

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

**Tesis Doctoral en Teología**

Estudiante:  
**JOSÉ VICENTE VERGARA HOYOS**

Director:  
**P. ALBERTO PARRA, S.J.**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DOCTORADO EN TEOLOGÍA  
2012

## **Índice Temático**

### **Primer Capítulo**

#### **1. Las raíces de la amnesia como problema epistemológico**

##### **Introducción**

1.0. Los antecedentes de un proyecto ilustrado moderno y la declaración de su ocaso póstumo

1.1. El olvido del ser en el olvido de la tradición

1.1.1. La ilustrada desmitificación lógica del mundo

1.1.2. La tradición religiosa: reducto mítico, mitológico y supersticioso

1.1.3. El ideal burgués que rechaza la tradición y pervierte la razón

1.1.4. La ilustración aburguesada, nueva mitología

1.1.5. El logos ilustrado y su comprensión lógico-matematizante y comercial

1.1.6. La reacción romántica al racionalismo ilustrado

1.1.7. Una segunda ilustración: el romanticismo

1.2. El olvido de la razón en la ilustración y en la modernidad

1.2.1. La razón ilustrada olvidada y replegada: razón instrumentalizadora

1.2.2. Una racionalidad dominante y absolutista

1.2.3. El declinar de la racionalidad en acérrimo pragmatismo

1.2.4. El naufragio de la razón en la tensión empirista e idealista

1.2.5. La centralización de la racionalidad positiva

1.2.6. Rescate del pensar-se en la fragmetización positivista

1.2.7. Desplazamientos del pensar-se al evolucionismo y absolutismo racionalista.

1.2.8. La hermenéutica de la facticidad, el viraje al ser.

1.2.9. El viraje epistémico: la auténtica preocupación por la existencia

1.3. La pérdida del sujeto en la ilustración y el olvido del ser auténtico en el ser del sujeto.

1.3.1. La novedosa imagen readaptativa del hombre, de la vida y del mundo.

1.3.1.1. Una novedosa visión que formaliza, funcionaliza y especializa al ser y a la realidad

1.3.1.2. Una visión que rechaza el pre-juicio legitimo como parte de la comprensión del ser

1.3.2. La desubjetivación del sujeto del estado de yecto

1.3.2.1. La esperanza de un sujeto autónomo diluido con la modernización

1.3.2.2. Las aporías que no resuelve el racionalismo, pero que devela el pensamiento crítico y la crítica negativa.

##### **Conclusión**

## **Segundo Capítulo**

### **2. Raíces de la memoria en la epistemología: Curación de una razón olvidada**

#### **Introducción**

- 2.1. Una memoria presa de la filosofía de la conciencia
  - 2.1.1. El descrédito de la memoria como *tradere*, a partir de la desmitificación lógica del mundo.
  - 2.1.2. La diferencia entre memoria técnica y la memoria que revive el pasado.
  - 2.1.3. La memoria, representación mental y memoria corporal
  - 2.1.4. La comprensión de la memoria como memorización, no como rememoración
  - 2.1.5. La fundamentación egológica de la memoria
    - 2.1.5.1. La mirada interior de San Agustín
    - 2.1.5.2. Identity, consciousness y self de Locke
    - 2.1.5.3. El ego trascendental de la fenomenología de la conciencia de Husserl
  - 2.1.6. La obligada salida del solipsismo de la filosofía de la conciencia a los marcos colectivos de la memoria
  - 2.1.7. La reconstrucción colectiva de los recuerdos, de la memoria.
  - 2.1.8. La memoria religiosa, memoria místico profética
- 2.2. La historicidad del ser: memoria, temporalidad de sí
  - 2.2.1. La reconstrucción de la memoria del otro.
  - 2.2.2. 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**

## **Tercer Capítulo**

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

#### **Introducción**

- 3.1. La teología, memoria de la cruz y del crucificado
  - 3.1.1. El desmonte de una teología usual de su amnesia y su atrapamiento en el positivismo, historicismo y textualismo
  - 3.1.2. La nueva comprensión de los procesos no empiristas, sino interpretativa de la teología
  - 3.1.3. El tránsito de un lenguaje representativo, enunciativo, demostrativo a un lenguaje creyente, saber.

- 3.1.4. El lenguaje que vehicula el acontecimiento memoria
- 3.2. La teología como reserva, memoria de la praxis cristológica
  - 3.2.1. Praxis cristiana, una praxis pasional memoria de la cruz
  - 3.2.2. La memoria del sufrimiento: teología política, esperanza de liberación
  - 3.2.3. La teología desde el contexto: anamnesis con vocación universal evangélica.

## **Conclusión**

## **Cuarto Capítulo**

### **La memoria en la tradición bíblica y cristiana: interpelación crítica y fundamentación de toda Teología**

#### **Introducción**

- 4.1. La dialéctica del tiempo en la forma teológica que junta el pasado de la salvación, con su presente y con su escatología final.
- 4.2. La memoria en lo más destacados del texto que norma a la Teología
- 4.3. La memoria en la conmemorativa en las acciones mistagógicas y sacramentales que elabora la Teología
- 4.4. El hecho magisterial y teológico al servicio permanente de la memoria de lo sucedido, vivido y creído.
- 4.5. La comunidad existencial como elemento vivo del recuerdo permanente de lo sucedido.
- 4.6. La reelaboración midrásica de la memoria, aportes a la teología

#### **Conclusión**

## **Introducción**

La teología de hoy encuentra, entre sus mayores retos, la exigencia de superar las pretensiones idealistas y racionalistas que se le propusieron a la misma teología como vía única y exclusiva para el acceso a la realidad y a la verdad. Se enfrenta también la teología a las recurrentes tendencias historicistas apuntaladas en la concepción de la historia como primer principio para ser reproducido y repetido en todo presente. A su vez, solicitada por su honda raíz anamnética, la teología se halla reclamada y urgida a otear nuevos horizontes, en los que los sufrimientos y el dolor humano no se conviertan en negación real de todo progreso, sino en el reverso revelador de una civilización catastrófica que excluye, margina y empobrece. Distanciada por igual de la razón racionalista y de la razón historicista que la llevaron a perder la memoria del ser que sufre, la teología parece restablecer su propia identidad y su memoria.

En efecto, la anunciada liberación total de la humanidad se centró en una racionalidad que fractura los vínculos que ligan al hombre con su tradición religiosa, con la verdad que ella anuncia y con la autoridad de una tradición que se renueva al interior de las comunidades en su devenir histórico. La nueva autoridad, en reemplazo de la tradición religiosa, vino a ser la razón, que se constituye en el postulado rector del hombre ilustrado, desde la cual se rechaza toda verdad que no proceda de las esferas de la ciencia comprobada.

La razón racionalista que pone en cuestión las creencias, las experiencias de la intimidad del ser, los sentires colectivos, la riqueza simbólica que expresa el sentido profundo del misterio, se esfuerza por desencantar el mundo, la vida, el hombre y a Dios mismo. Para esta razón cuenta la racionalización y termina en la nivelación de la totalidad a los ámbitos de lo puramente objetivable, universalizable, historizable, ideologizable, comercializable, desde los cuales cree controlar y dominar la realidad y la totalidad.

Desde esta perspectiva, el escenario del devenir histórico se horizontaliza de acuerdo con una organización racional de la cultura y la sociedad. Los nuevos trazados que ha de recorrer la humanidad se piensan desde una linealidad histórica en la que hombres y mujeres alcanzan la ciudadanía plena, siempre y cuando renuncien a su particularidad, identidad, religiosidad, relato de vida y a su lengua, para hacerse uno con el gran metarelato moderno, con el relato de la historia universal y con el nuevo ideal de progreso.

Han sido, sobre todo, los pensadores de la escuela de Frankfurt quienes develan las aporías propias de esta razón científica y técnica, que corre el peligro de verse atrapada por la lógica de la utilidad y la utilidad misma exaltada no a categoría de medio sino de fin. El denuncia, tal vez desconcertante para algunos, con el que se presentan tales pensadores hace palidecer una razón científica que se pensó liberadora del sufrimiento, del dolor y del hambre de la humanidad, pero que ha resultado ser el mecanismo lógico-racional con el que se justifica toda lucha, guerra, sacrificio, explotación del hombre y de la naturaleza.

Esta racionalidad se encargó de desdibujar del panorama ilustrado toda estela de tradición religiosa, sin que la razón ilustrada haya podido escapar a la disolución del sentido mismo de la ciencia. Enfrentada a su lógica que debía orientar el destino del hombre, evidencia sus propias fisuras y su triste destino ligado a las dos guerras mundiales que enfrentó a la humanidad en el siglo pasado. En efecto, todo el progreso se hizo en nombre del desarrollo de la gran industria bélica, en el mejoramiento de las tácticas de guerra y en la sofisticación de la destrucción masiva de los seres humanos. Igualmente, las grandes inversiones económicas que hicieron y hacen los países, de los más pobres a los más ricos, no es precisamente en procura del bienestar de los pueblos, sino en la carrera armamentista y en el fortalecimiento de la seguridad nacional, siendo estas inversiones las primeras en exigir el sacrificio continuo de lo que debería presupuestarse para cubrir las necesidades básicas de la población.

La crítica de los primeros exponentes de la escuela de Frankfurt devela la peligrosa tendencia reductiva de esta racionalidad instrumentalista, en la que peligra el bienestar para la vida al recluir todo empeño científico en la procura exclusiva del progreso material y en el dominio socio-político de la humanidad. A partir de la crítica del pensar, se inició el rescate del impulso moral que aboga por la justicia, por el bien común, por la felicidad, por perseverar en busca de las razones de esperanza para una “*sociedad que fracasa en el pensarse*”<sup>1</sup>, una cultura que pierde el pensar de un progreso autentico. Así, la teoría crítica resitúa el pensar desde una retrospectiva que focaliza el pensar verdadero como el anhelo de justicia plena.

Entonces estalla un pensar a “*contra pelo*”, a contra corriente de la lógica de dominación, un pensar alternativo desde la memoria, señalada por muchos como no multiplicador de utilidades, pero que significa de raíz volver a pensarnos desde los olvidados, desde las desesperanzas, desde las víctimas; pensar que nos retrotrae a la perspectiva que hunde sus raíces en la tradición judeo-cristiana. Este reclamo de la crítica del conocimiento, cuyos mejores exponentes son judíos y teólogos cristianos, es solicitud por la recuperación individual y social de la memoria, antes de llegar a los fondos de la catástrofe y de la barbarie.

Fracasada la razón en la construcción del mundo y del hombre, se hace necesario volver a las raíces más profundas de la crisis, puesto que, impuesto el panorama racional moderno, la razón declina como proceso racionalizante, modernizante y universalizante en el que acaece el gran ideal de hombre ilustrado y se impone el olvido. No ha bastado la suficiencia del concepto unitario con el que se ha pensado la cultura, la sociedad, el hombre, la historia, para lograr el objetivo propuesto por esta racionalidad. La catástrofe y barbarie en la que cae la racionalidad dominante y la lógica comercial de los procesos modernizantes, ciega el pensar e impide el pensar-se desde las comprensiones del pasado, desde la tradición y desde los excluidos de la historia.

---

<sup>1</sup> MATE, Reyes. *Medianoche de la historia*, 294

Al análisis de estos presupuestos de la racionalidad dominante y de la memoria emergente desde la teología, con todas sus grandes repercusiones, se ofrece este texto, que quiere mostrar dos caras de una misma moneda: la primera que corresponde a las razones históricas, sociales y epistémicas en que se ha desarrollado nuestro habitual pensar, y la otra cara que diseña los planos históricos, sociales y epistémicos de la razón anamnética, tan profundamente inscrita en la gran tradición bíblica y cristiana y tan significativa para la reconstrucción del sentido del hacer de la teología, desde los ámbitos de la tradición judeo-cristiana, que es memoria de la liberación de los pueblos y *memoria passionis* de todos los crucificados de la tierra.

Es la referencia a la tradición bíblica la que nos pone en contacto con la historia de quienes, desde contexto situacional y existencial, padecen y sufren los desafueros de una violencia económica y política que destroza y pone en peligro la vida humana y la vida del planeta, lógica y conocimiento del orden económico y social que no es otro que el de la tradición que une a los vencedores de ayer y de hoy, como si tratara, cada vez más, del afianzamiento circular del poder imperante, que somete poblaciones enteras a los procesos de victimización producidos por un sistema cultural de barbarie.

La teología, cuyo objeto de estudio es la revelación divina, manifestada al pueblo de Israel y llevada a su culmen en la persona de Jesús, implica su quehacer no sólo en la comprensión racional del misterio y la manifestación salvífica de Dios, sino también, la rememoración de la pasión, muerte y resurrección de aquel que alimenta los anhelos de quienes creyendo esperan y esperando aman. Por su carácter anamnético la teología rememora las situaciones de sufrimiento, dolor e injusticias padecidas por Israel y por Jesucristo, padecimientos que se replican en los hombres y mujeres de nuestro tiempo, de nuestro continente, productos todos de dinámicas funcionales que niegan y que opacan el designio de redención y salvación para los hombres.

La teología honesta y proclamable deberá ser memoria que cumple su función mediadora entre el pasado y el presente, entre lo contingente y lo universal, entre el mundo, el yo-interior y Dios, tal como lo mostró Agustín de Hipona. A esta memoria retornamos para elevar su carácter y elemento epistémico de una teología que se hace remembranza de Dios, rememoración de su salvación, memoria de un clamor que clama a quien se acuerda del que sufre, memoria que surge del dolor y se convierte en lenguaje de sufrimiento y oración que interpela y acerca la misericordia y el amor.

El primer capítulo de esta tesis doctoral indaga por la fisonomía de la teología cautiva en el proyecto ilustrado y revisa las raíces de la amnesia que la afectan en sus determinantes epistemológicos más íntimos. El segundo capítulo indaga por la memoria en cuanto fundamento epistémico de la teología para curación de una razón que vino a ser amnésica, razón nefasta del olvido. En el tercer capítulo se reconstruye la reserva cristiana de la memoria, de la narrativa passionis que es umbral de una nueva esperanza y de una sociedad con derecho a recordar para poder avanzar en el camino de la justicia. El cuarto capítulo declara la memoria de la tradición bíblica y cristiana, como interpelación crítica y fundamentación de toda teología.

## Capítulo 1

### Las raíces de la amnesia como problema epistemológico

#### Introducción

Definida la ilustración como emancipación; como superación del estado de inmadurez en el que se encuentra sumergido el hombre; como proceso racional que abre a la humanidad a un nuevo horizonte y perspectivas de desarrollo; como proceso en el que ya no depende el hombre de la autoridad de la tradición<sup>2</sup> para autodefinirse, sino de su razón; como proceso en el que la ciencia y la filosofía se cierran a las teorizaciones del pasado para legitimar y convertir a la racionalidad en único prisma de verificación, de demostración, de medición y juicio de todo argumento procedente de la tradición. En tal perspectiva irrumpe la modernidad que instauro la idea de progreso y civilización en planos de proyecto lineal, prometedor de la transformación y motor de una nueva realidad a partir de un nuevo proyecto de humanidad y de sociedad. Así la modernidad se caracterizará por un giro histórico reestructurador de los enfoques políticos, económicos, sociales y culturales distintos, divergentes y contrastantes con los de épocas y civilizaciones anteriores.

El destino del hombre, en las cosmovisiones tradicionales, se describía vinculado al funcionamiento de la naturaleza. La incapacidad humana para desvincularse del naturalismo separa el mundo premoderno y el renacimiento humanista que inicia el proceso de distanciamiento de naturaleza. La salida de esa matriz posibilitará un moldeamiento, una transformación, acomodación y explotación en el que la naturaleza ha de entenderse como objeto que posibilita el bienestar material, como

---

<sup>2</sup> Para los pensadores ilustrados el pensamiento venido de la tradición religiosa de la edad media no sólo es rechazado por su vínculo con lo religioso sino también, porque es considerado como un pensamiento procedente de una época oscura u oscurantista en términos intelectuales, así, para la ilustración, si de esta oscuridad el hombre deseaba liberarse y ser libre y autónomo, debía desligarse en absoluto de la tradición y cortar con la tutela que ella había proporcionado.

mundo que ha de suministrar todos los recursos para lograr el cumplimiento del nuevo proyecto. A partir de estos postulados renacentistas, la modernidad trazará nuevos modos de pensamiento, conceptos de independencia con relación a la tradición, modos diferentes de ver, analizar y ligarse al mundo, y por ende, nuevos planteamientos sobre la relación del hombre frente a los otros y al mundo.

La fractura hombre-naturaleza conlleva rompimiento con las cosmovisiones del pasado y el anuncio gozoso de un futuro nuevo no ligado a la tradición, una nueva humanidad, nueva sociedad en la que los hombres puedan autodefinirse como libertad absoluta, progreso en igualdad y convivencia fraterna. Guiados por la razón, no ya por la autoridad que procede de la tradición, la evolución social y cultural de las sociedades nacientes, se hace innegable. El concepto nuevo de hombre iluminado por su propia razón, funda una perspectiva racionalizante y progresista de la historia, que pone todas las esperanzas en una madurez absoluta de la razón humana, capaz de permitirle al hombre valerse de su propia razón para señalarse y avanzar por nuevos derroteros de humanidad.

Aquello que esta investigación caracteriza como período de nuevo paisaje racional corresponde con la modernidad europea de finales del siglo XVI y de los dos siglos sucesivos inmediatos. Porque también la Grecia clásica<sup>3</sup> puede ser considerada como matriz de la modernidad.<sup>4</sup> La modernidad europea tiene detrás de sí épocas como el renacimiento, el humanismo, la ilustración, las luchas de emancipación que abren camino a la nueva forma de pensamiento, de concepción del hombre, de relación con el mundo y con la sociedad, con las formas racionales de ser y de pensar.

