias y guerras, que anhelan la esperanza de un mundo mejor, pero además, se trata de no desatender el peligro que corremos todos al olvidar las víctimas de nuestras propias barbaries, pues, al reclamar sus derechos estamos velando por quienes permanecemos vivos. De esta manera, la experiencia mística no busca destruir los esquemas dogmáticos establecidos, pero sí los reformula desde su sentido más hondo, al dirigirse a los recuerdos de creencias pasadas, olvidadas y arrinconadas.

El sentido de la mística ha permitido, para el cristianismo, reencontrar eso que ha sido olvidado, oscurecido o arrinconado por la cultura dominante, pues, en esta solo prima el progreso material y el crecimiento económico. A esta situación no escapan las instituciones religiosas al ser empujadas por esta misma cultura, en que se pierde de vista a quien

23 Cf. Jean B. Metz, *Por una cultura de la memoria* (Barcelona: Anthropos, 1999).

sufre. La mística evidencia que la tradición cristiana no puede negar su procedencia de marcos religiosos judíos, sino que rescata y reinterpreta las promesas y el sentido místico en un ámbito distinto de relaciones, con Dios y con los otros. Cuestión esta que no debe entenderse como continuidad de los esquemas religiosos del pasado, sino como perspectiva nueva y distinta, un sentido más hondo de la tradición, en que se alberga sentido para la tradición judía y cristiana en cuanto memoria.

La memoria evangélica en Mateo²⁴, por ejemplo, recobra el sentido de lo establecido en el pasado, a través del sermón de la montaña²⁵. De esta manera la tradición cristiana reactualiza el sentido de los marcos de la memoria de la religión judía cuando reinterpreta el verdadero sentido de las promesas, su contenido espiritual y el cumplimiento de las mismas, pero a la vez, toma distancia del judaísmo al trascender la estructura formal y nacional de la religión judía de la época.

En esta riqueza mística de la tradición judeo-cristiana, pero en especial, en la espiritualidad que mana de la cruz, el discurso y significación de la teología recobran su horizonte de anuncio y denuncia. No sin razón afirma el documento de Aparecida: «No temamos la cruz que supone la fidelidad al seguimiento de Jesucristo, pues ella está iluminada por la luz de la Resurrección. De esta manera como discípulos, abrimos caminos de vida y esperanza para nuestros pueblos sufrientes por el pecado y todo tipo de injusticias»²⁶.

Conclusión

En la memoria del crucificado los creyentes en Cristo esperan ser redimidos y salvados. Su misterio pascual es memoria que nos recuerda la crucifixión, muerte y resurrección, la cual mantiene

24 En especial, teniendo en cuenta que en el cristianismo del siglo primero las sinagogas se convierten en los lugares comunes para cristianos y judíos, pero además, que la mayoría de cristianos eran judeo-cristianos. Véase, R. Aguirre, ed., *Así empezó el cristianismo* (Navarra: Verbo divino, 2011).

25 Mt 5, 17: «No crean ustedes que yo he venido a suprimir la ley o los profetas; no he venido a ponerles fin, sino a darles su pleno valor».

26 *Documento de Aparecida* (Bogotá: San Pablo, 2007), 26.

vigente el gran interrogante sobre los olvidos de nuestro presente. Ella nos reclama hoy por las luchas étnico-raciales de siempre, por el olvido de mujeres y niños violentados, de familias desplazadas y de nuevos refugiados expuestos al ahogamiento entre olas o a ser devorados por las guerras sostenidas por las dictaduras recalcitrantes de nuestro siglo. La teología, a partir de esta exigencia hermenéutica, sabe que la Buena Nueva de Dios para quienes sufren requiere un superar toda positivización del discurso teológico, lo cual significa un compromiso con una reflexión acorde con las situaciones del mundo de la vida. Pues ahí está la fuente de una remembranza, de un recuerdo que posibilita la experiencia de Dios. En la memoria de este gran misterio se fundamenta nuestra fe y se denuncia todo poder dominante desde el que se pretenda establecer nuevas cruces.

Por eso, si hemos de referirnos al Dios misericordioso y de amor, debemos también hacerlo a partir de una esperanza en la que todos nos responsabilicemos políticamente con el sufrimiento del otro. En cuanto *saber*, la teología nos adentra en la memoria del crucificado y resucitado, en la cruz y el dolor, en los relatos de sufrimientos, de las tensiones y conflictos de una humanidad que somete, esclaviza y domina. Este proceso doloroso tiene una función anamnética al ponernos en comunicación con ese otro, víctima de nuestras pasiones y egoísmo.

Es claro que no se trata de una especulación discursiva sino de una narrativa del sufrimiento, no es la historia de los vencedores sino la esperanza de las víctimas, no es el tratado teórico trascendente sobre Cristo, sino el restablecimiento solidario con el que ha sido olvidado en los nuevos relatos de la historia. No es el resultado exclusivo de una racionalidad que proclama una idea y verdad lineal, de Grecia a Jena, dejando de lado la tradición bíblica, la tradición judeo-cristiana.

Más allá de toda pretensión excluyente, marginal y liquidadora de quienes no cuentan para este mundo, el *dabar* es sentido negativo del pensar, un hablar de Dios en Cristo, pero con honda preocupa-

ción por una liberación que humaniza y positivo al despertar de los anhelos de esperanza frente al dolor humano. Esta teología nacida de la memoria del sufrimiento, de un tiempo sumergido en catástrofes y barbaries, reclama la vida de Dios y en Dios. De esta manera, ante la eminente muerte violenta del hombre, requerimos, esperamos y no renunciamos a la vida venida de Dios.

Bibliografía

- Aguirre, R. ed. *Así empezó el cristianismo*. Navarra: Verbo divino, 2011.
- Antiseri, D. *El problema del lenguaje Religioso*. Madrid: Cristiandad, 1976.
- Boff, Leonardo. *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Bilbao: Sal Terrae, 1985.
- Documento de Aparecida*. Bogotá: San Pablo, 2007.
- Echevarría, Bolívar. «El ángel de la historia y el materialismo histórico». En *La mirada del ángel. En torno a la tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Era, 2005. Consultada en agosto 4, 2015, <https://excavarymemoria.files.wordpress.com/2011/12/escanear0002.pdf>.
- Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Katz, 2008.
- Heidegger, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. «Fenomenología y teología». En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1996.
- _____. «La época de la imagen del mundo». En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1996.
- Mardones, J. M. *Recuperar la justicia*. Santander: Sal Terrae, 2005.

Metz, J. B. *La fe, en la historia y en la sociedad*. Madrid: Cristiandad, 1979.

_____. *Memoria Passionis*. Santander: Sal Terrae, 2007.

_____. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos 1999.

_____. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1970.

Parra, A. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Pöggeler, O. *Filosofía y política en Heidegger*. Barcelona: Alfa, 1984.

Remarque, E. *Sin novedad en el frente*. Barcelona: Printer, 1929.

Reyes Mate, M. *Heidegger y el judaísmo, sobre la tolerancia compasiva*. Barcelona: Anthropos, 1998.

Reyes Mate, M. y Zamora, J. A. *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos, 2006.

Spinoza, B. *Ética según del orden geométrico*. Madrid: Orbis, 1980.

Vattimo, Gianni. *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994.

Enviado: 14 de diciembre de 2015

Aceptado: 6 de enero de 2016