---

<sup>3</sup> Dussel intenta clarificar como lo moderno no es propiamente europeo, muestra por el contrario como, la modernidad es un invento ideológico romántico alemán. Dussel, *Europa, modernidad y eurocentrismo*, 41-45

<sup>4</sup> Si por ello se entiende el logro de la madurez de mayoría de edad del hombre y no los procesos de modernización.

Este proyecto nace con ansias de universalidad y convoca a todos los hombres por encima de toda raza, religión y nación. Alberga una ruptura que cierra el paso a la tradición, plantea nuevos caminos de progreso para la humanidad y los configura a partir de un proceso racional planificado. Desde su fuerte raigambre racionalista, que exige una idea de progreso y reformulación del horizonte de ciencia como camino distinto, ofrece al hombre las claves de liberación del mundo como resultado del nuevo conocimiento de la nueva ciencia. Así el hombre podrá objetivar la naturaleza hasta lograr un amplio progreso material, casi sin importar que él mismo tenga que someterse al progreso como un objeto más.

Esta visión racionalizante y funcional de la vida, del mundo y del misterio del ser y del pensar, hace que todo se comprenda como objeto disponible para la ciencia y la tecnología, hasta que el proyecto mismo implote y se autodestruya por una crisis congénita, previsible e inexorable. Diluidos sus objetivos, en un proceso científico positivista e instrumentalizante de la vida, verá alterado su proyecto y horizonte con el que había emprendido su caminar en la historia. El desmoronamiento del proceso de racionalización supone una amnesia que le hace olvidar el principio motor que daba por asegurado el cumplimiento del proyecto racional moderno.

La crisis actual del proyecto de modernidad arroja sus resultados en todos los ámbitos de la vida moderna. Entonces surge con ímpetu la responsable revisión de las formas modernas de pensar, de conocer, de planificar, de esperar. Son los post que presagian una postmodernidad, postilustración, postracionalidad, era postindustrial y postcapitalista. El sujeto amnésico libre y de validez universal se hace insostenible para generaciones que asisten al entierro de un ideal quimérico que fue más lo que olvidó que lo que realizó. El término justo para indicar la crisis universal es *posmodernidad* que hace pensar en el olvido, en la amnesia, en las limitaciones endógenas del proyecto moderno instaurado sobre las ruinas de la tradición, del ser, del pensar, del obrar justo.

De escudriñar en las raíces de esta amnesia y del significado de este olvido se ocupa este capítulo. Indaga por las vertientes del proyecto moderno y de las razones de su ocaso. El análisis tiene por denominador central el olvido del ser en el olvido de la tradición debido a la desmitificación lógica del mundo, del rechazo del otro pensar y del otro conocer que está inscrito en las grandes tradiciones de sentido de las que la modernidad abjuró casi con ira para imponer su ideal burgués y su logos ilustrado matematizante y comercial.

También nos ocuparemos de la reacción romántica al racionalismo ilustrado, que tampoco logra superar el olvido del ser. Fue segunda ilustración denominada romanticismo que, si fue repliegue a la instrumentalización de la razón, fue también pliegue a la racionalidad dominante y posterior declinación en acérrimo pragmatismo. En este análisis podremos observar el naufragio de la razón en la tensión empirista e idealista, su centralización en cuanto racionalidad positiva y los intentos de rescate del pensar en la fragmentización positivista.

Por último, a partir de los desplazamientos del pensar hacia el evolucionismo y absolutismo racionalista nos acercaremos a la hermenéutica de la facticidad y su viraje hacia el ser, hacia la auténtica preocupación por la existencia, queriendo desde ella entender la pérdida del sujeto en la ilustración y el olvido del ser auténtico en el ser del sujeto, la imagen readaptativa del hombre, de la vida y del mundo, la desobjetivación del sujeto del estado de yecto y el sujeto que se diluye a partir de los procesos de modernización.

### **1.0. Los antecedentes de un proyecto ilustrado moderno y la declaración de su ocaso póstumo**

Si el culmen del sentido de la historia se ha confundido con la realización de la civilización, con el ideal de hombre, con el hombre europeo, también se ha confundido la historia con un concepto unitario e historiográfico centralizado, de

búsqueda de la civilización superior y más evolucionada. Este concepto unitario, con el que se ha definido la historia, no trasciende el plano de la univocidad dominante, como tampoco las representaciones univocas de la realidad. En su plan programático y esfuerzo por transparentar una visión del pasado como historia de dominadores, la historia se convierte en epopeyas triunfales de una clase noble, burgués y poderosa, historia de una clase social en la que los aspectos considerados bajos, no clasifican. Un marco histórico en que, lo realizable no concuerda con el ideal de hombre moderno y el ideal humano se encuentra distante de la situación espacio-temporal en la que sobreviven los seres reales.

El desencantado producido por las esperanzas emancipadoras que se proclamó al inicio del proyecto ilustrado y moderno, y que al final se desvanece en decadencia catastrófica, ha significado para algunos pensadores el evidente declive de los colonialismos e imperialismos centroeuropeos; para otros, la disolución del concepto unitario con el que se ha pensado la historia; otro tanto confirman una crisis en la que los grandes metarelatos se desvanecen en medio de un caos relativista y plural de visiones cosmológicas y antropológicas diversas, imposibles de unificar bajo una misma óptica. En vano aparece el empeño epistémico de una objetividad científica y racionalizante esforzada por convertir la realidad, el mundo, al hombre en imagen presente, en objeto a la mano, que configura en la aprehensión todas las cosas bajo un sistema unitario, nominado por esta racionalidad como objeto, concepto, fórmula, elemento.

Los cambios paradigmáticos introducidos en su momento por el mundo moderno, se trasladan hoy a nuevas condiciones y cambios, en las que los modelos científicos procedentes de la racionalidad moderna declinan y dan paso a un paradigma que no se interpreta como la finalización y cierre de un período o época anterior, sino como la disolución del paradigma mismo. El letal proceso degenerativo de una visión que centraliza y omniabarca la realidad a partir de una perspectiva universalista, no obstante, hoy solo se verifica como peligrosa fractura del paradigma moderno.

Entendida como proceso cultural y social racionalizante, la racionalidad moderna en su momento se presentó como disolvente de las formas tradicionales de vida, no solo rechazando la autoridad de la tradición sino que además, estrechó y fracturó los vínculos que tales tradiciones generaban en cuanto vinculo social. Su perspectiva unitaria y univocista se amplía a los ámbitos de la subjetividad, como también afianza la individuación hasta ponerla por encima de los lazos sociales.

De esta manera, la visión moderna tiende hacia el subjetivismo e intenta superar el horizonte de la época que le precedía. *Si rastreamos los antecedentes, sus inicios, nos encontraremos con una racionalidad enfrentada a visiones tradicionales, en las que lo propio de las sociedades envejecidas no es la apertura hacia el futuro sino la reforma hacía el pasado: así por ejemplo, la reforma medieval y renacentista se hizo devolviéndose a la antigüedad clásica, a un nuevo nacimiento de las formas clásicas de la antigüedad.*<sup>5</sup> Las reformas que antecedieron a la ilustración germinan en un contexto socio-político, económico y cultural caracterizado por el hundimiento del imperio bizantino al que le siguieron cambios en el campo de lo político, social, económico y cultural, en las que se juntan: la renovación de las artes, el descubrimiento de América, el advenimiento del humanismo, el renacer del pensamiento clásico griego, el perfeccionamiento de la imprenta, la ampliación de las nuevas rutas mercantilistas.

Sin embargo, la perspectiva racionalizante del pensamiento que surge a partir de la declaración de una *nueva época* denominada “moderna” no devela su rechazo a la tradición medieval con su proclama, sino que los antecedentes se remontan a circunstancias premodernas, tal vez, centradas en algún momento en la escolástica y en sus intentos por mostrar a la teología como ciencia objetivadora de toda la realidad. Las premisas escolásticas se encarnan en el empeño de una sociedad

---

<sup>5</sup> Parra, A. *Nuevo siglo, nuevo milenio, nuevo horizonte postmoderno*, 6.

jerarquizada, teocrática y sacral, fundamentadora de las estructuras sociales y del poder eclesiástico, que radicalizan las estructuras feudales, superpone un ontologismo en el que prevalece la ley natural objetiva, asimilada como ley universal, y se cierran a las posibilidades y capacidades de una racionalidad que ofrezca al hombre autonomía y orientación de la vida, libre de tales estructuras.

La escolástica deja entrever en su rigurosidad metódica cierto afán por la conversión cristiana de los denominados infieles, a quienes se les debía evangelizar desde un ejercicio de la razón, como también, busca el perfeccionamiento de las verdades cristianas, confluyendo en la formalización de los argumentos racionales que sostienen tales verdades. Desde esa rigurosidad privilegia: la pura razón, la *comprensión racional* de la fe y el rechazo de la *simple* interpretación de los textos bíblicos, persiguiendo implicaciones para la vida. Una certera *disputatio* permitiría, por tanto, clarificar la diferencia entre razón y fe. Así, abunda en la escolástica una sobrevaloración por los principios racionales, por los instrumentos lógicos, la reflexión lógico racional -iluminada por Dios y guiada por la filosofía platónica o aristotélica,- capaz de responder a la necesidad lógica antes que ontológica.

El perfeccionismo teórico logrado por la escolástica, en especial la cuestión dionisiana, el tema de la transubstanciación, el tema sobre los diversos modelos de omnipotencia divina, hacen que lo premoderno se convierta en el gran intento por lograr cierta unidad entre razón y fe, bajo una misma científicidad metódica. Pero caído en crisis este intento, aquello que la escolástica logra en últimas es “*una primacía del objeto sobre el sujeto. Primacía de la institución sobre la persona, se niega todo principio de individualidad, de personalidad, de autonomía, de comunidad, de libertad.*”<sup>6</sup> Esta crisis no solo se ahonda con la contradicción veraz entre razón y fe, sino también con la indemostrabilidad racional de premisas y proposiciones teológicas en términos científicos.

---

<sup>6</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 10

De las metafísicas universalistas premodernas, de sus modelos únicos de economía y de sociedad y a partir de las reformas científicas, sociales, religiosas y políticas de los nacientes estados, se intenta la liberación. A las viejas objetivaciones, a los viejos dogmas, del feudalismo económico y a las viejas formas de conocer y de ser, se antepone con la ilustración una visión de sujeto consciente y libre.<sup>7</sup> El rechazo de todo control imperial, en el que poder temporal y espiritual se entiende como única figura de cuerpo de la cristiandad y cuya autonomía absoluta se unifica bajo este mismo estandarte, será enfrentado con las exigencias de una separación de poderes, de una religión puramente interior y privada, la inversión y disolución de la organización eclesial, como también, la conformación definitiva de una sociedad civil no equiparable a los esquemas de la cristiandad reinante.

De los procesos de disolución de los principios que orientaban a la anterior sociedad se procederá gradualmente la separación de la síntesis escolástica, fe y razón. De los pretextos libertarios de una razón libre de todo objetivismo premoderno, se asume el despertar de una razón independiente de toda fe, aunque esto signifique posteriormente un paso a un esquema que no sólo individualiza, deifica y singulariza al hombre sino que también rebasa el sentido espiritual de lo religioso. Con la disolución de la relación fe y razón, las definiciones tomistas de autoridad y unidad centralizadas en las ideas en que, un *buen* gobierno se halla ligado a Dios, y respectivamente, uno malo, a la tiranía, “*optima gubernatio est quae fit per unum*”,<sup>8</sup> no tienen el mismo peso y valor que tuvieron en épocas anteriores, tampoco lo tendrá ahora la tradición religiosa que las secunda. Así, se emprende, el camino hacia una sociedad civil, libre, no subordinada a poderes jerárquicos y a la tutela eclesial.

Si la edad media se caracterizó por colocar toda su confianza en la autoridad eclesial, concebida como fuente de poder supremo y legislativo, la época naciente tiende presurosamente hacia el absolutismo humano. Desde este absolutismo Marsilio se

---

<sup>7</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 12.

<sup>8</sup> De Lagarde, *Secteur social de la scolastique*, 107.

distancia de las teorías tomistas que afirmaban la autoridad eclesial, para afirmar por el contrario al hombre, o al conjunto de los ciudadanos, al pueblo como el poseedor de la soberanía, una soberanía popular puesta al servicio de la nación, del Estado. Luego, la evidente separación de los poderes jerarquizados y armonizados con el orden espiritual pierde, para la sociedad naciente, toda su fuerza. La sociedad ahora se viste del nuevo ropaje conceptual, el de pueblo soberano.

No hay que desconocer entonces que, la escolástica fue el semillero que produjo la acentuada y fulgurante racionalización del periodo posterior, fortalecida subsiguientemente con la proclama de la ilustración y de lo moderno. El método escolástico se estructura a partir del debate según las reglas racionales más rigurosas, con lo cual procura el desalojo de premisas especulativas que nada dicen del objeto en cuestión. Esto mismo lleva a la configuración posterior, ya no de la filosofía y la tradición religiosa, sino, de la filosofía y la ciencia. Lo moderno se presenta como el fin del objetivismo premoderno, la sustitución de toda metafísica medieval por una apertura total a la ciencia, a lo nuevo, que despide lo antiguo, en especial el valor de la tradición, y da apertura completa al subjetivismo.

En cuanto paradigma naciente se funda una nueva racionalidad que fractura los procesos colectivos fundados en lo religioso y empodera al sujeto al considerar que, *“el hombre es la medida de todas las cosas y centro de todos los seres. El hombre es el sujeto el sustrato fundamental que está a la base de toda objetivación y representación. El homo modernus abandona la sociedad regida por normas fijas, universales y teoreáticas y las sustituye por un conglomerado a su propia medida, de los que él es el centro y señor.”*<sup>9</sup> De esta manera, en el nuevo paradigma *“no es el hombre para el Estado sino el Estado para el hombre. Paso del teocentrismo al antropocentrismo”*.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 13.

<sup>10</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 13.

El auge de una nueva ciencia, desde este orden antropocéntrico, implicará una nueva lógica capaz de responder a los problemas no ya desde la deducción silogística, sino desde el análisis, la inducción racional y experimental. La filosofía experimental o filosofía de la ciencia nueva, es umbral epistémico que gesta un método hábil de dar autonomía a las ciencias, pero también significará nuevos intentos metafísicos por someter todo a una particularización, individuación, a una racionalidad unificante, especializada y atomizadora, convencida de que todo debe someterse a un purismo metodológico de las ciencias.

Se observa en el final del sistema feudal, agrario y arcaico, un desplazamiento a nuevo modelo económico que da paso al mundo industrial, al capitalismo e industria comercial, sistema que rompe el tejido social y escinde a la sociedad en clases, aunque ello signifique intereses contrapuestos. A la libertad del sujeto se le suma “*el libre conocimiento, libre conciencia, libre opinión, libre ciencia como ámbitos del ser. Libre iniciativa, libre empresa, comercio y relación elástica como ámbitos del hacer con el Estado y la Iglesia*”.<sup>11</sup> Frente a ello la Iglesia permanece por siglos premoderna, antimoderna, como asegura A. Parra,

*“todos los sujetos trascendentales o existenciales, las fenomenologías del espíritu, los personalismos, las opciones fundamentales, las elementales libertades, el ejercicio de los más entrañables derechos humanos, la inmersión constante en la realidad de la sociedad a la que pertenece han cedido el paso a una abierta y fervorosa involución de casi toda la Iglesia hacía la antigüedad y premodernidad.”*<sup>12</sup>

Pero no es precisamente este proceso de reclusión de la tradición religiosa, en un cercado premoderno, al que quiero referirme en principio, sino a los antecedentes reseñados en esta primera parte, los cuales nos ubican precisamente en la tensión

---

<sup>11</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 14.

<sup>12</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 14.

entre fe y razón, objeto y sujeto, naturalismo y positivismo, trascendentalismo e inmanentismo. Tensión que elimina toda sana dialéctica para convertirse en representación única del pensamiento, de la realidad. Racionalidad que se exterioriza como el reemplazo de las viejas formas de pensamiento y organización, subjetivista en su primera fase y naturalista y realista, en la segunda. Pero además, una racionalidad que olvidó lo que se sitúa en el margen de su horizonte. Por ello,

*“se hizo perentorio desenmascarar las contradicciones internas de la razón ilustrada, el capitalismo industrial, las alienaciones económicas, políticas y religiosas. Crítica del conocimiento que ha devenido en crítica de los sistemas de producción y las epistemologías del espíritu absoluto moderno ha devenido en crítica de la economía política”.*<sup>13</sup>

La debacle de una racionalidad que se muestra como superación absoluta de los tendencias premodernas, ahora, sigue sin resolver sus grandes dilemas y sus propios olvidos, como caída de los grandes metarelatos y metafísicas agotadas en un sistema defectuoso posible de ser restituido y perfeccionado por nuevas ideologías de derechas como lo son el *neocapitalismo*, *neoliberalismo* y *nueva derecha política*.<sup>14</sup> La respuesta a esta debacle no se disipa con los “*acuñados del post*”, con la “*involución*” a lo premoderno, a lo medieval, con la retoma de los “*neos*”-consevadurismos, aristotelismos y escolástica- o con las correspondientes teologizaciones de la nueva derecha, “*la posmodernidad es un intento señero por liberaciones de aquello que la modernidad ha objetivado de nuevo y ha hecho normativo. La razón ilustrada tiene que ser liberada de su interna contradicción..., la posmodernidad reclama, también, el derecho de la subjetividad con que pueda liberarse de la tenebrosa repetición, de la parálisis en lo ya dicho, sabido y experimentado en etapas anteriores de la humanidad.*”<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 18.

<sup>14</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 19.

<sup>15</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 23.

Es, precisamente, la *liberación de la tenebrosa repetición* de la que alude el evidente olvido en que cayó la escolástica y en que cae la razón moderna. Los nuevos trazados contestatarios despiden los metarelatos para dar preferencia a las narraciones de relatos particulares y plurales; se descartan, de esta manera hoy, las precisiones objetivizantes premodernas y las regulaciones de espíritu que impuso la modernidad.<sup>16</sup>

*La condición posmoderna lyotardiana es consciente de que el discurso moderno comunica verdades -conocimiento, ciencia- pero escasas experiencias de vida desde el saber. Que la ciencias moderna establece vínculos científicos y mercantilistas, pero no sociales y comunitarios” Que su lenguaje es comunicativo o declarativo o argumentativo o pernormativo, pero no evocativo, proléptico, paralógico. La acentuación posmoderna es que: quien narra está implicado en la narración, narra su cultura, desde su simbólica.*<sup>17</sup>

Si la razón moderna se especializó en entronizar la conciencia histórica en cuanto disolvente del pasado, en recuerdo y a la tradición, en fabula, mito y leyenda, también, ha procurado liberar a la razón de los prejuicios de la tradición que no tienen la suficiente relevancia para el presente, como tampoco para el futuro. Las categorías modernas del tiempo que emergen como *continuum et infinitum*, como tiempo presente tendido en su totalidad hacia el futuro, solo conciben el pasado como caducidad del tiempo. Un retorno, por tanto, a esta categoría olvidada no significa una vuelta a la premodernidad, a la representación teocrática del mundo medieval o a la conservación tradicionalista de la visión religiosa presente en la tradición, tampoco se trata de dar un salto hacia los enfoques teosóficos del *post* con los que se presenta

---

<sup>16</sup> Para Lyotard es claro que todo ello se ha convertido en *jaula*, tanto lo uno como lo otro. Citado por Parra, *Nuevo siglo*, 25-26.

<sup>17</sup> Parra, *Nuevo siglo*, 28.

la nueva época, era de resurgimientos de religiosidades emotivistas, estimulantes y apaciguadora del espíritu crítico.

Partiendo así de estos antecedentes y descripción del momento crepuscular de la razón moderna, el análisis que propongo a continuación intenta entonces, en este primer capítulo, rastrear las raíces de esta “*crisis de olvidos*” que, en cuanto olvido del ser de la razón también olvida la tradición, que olvida la razón misma al privilegiar a la razón dominante y que tal relevancia de la razón dominante ha significado un olvido del ser auténtico, del sujeto. Analicemos entonces, en detalle, las primeras manifestaciones del olvido.

### **1.1. El olvido del ser en el olvido de la tradición**

A partir de la ilustración, se incita al hombre a emanciparse en la medida en que sea capaz de pensarse a sí mismo. Con este deseo por liberarse de la tutela de la tradición *religiosa*, que provenía del cristianismo pero en general contra la Sagrada Escritura, contra la tradición del libro, la sociedad burguesa emprendió el camino ilustrado queriendo desde él alcanzar un estado pleno de humanidad. El estandarte de las revoluciones industriales, en especial de tres: revolución mecánica, eléctrica e informática, los cambios en los medios de producción y las reformas socio-políticas, harán parte de esta construcción de la nueva visión de futuro, nueva perspectiva de humanidad por la que los hombres debían disponerse a cambios y reformas que proveería este nuevo modelo.

Con razón la ilustración proclama la emancipación del hombre del proteccionismo de la tradición religiosa. Su oposición a los objetivismos, a los esquemas estrechos con los que la sociedad medieval pretendió mantener cautivo al hombre, se enfrenta a los nuevos ideales por constituirse en sujetos de una historia nueva, en la que el hombre

se hace cargo de sí mismo, liberándose al mismo tiempo de toda tutela que el pasado había determinado su rol de vida y curso histórico.

### ***1.1.1. La ilustrada desmitificación lógica del mundo***

Con el proceso de desmitificación del mundo, la racionalidad ilustrada se apasiona con la transformación de la historia humana y con la absolutización de lo humano, abandona la autoridad de la tradición. La razón ilustrada desplaza y a la vez, deslegitima todo intento de la tradición al declarar como absurda la visión de mundo y de ser humano que la tradición posee en sí misma. Acusada de dominante, la visión de la tradición es evitada, mucho más la pretensión de seguir iluminando el devenir de los hombres. En su reemplazo, la razón ilustrada propende por desencantar el mundo y al hombre que había permanecido bajo el amparo de la tradición, bajo las fuerzas numinosas y superiores. Su empeño lo pondrá en su liberación.

*“El proceso de Ilustración es, pues, un proceso de desencantamiento del mundo que se revela como un proceso de progresiva racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo el signo del dominio, del poder. En cuanto tal, este proceso, que quiso ser un proceso liberador, estuvo viciado desde el principio y se ha desarrollado históricamente como proceso de alienación, de cosificación”.*<sup>18</sup>

El sistema social, político y cultural que sustentó a la tradición es abolido por la ilustración, como también, la autoridad que de él se deriva. A partir de la ilustración los cambios introducidos se hacen en términos de reformas morales, políticas, de revoluciones sociales del estado de derecho, todo en procura del logro de la emancipación de la etapa de infancia en la que se halla el hombre. Así, *valerse de la propia razón* repositonará al hombre frente al mundo, a la historia y las fuerzas

---

<sup>18</sup> Sánchez, J. *Dialéctica de la Ilustración*, 13.

sociales. Con tales procesos el cambio de época deviene realidad inevitable. Un enunciado que cristaliza la salida del estado de inmadurez del hombre y su posterior constitución como sujeto autónomo.

El nuevo orden introducido por la ilustración es posibilitado por la perspectiva racional que nace con ella y no de la autoridad de la tradición. La libertad al igual que la organización de la sociedad, a partir de este nuevo orden racional, se establece como un programa filosófico en que los conceptos sobre sujeto, libertad y espíritu guardan conexión intrínseca con esta idea de razón, es decir, una confirmación en que el nuevo orden del mundo y organización de la sociedad dependerá, en adelante, de la cabeza del hombre, de su pensamiento, de los lineamientos dictados por la razón, que como expresa Habermas, se puede entender, que:

*“A medida que la vida cotidiana se vio arrastrada por el remolino de la racionalización cultural y social, se disolvieron también las formas tradicionales de vida diferenciadas a principios del mundo moderno sobre todo en los términos de estamentos profesionales, con todo, la modernización del mundo de la vida no vienen determinada solamente por las estructuras de la racionalidad con arreglos a fines”.*<sup>19</sup>

En este proceso racionalizador de la vida, hay por tanto, un nuevo orden que a su vez deslegitima el orden, los logros y los sentidos de la tradición. Con el nuevo orden lo que se persigue, como afirmaban Adorno y Horkheimer,

*“Es el dominio de la naturaleza, el dominio de sí en cuanto naturaleza, de ahí que un dominio de naturaleza sea equiparable al dominio sobre los hombres. Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta.*

---

<sup>19</sup> Habermas, *El discurso filosófico*, 12.

*Sin consideración para consigo misma, la ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia”*<sup>20</sup>

Entonces la tradición queda sometida al tribunal de la razón y los cuestionamientos posteriores se harán sobre la validez de la verdad de la tradición. De ser aceptada, cuestión que siempre se puso en duda, deberá adecuarse a las exigencias del método de las ciencias de la naturaleza. De esto dependerá la unificación entre verdad de la tradición y verdad de la razón. Para los ilustrados, la verdad no pertenece a la tradición, más aun, la racionalidad ilustrada cuestiona la procedencia de la verdad venida de toda tradición mítico-religiosa. Solo el programa racional ilustrado puede lograr la verdad absoluta, una verdad de la razón capaz autenticidad, pero también de universalidad.

### ***1.1.2. La tradición religiosa: reducto mítico, mitológico y supersticioso***

Evitando la polisemia relacionada con el término mito se hace necesario aclarar que se ha entendido el mito, a partir de la ilustración, como fábula, ficción alegórica, como superstición. Si a la verdad de la tradición se le ha calificado como verdad procedente del mito y al mito con un carácter exclusivamente ligado con el mundo religioso, esta verdad se verá enfrentada al condicionamiento propio de la perspectiva positivista y racionalista moderna. La caracterización en cuanto fabula, ficción alegórica, mundo oscuro del espíritu y creación de la fantasía hace que al mito, y consecuentemente la tradición de la cual procede, se le considere como contrapuesta al mundo real de la razón. Conciliar por tanto, mito y razón resultará una tarea absurda, como absurdo puede resultar mantener su legitimidad de verdad de la tradición ante la racionalidad naciente. Precisamente el mundo ilustrado, como también, algunas teologías racionalistas propias de la época. emprenden un camino para salir de la oscuridad de la tradición, despojarse del mito y migrar a la nueva época denominada “*siglo de las luces*”, tiempo de ilustración, pero además, las

---

<sup>20</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 60.

teologías encaminadas en la racionalidad crítica -como la de Vico-, se esfuerzan por superar el substrato mítico presente en el cristianismo a través de un proceso desmitificador.

En el pasado, la filosofía griega había intentado categorizar al mito como irracional, descrito desde la antropogénesis de Jenófanes es confinado como poesía, como relato, narración, como falsedad y como concepción estrecha de la verdad. La verdad reservada para el *logos*, para el discurso argumentativo, del que podemos fiarnos sin vacilar, verifica al mito, proclive de generar sospecha historiográfica al ser equiparado a la fabula y a la leyenda. El mito es para el aristotelismo asumido como especulación filosófica, para el platonismo como una ocupación de niños, un oficio para el poeta (*Fedón 61b*), una mentira que viabiliza la expulsión de los hombres que la anuncian, sin embargo, el mismo Platón recurre a él cuando hace interpretación alegórica e intenta sacar una verdad de él.

La distinción entre mito y mitos-logos presente ya en los griegos reaparece con una distinción particular en el transcurrir histórico de la cultura occidental en los albores de la ilustración. La distinción entre mito y mitos-logos asigna al primero ser etapa inferior del pensamiento, forma primitiva de filosofía, ficción pura, pensamiento caduco, producto del sentimiento, imperiosa subjetividad, deficiencia del lenguaje, error lingüístico, historia vaciada de significado y, para cierto pensamiento cristiano racionalista, representación religiosa pagana. Mientras que al segundo, se le considerará como portador de la verdad, de la ciencia, de la inteligencia, del espíritu, de la autonomía de la verdad y como pensamiento lógico que supera la racionalidad salvaje.

La crítica ilustrada de la religión, en la que se encuentra D. F. Strauss, por ejemplo, al referirse al cristianismo escinde la interpretación del cristianismo a partir de dos etapas, una histórica que interpreta la vida de Jesús y otra mitológica que realza fabulosamente el acontecer del Jesús histórico. Esta visión mitologizante de la

tradición judeo-cristiana ha puesto a filósofos y teólogos en un proceso historicista y positivista, desmitificador y descalificador del mito, vertiente ésta que se ha mostrado negativa frente al mito, sin embargo, a través de un proceso resignificador del mito se ha planteado un nuevo proceso desmitologizador, que valora los enunciados propios del mito al reinterpretarlos en términos existenciales<sup>21</sup>. Pero por otra parte encontramos, los esfuerzos M. Eliade (1963) en sus intentos por salvar el carácter real y fundante del mito, la experiencia que no solo es relatada sino también vivida ritualmente, por quienes aceptan el mito y para quienes el mito revela el significado trascendente que el mundo, la vida y el hombre, tiene para sí mismo.

La verdad de la tradición, considerada por los ilustrados como fábula, como resultado ficticio de las teologías medievales, se ve enfrentada a la verdad de la razón. La razón postula una verdad del  $\lambda\omicron\gamma\omicron\omicron$ , entendido éste como verdad lógica, verdad de la razón que se esfuerza por el dominio absoluto de lo que conoce y describe, lógica racional imperante sobre todo fundamento mítico, que al someter el mito a mera objetividad, lo disuelve en las nuevas conceptualizaciones científicas. La ciencia funcional que surge de la verdad de la razón ilustrada considerará, por tanto, que todo debe ser reducido a materia única, en la que la razón se encargará de juzgar todo, es decir, los ritos, la ilusión mágica, el hechizo mítico, los sueños, lo cultural, lo simbólico, son sometidos, por la razón lógica, a procesos de abstracción conceptual, en que todo se halla dispuesto a ser explicado en su sentido más profundo, precisamente, *“la abstracción, el instrumento de la ilustración se comporta respecto a los objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación”*.<sup>22</sup>

Al indagar esta ruptura evidente entre razón ilustrada y tradición, entre mitología y verdad racional, se descubre también que la ruptura hace su revelación de sí en otros campos como lo son, entre filosofía y ciencia, entre religión y arte, entre arte y filosofía. Se identifica, además, que el comienzo de la ilustración científica se

---

<sup>21</sup> Bultmann, *Revelación*, 25-45.

<sup>22</sup> Bultmann, *Revelación*, 68.

constituye directamente en el comienzo de la metafísica moderna. Su tesis en este sentido evidencia la caída del pensamiento bajo el imperio de la razón industrial, definido por él como *Gestell*. En este imperio la ciencia moderna equivale a un bosquejo técnico del que no escapa fácilmente el hombre. Todo debe observarse desde la lógica de la *Gestell*, puesto que,

*“Las ciencias sociales necesitan sus estadísticas, lo mismo que las ciencias naturales aplican sus métodos cuantitativos a la naturaleza. En ambos casos es el dominio del método el que define lo que es posible y digno de saber. Esto significa que el acceso al saber ha de ser controlable”.*<sup>23</sup>

Con la renuncia a la tradición y con el engrandecimiento de la razón, lo que se ha concretado es una nueva idea de hombre, el *homo sapiens*, que rebasa toda idea anterior del ser de la tradición. No hay autoridad ahora por encima de la razón, mucho menos ella se encuentra sometida a una autoridad distinta de ella misma. Desde la razón cada hombre debe renunciar a su tradición y *ha de olvidarse de sí*, como parte de ella. La permanencia en la tradición entorpece el proceso emancipatorio, la madurez, el logro del nuevo hombre, el ser universal, el ser autónomo y libre. Esta lucha contra la tradición desemboca, posteriormente, en una nueva estructura metafísica que revela su dominio total de la vida. La razón, instituida como juez absoluto que determina la verdad y lo que conviene en el desarrollo científico, en la organización social, política y moral emprende así, el camino por el señorío total y absoluto.

La tradición tenía que declinar en su decir, en su legitimación mítica que justificaba el orden del mundo y del hombre, pues, el uso de la razón, en el que la verdad encuentra un fundamento seguro, una verdad que no se expone fácilmente a la duda y al escepticismo, se certifica como verdad única. La sospecha sobre la verdad de la tradición radica en esto mismo, ya que, según la razón ilustrada, el mito no es

---

<sup>23</sup> Gadamer, *Los caminos*, 235.

suficiente para explicar y comprender el mundo. El hombre moderno, a partir de la ilustración, requiere de una concepción nueva y perfecta que describa y logre el conocimiento de todas las cosas, que le permita orientarse e indagar lo impenetrable del universo, de la naturaleza y de la vida en todas sus manifestaciones.

La nueva imagen del mundo introducida por la ilustración es representación novedosa y distinta en relación con las del mundo medieval y antiguo, en ella el hombre se convierte en el estandarte de los avances científico-técnicos que ha emprendido la ciencia moderna, pero también, el hombre hace parte escénica de este panorama en cuanto imagen representante de lo ente, como objeto entre los objetos, en la que “*dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto al ente como lo objetivo*”<sup>24</sup>. Esta imagen que reemplaza el ser de la tradición es nueva interpretación del hombre, no sometido a los presupuestos mitológicos de la tradición sino a su propia razón.

El sinónimo de ilustrado equivale, desde este punto de vista, a *amnesia* obligada de la tradición y del sí mismo contenida en ella. Esta opción de la ilustración por negar la tradición muestra la fisura en su origen mismo. Su pretensión de destruir a la tradición en el proceso desencantador del mundo, desmitificándolo -no desmitologizándolo- en su categorización de tradición en cuanto mitología encubridora de la verdad, hace recaer a la razón misma en mitología, al convertirse ella en entronización de dominio absoluto. Así la razón, “*disuelve los mitos e interioriza el saber de la ciencia que no aspira ya a la felicidad del conocimiento, a la verdad, sino a la explotación y al dominio de la naturaleza desencantada*” ella, por tanto, “*no soporta lo diferente y lo desconocido*”<sup>25</sup> Como nueva mitología dominante, la razón se desploma no al procurar la madurez del hombre, sino al poner todo su esfuerzo en el alcance del dominio absoluto.

---

<sup>24</sup> Heidegger, *La idea de la filosofía*, nota 8.

<sup>25</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 12.

Kant, quien mejor define la ilustración al considerarla como el abandono del hombre del estado de minoría de edad, presenta a la tradición como el reflejo exacto de la incapacidad del hombre de valerse de su propio intelecto, ausencia de decisión y valentía de servirse de su propia inteligencia, “*separe aude*”<sup>26</sup>. Su definición de la ilustración ha de entenderse como el proceso por el cual el hombre ha de *liberarse de la servidumbre espiritual en cuanto prejuicio religioso y moral, ídolos, errores evitables, dogmas metafísicos, supersticiones religiosas, de relaciones tiránicas y dominantes entre los hombres.*<sup>27</sup>

El propósito de la ilustración por lograr la madurez humana y la superación de la visión infantil apuntalada en la que los mitos e imaginaciones supersticiosas generadas por las tradiciones religiosas y culturas antiguas, hacen que con la modernidad se afirme la autoridad de la razón como fuente *única* de la verdad. La razón es camino de liberación de la ceguera que ha impuesto la religión, las tradiciones absurdas y la opresión dominante que derivaba su autoridad de dicha tradición. Incapaz, la tradición, de dirigir el destino de los hombres, la razón se erige como horizonte único de la historia y de la organización humana.

Para los ilustrados de los siglos XVII y XVIII a la tradición con su carga de oscuridad sucede el nuevo pensamiento como visión luminosa, capaz de transformar las sociedades asegurando el conocimiento de la naturaleza y poniendo la fe en el progreso planificado por la razón. Cargada, pues, de un fuerte matiz utópico, la ilustración se considera capaz de disponer todos los ámbitos de la vida humana, el progreso económico y cultural de la sociedad. Desde la crítica racional la ilustración pretende iluminar el ser y quehacer de los hombres.

### ***1.1.3. El ideal burgués que rechaza la tradición y pervierte la razón***

---

<sup>26</sup> Kant, *Filosofía de la historia*, 25-26

<sup>27</sup> Kant, *Filosofía de la historia*, 27.

Con el ideal de progreso, la clase social de ilustrados burgueses ve en el renacer de las letras de la Grecia clásica, en el mercantilismo colonial y en la reforma protestante<sup>28</sup> la oportunidad de asentar su posición insurrecta reformulando lo político, lo agrario, lo industrial y lo comercial. De ello se deriva que la filosofía naciente se esfuerce y trabaje en los términos de una esperanza a partir de esta idea racional de progreso, tal como lo afirmaba Voltaire, para quien el progreso se daría por el uso crítico y constructivo de la razón, entendida por él, como la capacidad de analizar y discernir los simples datos procedentes de la revelación, la autoridad y/o la tradición, solo en perspectiva de progreso.

Este afianzamiento de la razón por la ilustración, hace que la tradición religiosa sea reemplazada por el deísmo o doctrinas de la religión natural – racional, en el que el acceso al alma y al Otro absoluto está vetado a las percepciones sensibles. El deísmo rechaza la revelación y considerará la captación del Otro únicamente por la razón, en abstracto y metafísicamente. Desde ello excluye a la tradición que deriva su autoridad de la revelación, la cual le permite ahondar en categorías como hombre, mundo y Dios.

La perversión<sup>29</sup> univoca de la ilustración no se refiere a los avances que se hacen a partir del conocimiento de la naturaleza o en el dominio de la misma, como tal, “*sin el cual saben muy bien que no existiría el espíritu*”, la perversión ha estado en el origen del proceso ilustrado, que se traduce como olvido originario en los albores de la razón occidental: “*porque ésta olvidó su originaria unidad con la naturaleza y -el*

---

<sup>28</sup> Lutero, *Obras*, 62-63. En su publicación de las 95 tesis, Lutero partirá de posiciones teológicas, como su concepto de la justificación por la fe que niega la teoría de la reversibilidad de los méritos y de la comunión de los santos, para denunciar asimismo las falsas seguridades de salvación ofrecidas por la Iglesia de su época a los compradores de indulgencias y la patrimonialización de un poder, el de conceder el perdón y administrar las indulgencias, que sólo pertenecía a Dios

<sup>29</sup> Como la denomina Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 31.

*mito-, se configuró desde entonces según el principio del dominio y con ello puso en el proceso el germen de su propia perversión”*.<sup>30</sup>

Con el rechazo de la tradición se cree escapar o evadir la mitología, de esta manera se incurre en un grave error, puesto que la ilustración, al convertir a la razón en reemplazo de la tradición mítica ella cae en el mito también, pues, en su aspiración por el dominio de las cosas, al nominarlas, definir las, al contar su origen y explicarlas, se reconstruye a sí misma como mitología “*Poder y conocimiento son sinónimos*”<sup>31</sup>, así pues, las razones científicas de las cosas, el control y dominio que le permite el conocimiento de ellas, evidencian que la ilustración recaba en su afán por imponer su potestad sobre lo que la lógica del cálculo dispone en cuanto conocimiento y control, lógica que le ennoblece como nueva mitología.

#### ***1.1.4. La ilustración aburguesada, nueva mitología***

La confianza en la razón no asegura una razón libre de todo ropaje metafísico, antes bien el carácter de nueva mitología de la ilustración se adquiere en la pretensión de instaurarse como única perspectiva, creyendo cortar de tajo el sentido ya presente en la tradición. He aquí las raíces de un problema epistemológico que florece en parte, con la ilustración pero que se fortalece con la modernidad, pues, “*en el camino de la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad.*”<sup>32</sup> Lo que asevera Horkheimer diciendo que:

*“Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz. El verdadero fin y función de la ciencia residen no en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de*

---

<sup>30</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 3.

<sup>31</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 61.

<sup>32</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 61

*afectos, o en supuestos argumentos evidentes, sino en obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida. No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de revelación”<sup>33</sup>.*

Las categorías como ser, existencia, actividad, pasión, no interesan para la ciencia que brota en los albores de la ilustración. Estas categorías propias de la mitología y metafísica antigua dejan de ser necesarias porque el orden del mundo cambia a partir de las nuevas concepciones cosmológicas logradas con la nueva ciencia. Medidas desde el cálculo y la utilidad, estas categorías se convierten en sospechosas para una razón ilustrada centrada en sí misma y no en otro fundamento.

No hemos de extrañar, entonces, que las raíces de esta ciencia orientada a la utilidad y no al pensamiento, en sus raíces históricas más profundas, se encuentran ligadas fuertemente con el inicio y conformación de la burguesía ilustrada. M. Weber<sup>34</sup> sitúa en el proceso de reformas religiosas de los siglos XVI y XVII el surgimiento de dos tipos de formación naciente para la época, por una parte una formación que sienta sus bases en fundamentos humanistas y enseñanza clásica inclinada a seguir un oficio que le permita al trabajador alcanzar un grado de maestro, y por otra, una formación dispuesta a preparar para los estudios técnicos y para el ejercicio profesional en las industrias y en el campo mercantil. Un ámbito profesional que permita escalar en los puestos superiores, es decir, hacia un proletariado ilustrado y una burocracia industrial.

Para Weber, este segundo tipo de formación se convierte en el comienzo del nuevo capitalismo *racional* que se diferencia del capitalismo aventurero. El capitalismo racional se caracteriza por su *ascética pietista* propia de la reforma protestante de la época. En los ideales de esta ascética los actos humanos se regulan de manera

---

<sup>33</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 61.

<sup>34</sup> Weber, *La ética protestante*, 29.

controlada, siguiendo una moralidad rigurosa, un hombre nada malgastador, distinto y distante del ideal de la tradición católica en el cual se gira en torno a un menor impulso adquisitivo, en que no prima un afán por ganar dinero sino el ganar lo necesario para seguir viviendo. Las dos visiones encontradas nos permiten captar, en últimas, las preocupaciones palpitantes en un dilema que se ha formulado como: “*comer bien o vivir tranquilo*”<sup>35</sup>.

Los ideales de la burguesía están enfrentados en términos de *liberum arbitrum*, indisciplinado, al predeterminismo ascético. En el planteamiento ético-económico del predeterminismo ascético, en que la profesión se entiende como una vocación en el mundo y en la que el hombre no está obligado al trabajo como maldición, la profesión para el hombre burgués se convierte en la oportunidad de construir un mundo en cuanto tarea continua, en completar la obra que el Creador inició pero que solo llevarán a cabo los hombres con su trabajo. La labor humana guarda, por tanto, un profundo sentido económico que calcula la ganancia y su cuantía, que a partir del logro austero, alcanza también el dominio sobre sí mismo y la moderación que le permite acrecentar la riqueza y, eficientemente, la capacidad de rendimiento laboral. Contemplado desde esta visión, el trabajo profesional es la manifestación palpable de obediencia y entrega que obliga al burgués, por sí mismo y consecencialmente por los demás.

Esta perspectiva reformista de la profesión como estado de vida, trasciende las fronteras de las estructuras del *ethos* económico existente hasta el momento, e implanta un nuevo *ethos* de deberes que se deben cumplir, haciendo de la vocación profesional y/o comerciante, equiparable a quien desde la tradición monástica se dedica por completo a vivir profundamente su vida religiosa. En su continuo compromiso con el progreso y construcción del mundo, el ascético burgués se descubre en forma tal que la profesión impuesta por la *lex naturae* a cada hombre, sirva para dar estructura al mundo circundante. Luego la vida mística y el obrar

---

<sup>35</sup> Weber, *La ética protestante*, 46.

ascético como vocación, además del concepto convencional, se extiende a la vida no-conventual, profesional, disponible para este nuevo hombre.

A partir de estos ideales profesionales, la racionalización de la profesión se orienta a la utilidad, cálculo y ganancia, formas precapitalistas que según Weber, van a constituirse también en las posteriores fortalezas de la burguesía ilustrada. La moralidad naciente, presente en esta visión, no emprende lucha alguna contra el lucro racional y lícito, sino *contra el uso irracional de las riquezas y del aprecio por las formas ostentosas*.<sup>36</sup> Lo que preocupará en últimas, para este nuevo pensamiento, es la necesidad y el uso del bien –su utilidad– y no la mortificación del rico. Apoyado entonces, en una razón del cálculo y la ganancia, se fortalece la idea de laboriosidad, el sentido del ahorro y las bases fundamentales del capitalismo “*racionalizado*”.

Como presupuesto ético, este ideal no es clara manifestación de la solidaridad con los otros, pues lo que importa es la conciencia de sí y la responsabilidad individual –ser aislado– en que debe madurar, por la razón, cada hombre. La búsqueda de la verdad será cuestión científica, como también lo es la explicación del mundo, solo la razón es la única autoridad válida que unifica desde la lógica formal la calculabilidad y la equiparación mitologizante de las ideas con los números. Ahora, el nuevo canon ilustrado constriñe el mundo y pone en plano comercial la cultura humana, pues, *esta equiparación matematizante domina la justicia burguesa y el intercambio de mercancías*.<sup>37</sup>

No le interesa a la ilustración la tradición moral anterior a las reformas, como tampoco se interesa por el *ethos* protestante que conserva el sentido de obediencia que recalcan los textos sagrados. La ilustración se ha formulado a sí misma como disolvente del mito en todo sentido y se ha proclamado promulgadora de la objetividad. Su rechazo por los dogmas tradicionales, su afirmación de la crítica

---

<sup>36</sup> Weber, *La ética protestante*, 212.

<sup>37</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 63.

racionalista y su ocupación por el logro de la verdad mediante métodos experimentales, procesos de matematización y calculabilidad, la convierten en la abanderada de lo abstracto y de la ganancia comercial. Encarnando así, el ilustre burgués la afirmación que: *“El antiguo cazador con trampas no veía en las praderas y en las montañas sino la perspectiva de una buena caza; el hombre de negocios moderno ve en el paisaje una oportunidad favorable para la instalación de anuncios de cigarrillos.”*<sup>38</sup>

### ***1.1.5. El logos ilustrado y su comprensión lógico-matematizante y comercial***

Al imponerse el cálculo, el número, lo abstracto, la ilustración forja el distanciamiento evidente entre sujeto – objeto, su interés fundamental se reasienta en un mundo sin mundo, vida sin vida, naturaleza sin naturaleza, hombre sin hombre, luego entonces, interesa en realidad descubrir y observar, por el método racional, al mundo, a la vida, a la naturaleza y a lo humano, pero sin ello. Es así como para las ciencias de la naturaleza lo primordial en el descubrimiento del mundo sean las leyes que lo rigen, en lo económico prima la utilidad por encima del bienestar, en el arte la copia, la comercialización y utilidad de la misma. La lenta, pero profunda rotura entre ciencia y arte se hace palpable en la valoración comercial que representa el arte al someterse cambios lingüísticos. De esta manera,

*“con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje. En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes, sin poderse recuperar ya mediante su adición, su sinestesia o el arte total.... en cuanto imagen debe resignarse a ser copia, de lo ya existente.....el arte de la reproducción*

---

<sup>38</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 125.

*integral se ha entregado, hasta en sus técnicas, en manos de la ciencias positivistas”.*<sup>39</sup>

El resultado es la ideologización de los lenguajes simbólicos presentes en el arte. Expuestos ahora como reproducción comercial, se exponen a la descomposición de su carga semántica, lo que *“convierte una vez más en mundo, en duplicación ideológica, en dócil reproducción. La separación de signo e imagen es inevitable. Pero si se hipostatiza nuevamente con ingenua complacencia, cada uno de los principios aislados conduce entonces a la destrucción de la verdad”.*<sup>40</sup>

Calificado el arte como irracional, como lo fue también la tradición, el pensamiento ilustrado busca la superación absoluta de todo simbolismo y la imposibilidad de retorno a lo mítico. Al poner las esperanzas en esta lógica matemática como única plataforma consistente, la razón humana elimina la posibilidad del error y de lo inexacto en todo conocimiento y verdad. En eso se traduce la apuesta ilustrada, como lo reconoce Horkheimer afirmando que:

*“La ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le ha reprochado a sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se haya asignado un valor”.*<sup>41</sup>

Este sentido totalitario de la ilustración se trasladó, asimismo, a otros campos como sucede con el sometimiento del arte, que al igual que la tradición religiosa, debe

---

<sup>38</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 125.

<sup>39</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 125.

<sup>40</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 72.

<sup>41</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 78.

ordenarse a partir de los métodos racionales que la Ilustración impone, esto es, los empleados por las matemáticas. El arte a partir de las matemáticas ha de proceder en la descomposición analítica del objeto, como se hace en una operación matemática, y reconstruir de manera deductiva yendo de lo simple hasta lograr lo más complejo.

Es así como el carácter epistemológico que sustenta la razón ilustrada adopta una ciencia que asume unívocamente el canon matemático e instaura la racionalidad científica que no solo cuestiona los dogmas y los principios de autoridad que sostenían los conocimientos sobre el hombre, mundo y Dios del pasado, sino que además, asume una posición nueva en la que esta ciencia se entiende como *λογος*, instrumento teórico – matemático que explica el mundo, su funcionamiento, lógica y *ratio universalis*.

El *λογος* ha venido a ser lógica, cálculo matemático que se sobrepone por encima del pensar, no antes sin hacer que la ilustración deseche la exigencia clásica del pensar mismo. Es lógica que no busca preguntarse por el ser o tal vez, por la nada, no le interesa lo interpretado y pensado por la tradición.

*“Si la ciencia tiene razón, una cosa hay, entonces, de cierta: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Y esta es, un último término, la concepción rigurosamente científica de la nada. Sabemos de ella en la medida precisa en que de la nada, nada queremos saber. La ciencia nada quiere saber de la nada. Pero no es menos cierto también que, cuando intenta expresar su propia esencia recurre a la nada. Echa mano de lo que desecha”.*<sup>42</sup>

Con este giro epistemológico, de *λογος* a lógica, con un paso hacia una lógica del cálculo matematizante de la razón, que funda su saber en un método racional y que hace comprensión del pensamiento en términos sistemático, unitario y progresivo

---

<sup>42</sup> Heidegger, *¿Qué es la metafísica?*, 19.

lineal, interesado exclusivamente por lo objetivable, se cambia la perspectiva hacía una perspectiva de ciencia a la que poco le preocupa abandonar el pensar, he ahí que, la opción sustantiva ilustrada, por lograr el proyecto de emancipación del hombre, se reduce a lastre e ilusión, evoluciona posteriormente como procesos de modernización en los que solo interesan las teorizaciones y objetivaciones científicas que justifican el avance industrial y rendimiento economicista de la cultura.

Con esta ciencia ilustrada ubicada en un fundamento de racionalidad objetiva, en la que solo concierne el dócil sometimiento de todo lo existente a un formalismo lógico que produce y sustrae el conocimiento a partir de los datos inmediatos sin que ello implique una comprensión espacio-temporal, social, histórica o cultural, la racionalidad científico-técnica se convierte en el mejor instrumento cosificador de toda realidad. Basta para esta episteme la certeza científica, el conocimiento preciso, riguroso y experimentable, acorde con la realidad observada y con los criterios racionales establecidos.

*“Lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología. Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza...No es lo existente lo que carece de esperanza, sino el saber”.*<sup>43</sup>

Si lo que buscaba la ilustración, con las nuevas sensibilidades y con el proyecto emancipador era romper con el predominio de las estructuras de la tradición, lo que logra con todo su empeño, es desligar por completo el saber y compartimentar en especialidades la economía, la política, el arte y la ciencia, cuestiones éstas que para

---

<sup>43</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 81-83.

la tradición no eran consideradas como compartimentos de saberes aislados. La autoridad que ejercía la tradición como centro de lo político, económico, artístico y social desaparece. A la administración ilustrada burguesa no le interesa el restablecimiento de los lazos que vinculan a estos saberes. Para la burguesía es suficiente con esta razón ilustrada, de sesgo matematizante, desde la cual también se puede orientar la sociedad. A partir de ella se hace realidad la posibilidad de alcanzar el sueño del ilustrado burgués: *todos somos libres, todos somos iguales, y no hay razón para que algunos sean más que otros y vivan a costa de ellos.*<sup>44</sup>

Con esta ruptura epistemológica, de un  $\lambda\omicron\gamma\omicron\omicron$  entendido exclusivamente como lógica matemática, sobreviene también la destrucción de la ontología presente en la tradición antigua, reduciéndola a teoría del objeto y no del ser, haciendo del mito y del ser de la ontología antigua, un objeto de estudio. La ilustración percibe al ser no sólo como conceptos y términos oscuros, como cree la crítica semántica del lenguaje, sino en toda expresión humana, en la medida en que ésta no tenga un lugar en el contexto instrumental de aquella autoconservación, para ella, el ser ha de ser definible en categorías científicas y técnicas porque solo a partir de ellas cobra su validez positiva, o su posibilidad de *ser pensado*. Esta perspectiva empirista, hondamente ilustrada, extiende su análisis a las teorías modernas posteriores del lenguaje, teorías que aspiran purificar el lenguaje de los vicios especulativos de las tradiciones metafísicas de épocas anteriores.

#### ***1.1.6. La reacción romántica al racionalismo ilustrado***

En su momento el romanticismo intentó dar respuesta a las pretensiones del racionalismo científicista de ocultamiento y desconocimiento de la razón y olvido de la ontología de la tradición. Poniendo su mayor esfuerzo en el resurgir del instinto y la emoción, en su sed por lo infinito, el romanticismo hace una valoración diferente de la naturaleza no mecanicista, sino fundada en elementos claves distintos al

---

<sup>44</sup> Reale, *Historia del pensamiento*, 731.

racionalismo lógico-objetivista ilustrado. Para el romanticismo la vida, el ser, no se reducen exclusivamente a lo objetivable como lo pretenden las ciencias naturales. La naturaleza a partir del romanticismo se presenta afín al organismo humano, como interacción e intercambio de fuerzas que permiten la vida misma. Hölderlin contado entre los románticos, por ejemplo, no separa en su poesía, lo que la racionalidad científicista sí hizo, dirá en sus versos: “*ser uno con el Todo, éste es el vivir de los dioses; esto es el cielo para los hombres*”.<sup>45</sup>

El arte al igual que la poesía romántica, ocupa la suprema expresión de lo verdadero y absoluto para el romanticismo. La conjugación amalgamada entre naturaleza y arte romántico, intenta reconstruir lo que la racionalidad objetiva había fragmentado de la tradición. Tanto la poesía como el arte se presentan, entonces, como la cura sanadora de la herida producida por el intelecto racionalizante moderno. Si la razón ilustrada a través de su lenguaje matemático, lógico-objetivista se había convertido en el instrumento universal, que desde la ciencia funcionaliza la vida y la producción material, *cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo*<sup>46</sup>, los románticos elevarán el arte y la poesía a sabiduría trascendental, tal como lo presenta Schelling, quien pone su acento adaptado sobre la polaridad de fuerzas –filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu– descrita por Fichte.

La recuperación de la tradición que pretende el romanticismo se enmarca, de esta manera, en una nueva relación del hombre con lo infinito, como el momento más elevado del Espíritu, perspectiva ésta que se puede caracterizar claramente como una visión idealizada de la tradición y consecuentemente del sentimiento por la nación, por la historia, la raza, la cultura, la religión. Los poetas, pensadores y artistas románticos se caracterizan por enfrentar la fuerza de disolución dominadora de la ilustración.

---

<sup>45</sup> Hölderlin, poesía completa, el Hiperión o el Eremita.

<sup>46</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 83.

Dos visiones en contraposición se fortalecerán a partir de esta revaloración romántica de la tradición. Por una parte encontramos el convencimiento de los ilustrados y modernos de que los hombres habían tenido siempre que elegir entre sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta a sí mismo, pero con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora. Por otra parte, y muy distantes de esta razón iluminadora y dominadora, los románticos se proponen la recuperación del pasado vivido, que yace olvidado en cuanto tradición, y la recuperación de la naturaleza a través del arte, de la novela, de la historia de épocas anteriores. El romanticismo entiende, entonces, que en el arte, la poesía, la novela, en cuanto representación de la vida pasada, es clave interpretativa de un ser ya interpretado.

Como lo muestra la novela romántica de Novalis, Schlegel y otros tantos por ejemplo, el florecer romántico intenta recomponer lo que queda de una Europa creyente que naufraga en medio de reformulaciones y reformas de la tradición. La lucha del romanticismo contra lo que denominaron intelectualismo ilustrado se hace al recordar la explicación del sentido de la muerte, el auxilio en el dolor y la angustia, que albergaba en sí la tradición religiosa de la edad media.

La poesía de Hölderlin, también recoge las fracciones restantes de la antigua tradición griega, en la que la naturaleza conserva su carácter divino y sentido de totalidad. Como se puede observar en el himno a la naturaleza con el que Hölderlin termina el Hiperión o el eremita en Grecia, expresa el profundo sentido del naturalismo romántico, como un mundo no reducible a objetos y 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.*

Sin embargo y a pesar de estos esfuerzos del romanticismo por no abandonar la tradición en manos de la ilustración y en el inevitable proceso de ascenso de la modernización<sup>47</sup>, de dar el paso de la ilustración a la modernidad, una segunda ilustración, esta vez moderna, irrumpe en la historia declarando como tribunal absoluto a la razón. Su quehacer desencantador y desmitificador del mundo ha iniciado como “*nova aetas*”<sup>48</sup>, es decir, inicio de una época venidera, tendida siempre hacía el futuro, abierta a lo nuevo. Hegel la caracteriza como *tiempo nuevo de nacimiento y de tránsito a un nuevo período, tiempo novísimo*<sup>49</sup>, de revolución, progreso, emancipación, desarrollo, de actualidad y rompimiento con el pasado, en el que yacen abandonadas las formas tradicionales de organización y ordenamiento de la sociedad. La respuesta romántica, de esta manera, soslaya las pretensiones matematizantes, lógico-objetivistas de una racionalidad positiva, esboza, a la vez, un nuevo sendero de recuperación de los discursos fragmentados por los iniciales procesos de ilustración.

### ***1.1.7. Una segunda ilustración: el romanticismo***

Esta *segunda ilustración* gestada a partir de los románticos, posteriormente con Hegel, circunscribe una perspectiva evolutiva del tiempo, la linealidad de la historia y una configuración definitiva a partir del hombre moderno. Desde esta nueva noción ilustrada moderna todo hace parte del continuum evolutivo.

---

<sup>47</sup> Habermas, analizando el planteamiento que hace Weber acerca de la evolución de las sociedades modernas, dice que: “*los procesos de modernización se refieren a un manojito 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*”. Habermas, *El discurso filosófico*, 12.

<sup>48</sup> Habermas, *El discurso filosófico*, 16.

<sup>49</sup> Hegel, Prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*, 17.

*“La evolución de la máquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria del dominio, de tal modo que la tendencia técnica y la social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación total del hombre”.*<sup>50</sup>

Ahora, con la modernización social se busca el dominio absoluto, dominio en el que poder y progreso se hacen uno, sociedad que requerirá nuevos esclavos dispuestos a marchar al mismo ritmo, esclavos enajenados por la fábrica moderna, el cine y el transporte masivo, todos situados en una teleología del progreso evolutivo. Una sociedad en la que, el pensamiento ha perdido el momento de reflexión sobre sí mismo y la razón se establece como razón absoluta.

*“Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma reificada como las matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él, la ilustración ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres. La ilustración que persigue la superioridad del hombre, se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas”*<sup>51</sup>.

La primera generación de la escuela de Frankfurt no escatima un riguroso examen de este fenómeno crucial que pone su absoluta confianza en la capacidad de la naturaleza humana y sus posibilidades de progreso, en la ilustración y posteriores procesos de modernización procedente de ella. El análisis y la crítica de estos pensadores al racionalismo moderno, han sido interpretadas como una mezcla peculiar de pesimismo cultural y de progresismo político, pero más allá de tal señalamiento, lo que encontramos en ellos es el desvelamiento de una razón que perdió su sentido inicial, *pensar*, para convertirse en el instrumental mitologizante de la sociedad moderna.

---

<sup>50</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 88.

<sup>51</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 94.

No es extraña en esta crítica una fuerte preocupación por el real cumplimiento de las esperanzas que Occidente formuló por vez primera a través de los ilustrados y posteriormente con el devenir racionalista moderno. No se escapa de esta crítica el gran interrogante a las estructuras democráticas y la respuesta que ésta deben dar ante el desvanecimiento de la *idea de hombre*<sup>52</sup>. Disuelta y fragmentada la tradición por el compendio de las especificidades de la ciencia, recluida la ilustración en el subjetivismo, colocada la historia en el espectro catalizador de la racionalidad y puesto el mundo en manos de la razón instrumentalizadora, el anhelado fin de la confrontación bélica, en cuyo nombre se instituyeron los principios ilustrados orientadores de la humanidad y desde los que se han hecho los sacrificios de la guerra, la idea de hombre ilustrado, autónomo y libre se desvanece lentamente. Los avances en el ámbito de los medios técnicos fueron y han sido acompañados por un proceso de deshumanización, donde el progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar, es decir, pensar como expresión de una racionalidad en ascenso. Sin embargo el veneno de esta razón dominante tiende a destruir precisamente esa misma sustancia de la razón en cuyo nombre se toma posición a favor del progreso.

La querrela de quienes han desvelado el lado oscuro de la ilustración y de los procesos de modernización, evidencian un ser reducido a la nada y guiado por otros, establecido y fijado en el sistema, un individuo que vuelve a ser preso de la nueva industria comercial, que le organiza la diversión, el horario, que ahoga el tiempo libre, la alegría auténtica, la genialidad y la libertad. De un ser ilustrado esperado y suspirado, como hominización suprema de una nueva época, se ha materializado un momento regresivo en el que el individuo firma su propia condena y manifiesta, desde su particularidad y aislamiento, la permanente decadencia de la sociedad a la que pertenece, denominada moderna.

---

<sup>52</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 43-44.

Atrincherado en sus propias murallas, el hombre moderno se asemeja al hombre medio, porque, *“su respuesta es superflua, y dirá que las cosas racionales son, evidentemente, cosas útiles y que toda persona racional debe ser capaz de decidir qué es lo que le resulta útil”*<sup>53</sup>. Razón ésta que según Horkheimer no trasciende el plano de lo subjetivo, pues, tiene que ver esencialmente con medios y fines.

Esta definición a la que se ha reducido la razón, que ha convertido al hombre en objeto, no es ingenua y mucho menos superficial, sino más bien, es manifestación de un síntoma importante de una transformación de vasto alcance en modos de pensar y concebir la realidad. Con la tradición no fue así, ya que más allá de un dualismo de la razón, *se confirma la existencia de una razón como fuerza no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo, que regulaba las relaciones entre los hombres y entre las clases e instituciones sociales, en la naturaleza y en sus manifestaciones.*<sup>54</sup>

En el objetivo de la tradición, que no está referida a la tradición religiosa únicamente sino que además comprende los grandes sistemas filosóficos, como los de Platón y Aristóteles, la Escolástica y en cierto sentido, al idealismo alemán, sistemas éstos que tenían como fundamento una teoría objetiva de la razón, se desarrolló un sistema englobante o de una jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos el ser humano y sus fines. Desde estos sistemas de pensamiento, el grado de racionalidad de la vida de una persona puede ser determinado a tenor de su armonía con la totalidad.

*“Este concepto de razón jamás excluyó la razón subjetiva, sino que la consideró como expresión parcial y limitada de una racionalidad englobante, de la que eran derivados los criterios para todas las cosas y seres vivos. El énfasis era puesto más en los fines que en los medios.”*<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 45.

<sup>54</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 45.

<sup>55</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 46.

La racionalidad moderna que se debate entre dos opuestos, lo objetivo y subjetivo, tiende por vicio más hacia el subjetivismo y menos a la sana tensión de los dos. En sistemas englobantes de época anteriores, que no conciben esto como una relación de opuestos, históricamente había operado un sentido genuino  $\lambda\omicron\gamma\omicron$  – *ratio* referidos siempre al sujeto, a su capacidad de pensar, los términos designados fueron alguna vez expresiones subjetivas.

El término griego  $\lambda\omicron\gamma\omicron$  se deriva así de  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ , “decir”, y designa la capacidad lingüística subjetiva. Sin embargo, la interpretación de  $\lambda\omicron\gamma\omicron\omicron$  como lógica y la posterior separación que se hace esta lógica entre sujeto – objeto, a partir de la ilustración, implanta una dualidad manifestada en categorías de racional e irracional, correcto e incorrecto, bueno y malo, el ser ilustrado y el ser mítico, el yo emancipado y yo sometido, lo nuevo y lo pasado, la actualidad y la inactualidad; correspondiéndose lo primero con la aplicación de la razón, mientras que lo segundo, con la falencia de la misma o con los errores propios en los que incurre el hombre al estar bajo la tutela de la tradición.

La modernidad ha venido a ser el campo donde la interpretación de lo nuevo, lo actual, lo ilustrado, se impone como lo mejor, al entender que lo mejor tiene su procedencia directa de lo racional. Luego, las esperanzas de superación del pasado y venida de lo nuevo, nacidas con la ilustración, haya con la modernidad la posibilidad de establecer proyectos científicos, tecnológicos, políticos y económicos que desembocan en una mejora y progreso racional para la toda humanidad. Un progreso económico denominado como lo bueno y correcto para la humanidad.

La razón, ha sido puesta al servicio de cualquier empeño particular, sea bueno o malo, como lo intenta demostrar la teoría crítica, se constituye en instrumento para todas las empresas de la sociedad, así, *se esperaba una razón que asumiese un papel rector, incluso preeminente, en la conducta humana, y se ha llegado a una asignación de la*

*razón de posición subordinada.*<sup>56</sup> Emerge, entonces, el debate a esta razón que se reduce al plano de las cosas racionales en cuanto equiparable a las cosas útiles, una razón capaz de responder qué es lo útil, en la que leyes, costumbre y tradiciones son concebidas en un marco de razón subjetiva que tiene que ver con medios y fines muy distinto del marco Platónico, Aristotélico, Escolástico e idealista alemán que recoge el sentido de la conciencia individual y el mundo objetivo entre las relaciones de los hombres.

Así, se puede afirmar en términos conclusivos y a esta altura que, el costo de un olvido de su rechazo y abandono por parte de la ilustración entreteje también, un olvido de la razón al pasar de una razón de fines y subyugarla a una razón de medios, problema éste de profunda connotación epistemológica relacionado con la posibilidad del pensar, aspecto al que me referiré a continuación.

## **1.2. El olvido de la razón en la ilustración y en la modernidad**

La emancipación de la tradición a partir de la ilustración ha producido un abandono del pasado. Ha importado para la ilustración, el tiempo presente, actual, novedoso. En el camino quedaron la tradición y sus estructuras sociales. Con la ilustración se ponen todas las esperanzas en una razón que le permite al hombre valerse por sí mismo, satisfacerse en sus logros desde una racionalidad científica que todo lo proporcionaría, pero que, en sus procesos de instrumentalización de la razón, en los que se consumen los afanes ilustrados y modernos, pierde fuerza el vínculo que conciliaba el orden objetivo de lo racional con la existencia humana, incluido el interior propio de la autoconservación. Las expectativas en esta razón, liberadora de toda servidumbre, confluye en una razón instrumentalizante al servicio de una civilización industrial avanzada, en la que prima por encima de la razón ilustrada, la

---

<sup>56</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 49.

racionalidad tecnológica dominante, capaz de someter todas las esferas sociales y que se encarga de organizar, con su poder, la vida de los individuos y la sociedad.

El concepto de libertad política, económica e intelectual que sostuvo el pensamiento ilustrado en sus orígenes se vuelve insignificante frente a una época de advenimiento industrial, ante un devenir de progreso ilimitado y abundancia material que asegura el cubrimiento de las necesidades humanas, el éxito individual y la mayor felicidad para un mayor número de personas. En la tradición del pensar antiguo, por el contrario, no encontramos tal posibilidad, pues, *“no de otro modo busca Platón mostrar en su república cómo quien vive a la luz de la razón objetiva y dejándose guiar por ella es también feliz y tiene éxito en la vida”*<sup>57</sup>.

La promesa de una extensión de una vida burguesa para todos los hombres, se convierte en el slogan de esta nueva perspectiva de razón que se dispone dominar el mundo. El sueño idílico de solventar sus necesidades vitales de comida, casa y vestido, alimentó en los hombres las esperanzas de ver un día realizadas todas las necesidades sublimadas y las que no, el resultado ha sido por el contrario una racionalidad en función de una sociedad industrializada que ha puesto todo su empeño en una razón que todo lo domina, planifica y proyecta.

Esta razón del dominio que no hace más libres, ni más felices, ni verdaderamente racionales y autónomos a los seres humanos, agota a la razón misma y a las esperanzas que se han puesto en ella. No entendido como una proclama del pesimismo, recuerda Fromm que,

*“lo grandioso de la gran promesa, los maravillosos logros materiales e intelectuales de la época industrial deben concebirse claramente para poder*

---

<sup>57</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 46.

*comprender el trauma que produce hoy día considerar su fracaso. La época industrial no ha podido cumplir su gran promesa”<sup>58</sup>.*

Por el contrario, se ha confundido la búsqueda de la felicidad y del bienestar con la satisfacción ilimitada de los deseos y con el placer máximo; que la aspiración por el logro de la independencia y libertad soñada se diluye en el poder que ejerce la máquina burocrática, los mass media y los entes gubernamentales, en los cuales el pensar, sentir y gustar no trascienden el nivel de manipulación a los que se hallan sometidos; que el abismal desnivel de progreso económico entre naciones ricas y pobres crece, y que con el creciente avance técnico de las naciones ricas, también decrecen las posibilidades de progreso para otros pueblos con menos recursos, el cuidado de la naturaleza y la estabilidad pacífica para la humanidad.

### ***1.2.1. La razón ilustrada olvidada y replegada: razón instrumentalizadora***

El desbordarse de una razón ilustrada a una razón instrumentalizadora y dominante no permite afirmar la absoluta superación del mito, que se haya logrado por el ejercicio pleno de la razón. Lo que se confirma, por el contrario, es el devenir modernizante, el olvido del sentido pleno de la razón en tales procesos. Si de escudriñar en las raíces más hondas de este problema se trata, la dialéctica crítica de la ilustración testifica que:

*En el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el momento de reflexión sobre sí mismo, y la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta. Pero en la figura de la máquina la razón alienada se dirige hacia una sociedad que reconcilia el pensamiento, cosificado como aparato material e intelectual, con el ser viviente liberado y lo refiere a la propia sociedad como a un sujeto real. El origen particular del pensamiento y su perspectiva universal han sido desde siempre inseparables.*

---

<sup>58</sup> Fromm, *Tener o ser*, 22.

*Hoy con la transformación del mundo en industria, la perspectiva de lo universal, la realización social del pensamiento, está de tal modo abierta, que por su causa el pensamiento es negado incluso por los que dominan como pura ideología.*<sup>59</sup>

Así pues, con el proceder de esta racionalidad instrumental se pierde el sentido de la búsqueda del bien supremo, para dar paso a una razón que se orienta por la utilidad; una razón que considera que lo escondido en el mito tiene menor validez objetiva por proceder de la tradición y que el conjunto de las falsas objetividades de la tradición deben ser combatidas.

La teoría crítica, fundamentada por Horkheimer, Adorno y Marcuse, revela cómo al subjetivarse la razón y al formalizarse la elección o gustos, las decisiones prácticas morales o estéticas, dependerán de otros factores distintos del de la razón. La ética subjetivista, por ejemplo, se corresponde con categorías y teorías científicas que señalan valores morales supremos como valores subjetivos, lo que trae consigo una *distinción entre morales objetivas y las maneras de percibir las.*<sup>60</sup>

La relevancia preponderante a la razón, que se proyectó a partir de la ilustración, ha puesto al hombre en espera de que la razón cumpla el papel rector y preeminente de la conducta humana. La sociedad moderna asume como obvio que los valores, en cuanto cuidado de sí y respeto a los demás, están incluidos en esta comprensión rectora de la razón, comprensión racional y de obediencia de la ley que tiene cada individuo en sí mismo. Kant, al exponer sus imperativos categóricos como claves del actuar humano, eleva este sentido de la razón hasta no escatimar que el hombre a la hora de preguntarse en qué consiste el bien y el mal, no mira hacia el cielo sino hacía sí mismo. De lo cual concluye que, *el fundamento de la moral es el propio hombre.*<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 90.

<sup>60</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 50.

<sup>61</sup> Cohen, *La religión de la razón*, 8. La presentación la hace Reyes Mate.

Sin embargo, tal sentido pierde su fuerza cuando este principio de autonomía se confunde con el ordenamiento de una sociedad de entes aislados, ególatras e individuos centrados según el placebo narcisista de las necesidades creadas por la industria comercial.

La lógica racionalista, de carácter esencialmente matemático y de procedimiento axiomático deductivo se convierte en el modelo de racionalidad a seguir a partir de la modernidad. Desde ella la razón se formula según el modelo de las ciencias de la naturaleza y la filosofía debe demostrar su estatuto de ciencia, debe situarse en el plano de la experiencia y análisis de los datos que obtiene de la realidad. Si desde la antigüedad el pensar se entendió como una tensión de fuerzas, con la modernidad, por una parte se ha venido enfatizando el rol fundamental de la experiencia y percepción sensible en la fecundación de los conceptos, pero que por otra, surge una oposición a tal postulación, al volver sobre el *eidos* por su superioridad a los fenómenos sensibles y por hallarse vinculada hondamente a los recónditos espacios de la conciencia.

Los procesos de desmitificación, de modernización y de empoderamiento de la razón como racionalidad de dominio se incrementaron a través de la instrumentalización y el dominio de la civilización industrial. La dificultad mayor no ha estado, entonces, en la tensión dialéctica del pensar, sino en esta mutación ideológica absolutista a la que ha tendido la razón, ideologización que intenta asfixiar al pensar mismo.

Para la tradición filosófica de la antigüedad clásica, y para la tradición religiosa fundada en la revelación, la existencia de tales opuestos no significó problemas estructurales en el pensar de la tradición. La escisión y dualismo desarrollado con la modernidad, generaron por el contrario una oposición empirista – idealista. La primera define a la mente humana como *tabula rasa* en la que se escribe las impresiones sensoriales productos de la experiencia, pasando de las ideas más simples a las más complejas. La segunda, relaciona las intuiciones con el origen del pensar, y las ideas innatas como colocadas por Dios en la naturaleza humana.

La racionalidad científico-positiva, que debe diferenciarse de la racionalidad en cuanto tal, no pone en duda los logros alcanzados por los avances científicos, por los avances del conocimiento y el entendimiento de las leyes de la naturaleza que ha permitido la ciencia imponerse como el único modelo de comprensión de la realidad. Pero esto mismo le permite a la crítica de esta racionalidad develar el sueño dogmático y absolutista en el que ha caído la razón. Es por eso que, la superación de la irracionalidad de la razón moderna se constituye en la garantía de una recuperación del pensar.

El sistema filosófico que pretende una razón omniabarcante, al reducir el conocimiento y trabajo científico a mera organización, clasificación y cálculo de datos, traza un camino distinto y tendencioso a disolver su propio contenido objetivo, separando tradición de razón y debilitando el concepto de verdad al exponerlo a intereses dominantes. Una verdad que se constituye en parte del dominio científico: esto es verdad si lo dice la ciencia y quienes la poseen. Una verdad adaptable a toda realidad, que corre el peligro de capitular frente a lo irracional de lo racionalizado.

Pensadores modernos como Spinoza hacen una comprensión empirista y positivista del hombre y de Dios. Para Spinoza es posible hacer una intelección universal caracterizada por una lógica de orden geométrico accesible a los hombres en general y productora de verdades de fuerzas vinculantes para todos sin tener en cuenta las diferencias contextuales, los condicionantes históricos que les afecta y las angustias existenciales que les ahoga. El objetivo fundamental de estos pensadores, al pretender armonizar la vida humana con la naturaleza, los lleva a definir a la razón como luz natural en cuanto dominadora absoluta:

*Sus creadores creían que el lumen naturale, y el conocimiento natural a la luz de la razón bastaba también para penetrar de un modo lo suficientemente profundo en la creación como para tener en ello una llave para armonizar la vida humana con la naturaleza, tanto en el mundo externo como el ser del*

*hombre mismo. Conservaron a Dios pero no la gracia; consideraban que el hombre podía arreglárselas perfectamente sin un lumen supranaturale de cualquier índole para todos los fines del conocimiento teórico y de la decisión práctica.*<sup>62</sup>

La evidente separación, entre revelación y razón, tradición e ilustración, producida por esta racionalidad hace que se la entienda como racionalidad dominante e instrumentalizadora de la vida. De su disposición en el principio para pensar y servir al hombre, en su proceso de formalización de sí, pierde el objetivo con el que nace en cuanto razón ilustrada, convirtiéndose en racionalidad funesta para sí.

### ***1.2.2. Una racionalidad dominante y absolutista***

Este modelo de pensamiento defendido por quienes se distancian de la crítica negativa francfortiana<sup>63</sup>, descritos como razón dominante, se despoja de su autonomía y pasa a ser instrumento de la ciencia al consolidar la razón como criterio único, las ideas y conceptos como elementos de producción, el lenguaje como máquina del aparato productivo moderno, en el que los significados se relacionan con las cosas, las palabras abiertas y claras están al servicio de fines prácticos, y el lenguaje se dispone a almacenar y comunicar elementos intelectuales que intervienen en la producción y conducción de masas. En últimas, es un pensamiento reducido a acción en que el hombre no trasciende la etiqueta, la codificación, la objetivación, el archivo, el olvido de sí. He aquí la paradoja de una tradición olvidada del pensar, que finiquita al ser y su posibilidad de pensarse. Con ello,

---

<sup>62</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 54.

<sup>63</sup> Para Habermas, la modernidad es verdadero proceso emancipatorio con su ciencia y su técnica, él reclama para ella el correspondiente reconocimiento social. Sin embargo, una lectura positiva de la modernidad, en efecto, no tiene otra salida que ésta, sin embargo, no es suficiente la lectura que podemos hacer en estos términos, en el reverso de la historia de la modernidad también nos encontramos con el olvido de quienes no alcanzaron a emanciparse a partir de esta racionalidad, ciencia y técnica.

*“el pensamiento ha venido a ser naturaleza olvidada. La ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación, naturaleza dividida en sí misma, mutilada y ciega.”<sup>64</sup>*

Este modelo de pensamiento que olvida a la razón y da pie a la fundamentación del positivismo y al posterior neopositivismo, descansan en los símbolos matemáticos y lógicos que mecanizan la vida en términos de expansión industrial, de carrera instrumental de la sociedad y de la cultura. Es un modelo que acelera la concreción de la idea de progreso industrial, que dispone de instrumentos tecnológicos, de la revolución industrial, del mercado libre y de la educación, para solucionar todos los problemas que la tradición no satisfizo. En este modelo abunda la exaltación de la ciencia como único método de conocimiento científico, válido y sólido, prometedor que el cambio en las condiciones de bienestar general para toda la sociedad está ad portas.

El combate contra las concepciones idealistas y espiritualistas que se despiertan con la modernidad, a causa de un acomodamiento de las ciencias del espíritu bajo este tipo de racionalidad, al presentar los hechos empíricos como la base fundamental del conocimiento verdadero y al presentarse ella misma como la única capaz de solucionar los problemas humanos, confirma a la racionalidad técnica como la racionalidad del dominio mismo.

La sobrevaloración conceptual por una razón que se olvida de sí en aras de una racionalidad científica, hace que los conceptos filosóficos procedentes de la tradición pierden sus raíces espirituales para dar paso a clasificaciones de hechos y cálculos de probabilidades, medidos por una razón que adopta una especie de materialidad y ceguera sostenida por la metafísica moderna. Afirmaciones como justicia y libertad, mejores que injusticia y opresión, no se consideran científicamente verificables y tal tratamiento resultará una empresa inútil, lo que corrobora que,

---

<sup>64</sup> Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 90.

*“Cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas. El avance de la ilustración disuelve la idea de razón objetiva, el dogmatismo y la superstición; pero a menudo son precisamente la reacción y el oscurantismo los que más ventajas sacan de esta solución.”*<sup>65</sup>

Si con la metafísica moderna este proceder empirista se radicalizó, nada distinto podría suceder con el horizonte neopositivista, en el que la razón no podría salvarse a sí misma de la fácil manipulación ideológica e instrumentalizante de la que difícilmente se levantaría. La razón positivizada como funcionalidad racional, sirve a otro objetivo formalizante equivalente a mero instrumento, en el que todo declina en términos de negocio y alcanza un valor mercantilista. Con los procesos de modernización, el arte y la música cambian de sentido, su nuevo sentido se han constituido en parte de la gran máquina comercial, en la que la obra de arte y la composición musical no conservan su gran valor estético de épocas anteriores. Con la nueva época tanto el arte como la música han pasado a un plano de obra y composición cosificada, que cuenta como mercancía y objeto de consumo, y *valen no por su expresión cultural sino por el precio que se paga por ellas en el mercado.*<sup>66</sup> La función y el valor de las cosas solo son tenidos en cuenta respectivamente como función y valor comercial.

### ***1.2.3 .El declinar de la racionalidad en acérrimo pragmatismo***

La racionalidad positiva, que todo lo domina, ha desembocado en el más acérrimo de los pragmatismos, en el que la verdad equivale al éxito comercial. Su principal

---

<sup>65</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 61.

<sup>66</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 73. Trae a colación Horkheimer la obra musical de Bethoven “*La Heroica*”, en la actualidad utilizada como trasfondo musical en los grandes centros comerciales.

dificultad se encuentra en que, una verdad no es deseable en sí misma sino en procura de su funcionalidad, una verdad para el triunfo del medio sobre el fin, del valor comercial por encima del valor cultural. Desde ella, el pragmatismo<sup>67</sup> no esconde su lógica de verdad predominante en la que florece, la sociedad misma, una sociedad que se ve ahogada en él sin encontrar caminos de salida, un pragmatismo en el que los hombres no tienen tiempo de recordar ni de reflexionar, mucho menos de pensar.

*“Al igual que la ciencia, la filosofía no se convierte tampoco en una visión contemplativa del existir o en un análisis de lo que pasó y está caducado, sino en una visión global de perspectivas tendentes al logro de lo mejor y a la prevención de lo peor. La propia filosofía asiente al proceso histórico que tiende a convertirse dentro de la sociedad la verdad en una frase vacía, legitimándola.”<sup>68</sup>*

Con eso, el pragmatismo privilegia el experimento empírico analítico, propio de las ciencias naturales y desecha, por esta misma esa razón la retórica, la especulación y el discurso razonable o *phronesis*. El perfil que se adecua al filósofo pragmatista, es el silencio antes que la inútil elocuencia, actitud que lo asemeja a la posición del físico, pues:

*“No está obligado a interpretar los llamados conceptos espirituales como eventos puramente fisicalistas, ni a hipostasiar su propio método como el único comportamiento de orden intelectual y teórico lleno de sentido. Puede*

---

<sup>67</sup> Resalta al respecto Horkheimer cómo el pragmatismo ha sido investigado críticamente por muchas escuelas filosóficas, desde el punto de vista del voluntarismo de Hugo Munsterberg en su *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1921 y desde el punto de vista de la fenomenología objetiva en el minucioso estudio de Max Scheler “*Erkenntnis und Arbeit*”. Horkheimer, *Crítica a la razón*, 75. Entre los representantes de esta corriente están William James y Jhon Dewey, quienes intentaron convertir este punto de vista en una filosofía.

<sup>68</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 79.

*incluso abrigar la esperanza de que sus propios descubrimientos formen parte de una verdad sobre la que no se decide en el laboratorio,*<sup>69</sup>

La utilidad funcional del pensamiento pragmático está en que no necesita de la razón para su validez, orienta el rumbo de la racionalidad hacía un hundimiento cultural en que el pensamiento se legitima en cuanto efectividad para la producción y su posterior repercusión en el comportamiento social. Así, el arte y otros aspectos de la vida cuentan en su valor propagandístico, taquillero y comercial, incluyendo en ello la visión de la tradición religiosa.

La utilidad es lo importante para el pragmático y no el pensar en sí, la racionalidad como tal. Si la religión y el pensar cumplen este objetivo del pragmatismo son bien recibidos, he aquí la relevancia que hace James del pragmatismo, al afirmar que:

*“La ciencia nos da a todos telegrafía, luz eléctrica y diagnósticos, y consigue, hasta cierto punto, prevenir enfermedades y curar de ellas. La religión, en la forma de curación de la mente, nos procura a algunos un buen estado de ánimo, equilibrio moral y felicidad y logra prevenir, igual que la ciencia o incluso mejor, en el caso de una determinada clase de persona, determinadas formas de enfermedades. Ambas, pues, ciencia y religión constituyen, evidentemente, para quien sepa servirse prácticamente de ellas, llaves para abrir la cámara de tesoros del mundo”*<sup>70</sup>

La teoría crítica no se ahorra la crítica a este pragmatismo, para ella la razón pragmática, desmitificadora de la tradición, sucumbe a lo ideológico convirtiéndose ella misma en nueva mitología. Su confianza en la ciencia, le hace olvidar que la ciencia natural es un medio de producción adicional y que es un elemento entre otros muchos, del proceso social. Por esta razón, la caracterización positivista de la razón,

---

<sup>69</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 81.

<sup>70</sup> James. W. *The Varieties of Religious Experience*, 120.

que resalta la teoría crítica, ha denominado este pragmatismo como un intento de puntualizar una tecnocracia filosófica en la que confluye una emancipación de los medios materiales de producción, ciencia que se convierte en el motor automático del progreso en el que *el ingeniero civil se constituye en vigía de la sociedad, filósofo del concreto y administrador de lo abstracto*,<sup>71</sup> un pragmatismo que hace del hombre un ser solo preocupado por la utilidad.

La crítica al pragmatismo, hijo de las corrientes positivistas y neopositivistas de la modernidad, presenta por una parte una razón encasillada y sin escapatoria a una metafísica moderna que claudica como racionalidad olvidada de sí, una racionalidad que pone por encima del pensar, la utilidad. Pero por otra parte, en el intento por salir de este encasillamiento y en la respuesta a este ímpetu absolutista con el que la corriente positivista intenta legitimarse como única perspectiva posible, se postulan las tesis neotomistas que se esforzarán por contrarrestar el devenir pragmatista. Lo hace modernizando viejas ideologías, reactivando algunos elementos fundamentales de la tradición, adecuándolos a los tiempos modernos, a la nueva época y a las exigencias de la civilización imperante.

Este neotomismo, que se distingue del originado por Tomás de Aquino, para quien las ideas metafísicas en verdad representaban el conocimiento científico, no logra la respuesta exacta a la racionalidad pragmatista que obnubila la razón, por el contrario:

*“La ontología neotomista, llamada a crear orden, lleva a la corrupción del núcleo de las ideas que ella misma proclama. Al ser convertido en un medio profano, el fin religioso se pervierte. El neotomismo tiene poco que ver con la Fe en la Mater dolorosa –ese concepto religioso que en –Europa inspiró tanto gran arte y tanta gran poesía – por mor de ella misma.”*<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 83.

<sup>72</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 95.

#### ***1.2.4. El naufragio de la en la tensión empirista e idealista***

De esta manera, el neotomismo no escapa a la contradicción de convertirse, al igual que el neopositivismo, en dogmático y absolutista. Los positivistas ven la necesidad de atacar el antinaturalismo que obstaculiza el camino de las ciencias. Por eso mismo refutan a la tradición por negar la lógica de la ciencia en pro de acentuar las orientaciones morales, pero los dos sistemas, positivistas y neotomistas, se constituyen en el fracaso y dificultad de sí mismos al caer los dos en un dogmatismo que paraliza el pensamiento y utiliza a la ciencia y a la tradición con fines comerciales en procura del éxito, del juego competitivo y en presas útiles de las fuerzas sociales más “diabólicas”.

*“La división de toda verdad humana en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu es ella misma un producto social que fue hipostasiado por la organización de las universidades y, finalmente, también por algunas escuelas filosóficas, sobre todo las de Rickert y Max Weber. El llamado mundo práctico no tiene lugar alguno para la verdad y, en consecuencia, la divide para igualarla a su propia imagen: las ciencias de la naturaleza están provistas de objetividad, pero han sido vaciadas de contenido humano; las ciencias del espíritu preservan el contenido humano y lo mantienen vivo, pero sólo en forma ideológica a costa de la verdad.”<sup>73</sup>*

Así, la evidencia del fracaso y estancamiento de los dos sistemas, empirista e idealista, que estrechan y fracturan a la razón se encuentra en que, para los neopositivistas la renuncia a la verdad de la razón se traduce en un reforzamiento de la glorificación de la cultura comercial, la verdad, su sentido veritativo y medible como logro único en el sentido mercantil. El asomo del fracaso para los neotomistas lo encontramos en la decadencia del afán utilitario y también pragmático, en la

---

<sup>73</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 102.

concreción conformista de un futuro asegurado. Tanto el uno como el otro han cedido ante el pragmatismo utilitario y desde él, abandonan su vocación originaria, el pensar.

Lo que se fortalece con el establecimiento definitivo de estas tendencias formalizante e instrumentalizante de la razón no es el querer inicial de la ilustración. Sino una formalización de la razón que es incapaz de determinar los fines últimos de la vida, incapaz de superar el rol de mero instrumento, coordinador y racionalizante de la vida, razón que se impone como condición dominadora de la naturaleza y del hombre, en la que naturaleza humana se convierte en naturaleza oprimida imposibilitada para evadir un sistema y adecuada para permanecer en él, en procura de su propia conservación, “*una ausencia cómoda, suave, razonable y democrática, señal de progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada*”<sup>74</sup>.

Dependientes antes que autónomos, estos modelos someten a la humanidad a la industria comercial que tiene como objetivo propio la uniformidad psíquica de los individuos, haciendo de ellos partes del producto producidos y como primeros consumidores de una producción masiva, seriada, carente de particularidad. Se esperaban seres iguales y autónomos, pero con el establecimiento del pragmatismo se patentiza un hombre-masa, una sociedad amorfa, capaz de adecuarse a la conveniencia social, a la industria comercial y a la pérdida de la identidad propia.

Estos modelos se disuelven en una racionalidad amnésica de sí, una racionalidad que exige el sacrificio de la tradición y del intelecto, *sacrificium traditionis et intellectus*, que según Reyes Mate, obliga al hombre de la tradición, al judío, el abandono de su identidad y de su esencia (*sacrificium essentiae*) en razón de la emancipación humana, nueva identidad del ser moderno. Por eso la historia particular, como la del judío, encuentra una dificultad con la linealidad histórica con la que se piensa este proyecto moderno. Proyecto que no cuenta con la particularidad e identidad de los pueblos que se sitúan por fuera, en el margen de la historia. Las categorizaciones con

---

<sup>74</sup> Marcuse, *El hombre*, 31.

las que se ha formulado la ciencia, al igual que se escribe la historia para la Europa ilustrada y moderna, bosqueja un sendero que comprende el camino de la Grecia clásica a la Alemania moderna, “desde Jonia hasta Jena”<sup>75</sup>, no deteniéndose en las tradiciones históricas relegadas en el borde del camino. Para este proyecto moderno europeo tampoco cuenta la historia judía, de pueblos tercermundistas y de las tradiciones religiosas.

Lo que para la tradición hace parte de su entender, comprender y ubicación en el mundo, para el racionalista ilustrado ese entender, comprender y ubicarse se convierte en presupuesto lógico, en materia de conocimiento, en materia prima del concepto, en *species cognitionis*. En este sentido Hegel y Descartes aciertan en, si es que el pensar es simplemente el pensarse subjetivo:

*“El éxito de Hegel es haber mostrado cómo la lógica de la razón que viene de Grecia se resumía en una frase: «pensar es pensar-se». El prestigio del idealismo le viene del hecho de haber aunado en un mismo discurso racional saber sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo.”*<sup>76</sup>

#### ***1.2.5. La centralización de la racionalidad positiva***

La pérdida del horizonte, a causa de la absolutización y aprehensión de las realidades originarias, por parte de esta razón, hace imposible su distanciamiento del rigor imperioso con el que ha construido los grandes monumentos conceptuales de la racionalidad moderna, desde los cuales ha proyectado el devenir histórico de la cultura. Encerrada en sus propios portentos, construidos con la fuerza de su recio carácter metodológico, la racionalidad dominante olvida y se muestra incapaz de superar la vieja distinción y metamorfosis entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu:

---

<sup>75</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 15.

<sup>76</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 18.

*“si la filosofía quiere escapar a la tautología tiene que partir de esas realidades originarias y pensarlas desde la propia experiencia, es decir, desde la propia tradición”.*<sup>77</sup>

No basta, entonces, con metamorfosear el método de la ciencias naturales haciéndolo propio de las ciencias del espíritu. Si con esa pretensión se ha justificado el alcance de la universalidad, desde la que se escribe la ciencia moderna, también es claro que, la racionalidad científica no se puede entender como racionalidad única. Su empeño legitimador en su proceder positivista, es también excluyente de lo que no se mide desde la objetividad. Su lógica no puede propender una linealidad universal abarcadora de las particularidades, asumiendo en su nombre pero sin su autoridad, el lenguaje y discurso que las caracteriza. Esta universalidad no ha de entenderse como una obligación a *pensar-se* como humanidad de acuerdo a las categorías evolucionistas lineales con lo que se proyectó y pensó el hombre moderno.

Pensarse, no desde la exclusividad del modelo ilustrado y moderno, implica un pensarse retomando la problematicidad gestada en la relación racionalidad de dominio y tradición. Por encima de las formas secularizadas que intentan disolver el sentido revelatorio de la tradición judeo-cristiana encontramos el reverso de la historia, reverso en el que ha permanecido encubierta la realidad natural, el mundo de la vida y los significados de pequeños relatos, que poca importancia tienen para la historia universal y el devenir progresista de la humanidad.

Como razón que se olvida de sí, en el transcurso de la secularización de la tradición cristiana, la racionalidad dominante y absolutista fractura los lazos que unen el sentido más profundo del cristianismo con las raíces veterotestamentarias. En efecto, la fuente de las críticas que se han hecho a la secularización de la tradición, es

---

<sup>77</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 19.

denuncia de una racionalidad que se empeña en la paganización y mitificación de la tradición cristiana.<sup>78</sup>

En la valoración que hace Reyes Mate del pensamiento judío, en especial de pensadores como Rosenzweig, podemos observar esta fractura y rompimiento del dialogo entre el otro y el yo. El otro que es la tradición, la comunidad, los demás, el mundo, y el yo como el individuo autónomo moderno. Esto mismo explica cómo,

*“la ilustración proclamó la autonomía de la razón porque pensó que todo podía ser pensado, todo podía someterse al tribunal de la razón. Pero si todo fuera pensado, si todo tuviera una causa identificable, no habría manera de hablar de libertad... Además de nosotros, existe el mundo, es decir, existen los demás. El coro lo que pretende decir es que para mí esos «demás» no son neutrales sino mi propio futuro. Los otros hacen parte de una universalidad que se entiende en el todos y cada uno.”<sup>79</sup>*

La pérdida de tradición como resultado de la interpretación moderna deviene en culto occidental a la metafísica, como *olvido del ser real*, cuestión que según Heidegger se puede interpretar como una actitud puramente formal y reduccionista en la que han caído las ciencias, tema del que me ocuparé más adelante. Esta liquidación de la tradición, según Mate, hace que el filósofo, si no quiere perder de vista la miseria del mundo entenderá por qué *el judío tiende a dar prioridad a la ética sobre la metafísica, por qué no sabe desligar el pensar del pesar*<sup>80</sup>. Aclara Mate, que con esto no se trata de renunciar a la universalidad, el mostrar el sentido preponderante de tradiciones como se hace con la tradición judía, no busca acentuar las diferencias

---

<sup>78</sup> Para Reyes Mate, Rosenzweig, por ejemplo, denuncia a la teología por pagana y mítica y plantea la revelación como disolvente de la pátina religiosa que encubre la realidad natural. El papel que asigna a la revelación es «hacer el mundo de nuevo irreligioso».

<sup>79</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 23-24.

<sup>80</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 26.

entre tradiciones, sino que, se trata de encumbrar la *necesidad de abrirse al extranjero, metabolizando las fronteras en substancia propia*.<sup>81</sup>

Con la crítica a la ilustración aparece una pregunta y una paradoja. La primera se ubica estrechamente con la confusión entre ciencia y pensar, es decir, ¿hacer ciencia equivale a pensar-se? La segunda recuerda la paradoja inicial, *tiempo de ilustración pero no de tiempos ilustrados*, paradoja ésta que se extiende a planos más complejos, pues, de las esperanzas puestas en el nuevo cielo y nueva tierra con la que se ha soñado, solo se sella una razón ilustrada y moderna fracasada en sus intentos de liberación de los males que aquejan a la humanidad.

Cuatro son las causas del fracaso, señaladas por Mate<sup>82</sup>: la primera de ellas ha sido, el convencimiento de que hablar de razón es hablar de ciencia, pues, *esa razón científica se presenta en su inicio tan ambicioso como la metafísica y la religión que desplazan*. La segunda es la identificación de la racionalidad ilustrada con la razón universal, que permite comprender que *la madurez de la razón pero no sólo para Europa sino para toda la humanidad*. El tercer convencimiento apunta a la íntima relación entre conocimiento y moralidad, *el saber más nos hace mejores, las ciencias sirven al perfeccionamiento del hombre*. Así, *los errores políticos y las inmoralidades tienen su origen en errores filosóficos y éstos, a su vez, en ignorancia científica*. Desde esto, *se establece una clara relación entre progreso (científico) de la civilización y progreso del espíritu humano*. El cuarto convencimiento apunta a la eficacia de las ideas, al manifestar que, *toda nueva interpretación que pretenda explicar los problemas sociales y humanos está animada por el principio de que los buenos argumentos pueden cambiar la realidad*.

Si se ha puesto todas las esperanzas en esta perspectiva de la razón, no hay duda que la tradición palidece al considerarse como parte de la infancia de la humanidad,

---

<sup>81</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 26.

<sup>82</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 31-33.

como etapa que no superaría el estado mágico, las explicaciones y comprensiones antropológicas de los fenómenos naturales. Juicio hecho a la tradición, desde la sociología del siglo XIX, por fundamentarse en categorías antropológicas para comprender el mundo y apoyarse en técnicas mágicas para dominarlo, lo que a su vez, confirma en efecto el ropaje empírico positivista con el que se visten las ciencias sociales ilustradas.

Así, entonces, el procedimiento de la disolución de la tradición estaría de esta manera enmarcado por tres momentos: el primero de ellos en la superación total del estado infantil que sobreabunda en explicaciones mágicas; el segundo, como el ascenso del hombre de un estado mágico a la vía de las explicaciones racionales y concreción del estado metafísico que permite explicar las cosas y sustituir los dioses por entidades abstractas y fundamentaciones metafísicas, y un tercer paso, se define como el establecimiento del estado científico-técnico, positivista, en que la razón alcanza la dominación plena de la naturaleza, incluyendo la naturaleza humana.

Las ciencias de la naturaleza, instrumento fundamental de la razón en la modernidad, se convierten a partir de esta visión en el único lenguaje disponible para referirse al mundo. Lenguaje universal abierto para toda la humanidad. A pesar de la superación de las visiones y explicaciones de la tradición que constituyen en presentación de la independencia creciente de la razón frente a la tradición, el saber yace fragmentado en manos de la racionalidad científica. De esta manera, los análisis y juicios económicos, políticos, sociales, jurídicos, artísticos y éticos que deslegitiman la autoridad de la tradición, dan paso y autonomía a la racionalidad funcionalista e instrumentalizante en pos de la fragmentación del saber y legitimación de las especializaciones científicas.

Con la declaración de una razón absoluta como juez supremo, no solo hemos de entender entonces, la validación de una comprensión del hombre en sí mismo, no dependiente de una entidad distinta a la razón, sino que se entiende además que, se

ha impuesto una visión de la razón que somete a partir de premisas y principios empiristas, pero que liquida el mundo de los valores con los que siempre se ha relacionado a la tradición humanista. En consecuencia, si la tradición ya no dirige la visión del mundo, como lo hizo en épocas anteriores, quiere decir que sus competidores son más poderosos. En su reemplazo, *el cientismo o pretendida visión totalizante desde la ciencia moderna y las diversas ideologías que quieren dar una respuesta a lo que es el mundo, la historia y la vida humana, incluso los modelos de socialización y de vida buena ofrecen diversas reconstrucciones de sentido de la realidad y la vida.*<sup>83</sup>

El pensar en estos términos de dominio, se corresponde más con un saber que conduce a las ciencias, como una lógica en cuanto predicado del sujeto, como lógica que se muestra incapaz de evitar los enunciados contradictorios y a su vez, como lógica que monopoliza e instrumentaliza el pensar. Es además lógica que no escatima en definir lo verdadero y acertado científicamente. Si en algo falla esta razón científicista moderna, es en su olvido. Es racionalidad que pone por encima del pensar mismo el conocimiento producido por las ciencias y lo instituye como único resultado válido, la razón se autoliquida en su comprensión. Su proceder, como lo había señalado anteriormente, se diluye en la instrumentalización del hombre y en el pragmatismo que privilegia la capacidad técnica y su eficacia en cuanto medios antes que fines, así:

*“Tenemos ya en danza a medios y fines. Y de repente también han aparecido conceptos tales como valores preferencias. Y es que la racionalidad moderna no sólo es formal -que es la referida a medios y fines, es decir, que abarca tanto a la racionalidad instrumental como a la electiva- sino también material que es la que se refiere al mundo de los valores que constituyen las preferencias vitales de cada individuo.”<sup>84</sup>*

---

<sup>83</sup> Mardones, *Religión*, 110.

<sup>84</sup> Weber, WG, 18 y ES, 21. Citado por Mate, *Memoria de Occidente*, 40.

Para Mate<sup>85</sup>, el tema de una razón orientada a medio y no a fines desmenuza el concepto de una racionalidad práctica en tres aspectos: *Utilización de medios*, que da origen a la racionalidad instrumental; *la elección de fines*, que da origen a la racionalidad electiva y por último, *la orientación de valores*. Entre las explicaciones que permiten comprender una razón orientada a medios nos encontramos con que, la racionalidad moderna es representación religiosa del mundo

*“Al puritano se le pedía mucho: hacer fructificar la tierra y no probar sus frutos; dominar la creación y someterse a Dios: transformar el caos en cosmos para mayor gloria de Dios y no salir de la duda de si uno era un maldito. No se le exigía ser bueno sino hacer el bien, sin que las buenas obras bastaran para ser bueno, sino tan sólo para sospechar que podría ser tomado por tal. Así pues, esa racionalidad se erige en el horizonte único de todas las actividades del hombre: todo lo que haga el hombre está encaminado a poner orden en el desorden, a comportarse con sentido. Y también afecta a todos los hombres, es decir, a todas las profesiones: todas ellas se la juegan en su actividad. Se juegan su salvación. Eso explica el carácter universal de la razón moderna.”*<sup>86</sup>

Por consiguiente, el olvido de la razón se concretiza en una fragmentación de sí, al quedar sometida a una dispersión disciplinar y especialización producidas por la racionalidad científica que especializa, particulariza y especifica no solo el saber sino también los métodos. La razón ya no es capaz de la totalidad del pensar, del sentido y orientación de las ciencias que ha fundado. En cambio, la relevancia que hace de la ciencia, de lo empírico, de la experticia científica y, en consecuencia, de

---

<sup>85</sup> Reyes Mate, aborda el debate Habermasiano y Weberiano sobre el tema de la razón reducida a medios. Aunque no detallo sobre la reconstrucción que emprende Habermas de los planteamientos de Weber, el debate sobre la racionalización de la sociedad, evidencia el real el olvido de la razón en términos de medios.

<sup>86</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 50-51.

lo pragmático, debilita el sentido de una racionalidad conforme a la tradición, conforme a los valores. Esta razón que ve en la ciencia su plenitud, exige un empoderamiento absoluto del ámbito de los valores a través de formulaciones teórico-científicas.

Además de esto, la historia no logra soslayar las pretensiones de esta racionalidad, la filosofía de la historia es siempre cualitativamente diferente respecto al material empírico del que parte y respecto a las tramas o contextos particulares. Esa diferencia cualitativa afecta igualmente al tipo de conocimiento que un registro y otro proporcionan. De los hechos puede haber un conocimiento científico y de ello se ocupa la historiografía; su narración puede proporcionar un conocimiento «práctico» que la política, por ejemplo, debería tener en cuenta. Más aun, las sociedades han utilizado siempre su habilidad narrativa como ideología (legitimación del dominio). *La modernidad habría descubierto una forma refinada de ideología. Como bien sabemos, relatos siempre ha habido. Lo nuevo sería una narración, mítica como todas las demás pero revestida de razón, o que garantizaría una pretensión de dominio universal.*<sup>87</sup>

#### ***1.2.6. Rescate del pensar-se en la fragmentización positivista***

Hegel, quien se opuso a esta interpretación empírica de la experiencia y a la interpretación fragmentaria de la realidad y del conocimiento, contrapone una concepción dialéctica, movida y administrada por la oposición de contrarios, concepción que comprende y explica la realidad particular en relación con la totalidad. Una estructura dialéctica en que se entiende el conocimiento y la verdad como parte de la totalidad, *el todo es lo verdadero*, dirá.

Este carácter dialéctico de la filosofía hegeliana hace que las distinciones de la racionalidad científicista, que separa sujeto de objeto, ser de pensar, alcancen una

---

<sup>87</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 59.

identidad e igualdad de los contrarios al situarse en su relación interna y estructural que les convoca en un todo. A partir de esta dialéctica de saber absoluto, Hegel crea una oposición crítica que enfrenta a la ilustración y orienta, según él, la superación definitiva de la subjetividad.

Este idealismo absoluto hegeliano, que se encamina, desde su procedimiento tripartito de antítesis como lo abstracto e intelectual, la tesis como lo dialéctico o negativamente racional y la síntesis como lo especulativo o positivamente racional, hacía una reducción del ser al pensar, de su afirmación absoluta de lo espiritual como lo real y por ende, de todo lo real como racional. Este idealismo también evidencia un olvido que deja por fuera aquello que no está bajo el imperio de esta racionalidad dominante. La preocupación hegeliana en este sentido la encontramos con claridad en la *Fenomenología del Espíritu*, en la que presenta a la filosofía como un sistema de conocimiento absoluto, en el que sujeto y objeto siempre están referidos a lo universal.

Aunque Hegel reconoce los avances de la dialéctica nacida con la escuela de Elea, fortalecida posteriormente con Platón y Aristóteles, también es cierto que en las búsquedas emprendidas a partir de su dialéctica da un paso hacia la científicidad. Él describe la dialéctica como el ir más allá inmanente, en el que la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del intelecto se manifiestan mediante lo que son y mediante su negación, *todo lo infinito es un superarse a sí mismo*.<sup>88</sup> En su proceso de autoconciencia y en su camino hacia el espíritu universal, en el que debe ubicarse también la ciencia, la razón, para Hegel, ha de superar los planos de observación y contemplación a la que ha estado sometida, en cuanto ciencia de la naturaleza. Es por esto que la concepción de razón para él se eleva como razón universal.

Si todo está sometido a lo racional, nada distinto sucede con la historia. Para Hegel se hace necesario interpretar la historia desde la racionalidad, previendo que los

---

<sup>88</sup> Hegel, *Fenomenología*, 271-273

hechos acaecidos solo pueden ser interpretados y discernidos como proceso racional. Luego, la interpretación de la historia desde la racionalidad obedece a una interpretación a la luz del espíritu, en cuanto conciencia de sí.

La dificultad en la que cae esta filosofía de la historia, está en que se conforma con una visión general sin querer ocuparse demasiado de la veracidad de los hechos acaecidos, ante lo cual una crítica *replicará un determinado historicismo reclamando un tratamiento científico de la historia. En que, la historia es ciencia y lo meramente subjetivo que escapa al análisis científico, eso no merece ser estimado como historia, aunque la filosofía lo utilice para ese simulacro de ciencia que es la filosofía de la historia.*<sup>89</sup>

*“El hegelianismo conlleva efectivamente un cierto quietismo pues espera que los hechos le den la razón, ya que la tienen, lo que excluye la necesidad de intervenir en la marcha de los acontecimientos. La visión kantiana de la historia, por el contrario no renuncia a influir en los acontecimientos. Este intervencionismo podría acarrear cierta violencia, pero no más allá del humanitario deber ser que la inspira...Entonces la voluntad se pone al servicio de la necesidad y nace el rigor totalitario: hay que hacer que el destino se cumpla, por las buenas o por las malas.*

*El resultado es la filosofía totalitaria de la historia practicada y predicada por el socialismo científico.”*<sup>90</sup>

El idealismo hegeliano, que desde sus presupuestos se orienta hacia una absolutización de la racionalidad y a una razón totalitaria, no sólo debe entenderse como la superación de lo particular en lo universal, sino que además, debe comprenderse como una dialéctica, que remplaza a la dialéctica antigua entendida ésta última como método específico de la filosofía, pero que en la nueva formulación

---

<sup>89</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 56-62.

<sup>90</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 65.

hegeliana se convierte en un proceso absolutizador de la idea Estado, del derecho, de la elección y de la actualización por el espíritu del pueblo guía – pueblo que ha de conducir la historia-, dialéctica que se le acusa de dar un espaldarazo al totalitarismo. La concepción de Estado, para este idealismo hegeliano, es la gran síntesis entre individuo y sociedad, perfecta expresión de la racionalidad y la libertad, la forma más alta del espíritu objetivo y la plena inserción de lo individual y lo universal.

A propósito, Colcha Roldan, define como *herencia problemática*<sup>91</sup> a la filosofía ilustrada de la historia, substancialmente por formularse sobre la base de cuatro teoremas: racionalidad, teleología, continuidad y progreso, enunciados éstos que desembocan en aporías. Una razón omniabarcante de los acontecimientos históricos que reduce los contenidos empíricos a verdades necesarias y determinantes, finalidad y continuidad que discurre en linealidad histórica y en plan racional. Para Roldan, Hegel, con estos teoremas, se pone en la tarea de dar paso a una concepción científica de la historia por encima de toda filosofía especulativa, sin embargo, este experimento hace que la filosofía de la historia se asemeje al esquema empírico analítico de las ciencias de la naturaleza y el pensamiento decline como pretensión absolutista de las ciencias sociales. De esta manera,

*“Los problemas que se plantean ahora en este contexto, sobre todo, a los conceptos de verdad y objetividad, pues, sino podemos dar una visión ordenada – i.e. determinada- del conjunto del devenir histórico, todo queda reducido a perspectiva fragmentaria, a diversas narraciones que dependen de la experiencia subjetiva y particular de los distintos narradores.”*<sup>92</sup>

Sin embargo, el olvido del pensar, en este idealismo hegeliano, no se refiere a la reconciliación del hombre con la realidad, del sujeto pensante con el objeto pensado, del paso de lo parcial a la totalidad, o del evolucionismo dialéctico que va desde el

---

<sup>91</sup> Roldán, *Del renacimiento*, 347-378.

<sup>92</sup> Roldán, *Narración e historia*, 175-180.

espíritu subjetivo, al espíritu objetivo y de ahí, hasta elevarse al espíritu absoluto, sino de su posterior fragmentación narrativa y en especial, la justificación de la barbarie que hace el idealismo, los acontecimientos crueles, injustos y barbaros producidos en la historia en procura de la realización de la *Razón infinita*, por una parte, y en la sobre-dimensionalidad totalizante de la historia en la que no hay posibilidad de una visión moral del mundo, por otra. Así pues, todo lo acontecido en la historia está relacionado con el proceso racional de la historia y por tanto no hay necesidad de hacer justicia a lo acontecido, como quien afirma: *lo hecho, hecho está*, si desde ello se pretende justificar una responsabilidad ante lo catastrófico.

También esta filosofía de la historia del idealismo hegeliano ve diluir, en su cientificidad, una razón que se había pensado como linealidad y progreso absoluto. Las causas de su declinación las confirma la crítica en su contra. El idealismo de Hegel tras haber premeditado un horizonte o hilo conductor de la historia, se materializa como idea absoluta, que para Heidegger se puede entender como, *absolutist unbedingt für sich –absoluto es incondicionalmente para sí.*<sup>93</sup> Esta idea absoluta de la filosofía de la historia también olvida, pues,

*“Después de Auschwitz e Hiroshima, a la vista del destino que sufren los empobrecidos del tercer mundo y de la amenaza inhabilitada del planeta, ha caído rota en pedazos la identificación aparentemente inquebrantable entre Modernidad y progreso, a pesar de las repetidas y sorprendentes resurrecciones desde sus propias cenizas, y ha quedado cuestionada, quizás definitivamente, la contraposición algo simplista entre modernidad y barbarie que sustentaba el gran relato del progreso civilizador como rasgo constitutivo de las sociedades modernas. Las teorías evolutivas de la historia fundadas en la contraposición entre las tradicionales e incivilizadas, por un lado, y sociedades desarrolladas y modernas, por otro, teorías que expresaban la autointerpretación de las sociedades industrializadas, han perdido gran parte*

---

<sup>93</sup> Heidegger, *Hegel*, 71.

*de su credibilidad, aunque quizás no su momentánea vigencia estratégica y su efectividad práctica”.*<sup>94</sup>

El rechazo a la absolutización de una razón universal y a la linealidad histórica pretendida por el idealismo, no se hizo esperar en su momento y aunque no se intenta dar razón del desarrollo de la crítica establecida contra este idealismo, destaco el cómo esta crítica ha permitido desvelar una idea de historia universal e idea de desarrollo lineal omniabarcante en la que se debe inscribir bajo una misma perspectiva la historia de todos los pueblos. Esta linealidad con la que se ha pensado la historia, la rectilínea permanencia histórica de la civilización occidental no ha sido posible, contrario a lo esperado, se verifica una procesual decadencia de los sistemas sociales, políticos y culturales de esta civilización.

#### ***1.2.7. Desplazamientos del pensar-se hacia el evolucionismo y absolutismo racionalista***

Hegel quiso, con el concepto crítico de la modernidad, una superación de la subjetividad kantiana dentro de los límites de la filosofía del sujeto, el cual ha sido entendido como individuo, desligado de vínculos externos y realidades socio-políticas, de un sujeto trascendental que se autocomprende como individuo moral, no ético. Así, su crítica va dirigida contra los sistemas filosóficos de Kant y Fichte, esto en pos de la superación de las oposiciones y fracturación especializada que alberga la modernidad, pero también intenta unificar al individuo y al Estado, bajo un poder unificador absoluto de la racionalidad, que yacía dividida, pero que, a pesar de su intento cae en el gran dilema, que según Habermas:

*“consiste en que al final ha de acabar discutiendo y negando a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de una crítica de la modernidad. La crítica a la subjetividad elevada a poder absoluto acaba,*

---

<sup>94</sup> Zamora, Adorno, *pensar contra la barbarie*, 22.

*triste ironía, en censuras del filósofo a la limitación de aquellos sujetos que todavía no parecen haber entendido ni a él ni el curso de mundo.*"<sup>95</sup>

A pesar de estos dilemas la filosofía hegeliana se preocupa por no romper con la tradición del pensar, su apuesta la hace por no quedarse en el pensamiento sino que, a partir de él, pasar a la acción, he aquí la razón por la cual las perspectivas no solo se corresponden con la corrientes de pensamientos de derecha sino además con las corrientes de pensamiento de izquierda y con el pensamiento nietzscheano.

El debate en torno a la modernidad, abierto por Hegel, pone en evidencia el privilegio por el presente, como actualidad de cada momento, mientras que el pasado se convierte en tema de las ciencias históricas. Desde el presente se constituye la base para el futuro, de esta manera la linealidad histórica conecta presente y futuro. En esta línea de tiempo la modernidad clasifica, en un gran sistema de unidad, engloba y totaliza la vida. Desecha lo pensado e interpretado en el pasado dando cabida a lo actual, así, desde el presente se proyecta y construye el futuro para Hegel.

Con el idealismo hegeliano la modernidad se ha esmerado nuevamente por establecer un dominio racional absoluto que todo lo calcula, lo planifica (la vida, la muerte, el progreso, etc.) y lo asegura. Su extravío, al naufragar entre problemas e investigaciones que aparentemente se mostraban de suma importancia, ha estado en el olvido, se olvida el pasado al primar el presente. En razón del futuro, la visión moderna es actualidad que no se interesa por lo sido, por lo interpretado. Heidegger esboza este problema en la hermenéutica de la facticidad, una vía distinta a las ciencias del espíritu de su tiempo. Su perspectiva hermenéutica es capaz de orientar un derrotero nuevo a las ciencias yendo más allá de la lógica de las ciencias naturales y del idealismo hegeliano, reubicándose en lo originario, en lo fundante, es decir,

---

<sup>95</sup> Habermas, *El discurso filosófico*, 33-36.

“una posición que en correspondencia a una situación histórica diferente es otra y, sin embargo, la misma”<sup>96</sup>.

Con el esfuerzo por evitar despedir a la razón y legitimar el objetivismo, impuesto por el cientificismo positivista, no se pretende privar a la historia de razón. Lo que pretende la irrupción heideggeriana, frente al dominio racional, es romper con el hechizo que pesa sobre la tradición antigua, es ir más allá de una metafísica de lo ente y del olvido del ser. La crítica a la metafísica de lo ente, a la que también se refieren los posmodernos al decir que la razón ha quedado agostada por el desarrollo espectacular de las razones sectoriales y el fin de la historia es un decir de todos mientras todo se traduce en aniquilamiento del programa de la filosofía racional moderna, tiene en Heidegger su mayor acto de desenmascaramiento. Así, “*la época que llamamos modernidad se caracteriza porque el hombre se convierte en medida y centro de lo ente*”<sup>97</sup>

#### **1.2.8. La hermenéutica de la facticidad, el viraje hacia el ser.**

Si con el logos ilustrado se daba por aniquilado el mito, la consigna de los posmodernos es el evidente retorno de los dioses, el retorno del mito. Los posmodernos describen el paso del mito a lo ilustrado como la gran celebración triunfal del *logos racional*, un *logos* entendido como lógica matematizante, lógica científica, racional, instrumental, especializadora del saber y especificadora de los objetos de estudios. Sin embargo, el ocaso de esta razón lo celebran los posmodernos como el regreso del mito.

Para Vattimo y Rorty<sup>98</sup>, la perspectiva racional moderna es imposible de sostener, como también reconocen que es difícil de superar, pues, para ellos *la superación*

---

<sup>96</sup> Heidegger, *Ontología, hermenéutica*, 100.

<sup>97</sup> Habermas, *El discurso filosófico*, 151.

<sup>98</sup> Rorty, *Contingencia, ironía*, 111-113.

*crítica de la modernidad no puede ser superada por esta misma vía, porque justamente la categoría de superación crítica le es constitutiva.*<sup>99</sup> Sin embargo, a partir de Heidegger, y de otros<sup>100</sup>, se da un giro copernicano en la confrontación de la modernidad. Heidegger, al preferir la ontología existencial, hace una opción por la comprensión del ser en el mundo, el ser situado, el “*ser ahí*” (*Dasein* según Heidegger), que interroga por el sentido antes que por esencias. Es un paso de las antropologías hacia la ontología, cambia toda objetivización y abstracción de lo humano para situarse en una analítica existencial, postmetafísica, proponente de un viraje hacia un análisis histórico y contextual del ser ahí.

Un rompimiento con la metafísica que se entiende como camino hacia la hermenéutica, puesto que ella no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser. Luego, *la hermenéutica habla desde lo ya-interpretado y para lo ya interpretado. La existencia no es nunca objeto, sino ser; existe, está aquí sólo en tanto sea el vivir de cada momento. La hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo previo y provisional.*<sup>101</sup>

Si un problema tiene entonces, la metafísica moderna, es el olvido del ser, es el olvido de la posibilidad de pensar-se en cuanto existencia, no exclusivamente como esencia. De ahí que, la hermenéutica heideggeriana va tras el rescate de lo olvidado por la metafísica. De este olvido deriva su crítica a la racionalidad esencialista, que entiende al ser vivo como un ser dotado de razón, homo sapiens, y no como un ser de λογος – λογειν tal como lo entiende la tradición antigua.

En Scheler, por ejemplo, se pretendía determinar *el lugar metafísico dentro del todo del ser, del mundo y de Dios, el género homo, pretende deshacerse del atavío mítico-*

---

<sup>99</sup> Cfr. Vattimo, Gianni y otros, en torno a la posmodernidad, 24.

<sup>100</sup> Entre ellos: Benjamin, Rosenzweig, Primo Levis.

<sup>101</sup> La crítica heideggeriana a la metafísica inicia con el retorno a la facticidad, la cual entiende Heidegger como *nuestro existir propio en cada ocasión*. Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, 37-39.

*simbólico y apoderarse de la cosa misma. He aquí el error antropológico, distinción entre homo naturalis (unidad de características objetivas) y homo historiae (unidad ideal). Esta filosofía de Scheler, que trata de las cosas, pasa por alto lo fáctico, lo que le condiciona como ser situado, su existencia. Cuestión que según Heidegger se traduce como filosofía que define al hombre como animal racional, no como ente que posee lenguaje.*<sup>102</sup>

A diferencia de la racionalidad lógico-dominante a la que he hecho referencia, la hermenéutica, filosofía primera heideggeriana, privilegia el lenguaje y no exclusivamente la lógica. En el lenguaje, la *hablilla*<sup>103</sup>, *reside una precomprensión determinada, que el existir tendrá de sí mismo: Lo ya-interpretado, un cómo de un ser, el propio existir que llega por sí mismo.* Más aun, el existir habla de sí mismo, se ve a sí mismo de tal y tal modo, y, sin embargo, eso es sólo una máscara con que el existir se cubre para no espantarse de sí mismo. En otros términos la hablilla es en últimas, prevención de la angustia, como la denomina Heidegger.

Si algo ha rescatado la crítica a la metafísica de Heidegger, y la dialéctica crítica de la ilustración, ya referenciada en párrafos anteriores, es la perspectiva de lo que no se ha tenido en cuenta en la conformación del sistema de pensamiento moderno. No solo se ha rehabilitado al ser que yace atrapado en el dualismo entre lo material y lo espiritual, ser frente a conciencia, objetivo frente a lo subjetivo, empírico frente a la reflexión, sino que además, se delinea la superación de lo que se ha convertido en objeto y tema de las ciencias históricas. Para Spengler, las ciencias históricas nunca han logrado ser objetivas, por la posición del observador y por los propios prejuicios. Confirma entonces que *es imposible poner el existir humano a la vista de modo totalmente objetivo, en cuanto aprehensión objetiva del existir.* Razón ésta que lo

---

<sup>102</sup> Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, 45-48.

<sup>103</sup> Tal como define técnicamente Heidegger el lenguaje. Así la hablilla la podemos entender como el existir propio, como el aquí ocasional, cuestionando acerca de su carácter de ser. El existir se mueve en un modo determinado de hablar de sí mismo, ese modo es la hablilla. Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, 49.

lleva a considerar el cómo, *las ciencias históricas del espíritu abusan de la historia del arte al imitarlas, tal como se entienden a sí mismas. Así entienden mal la religión y se manifiesta como sistema retorcido de los sistemas culturales.*<sup>104</sup>

La metafísica moderna, con el orden clasificatorio al que obedece su manera de conocer algo solo a partir de un determinismo que indica la función, el lugar y sitio que debe ocupar el objeto estudiado, no supera la lógica del método de las ciencias de la naturaleza. De esta manera, ella se convierte en metafísica del conocimiento que pretende mostrar la compleja realidad del mundo y del hombre. Como nueva visión del mundo, nuevas categorías antropológicas, las imágenes que introduce la modernidad no son las de un hombre capaz de autodefinirse sino un ser definido por una lógica de dominio.

La cuestión fenomenológica tratada en Ser y Tiempo confirma que el *-φαίνεσθαι-* *el mostrarse, el que es presentado*, que “*el fenómeno designa un modo señalado de ser-objeto*”. Esta manera de emplear la expresión conlleva el rechazo de otros modos de ser *-objeto de lo ente, modos no propios, pero posibles y de hechos dominantes.*<sup>105</sup> Esto mismo explica cómo las ciencias del espíritu, según el modelo de interpretación de las ciencias de la naturaleza, al presentarse como ciencias de los fenómenos físicos, *determinan lo ente tal como ello se muestra en la experiencia, un modo particular de acceso, y sólo en la medida en que se muestra. No especula, por tanto, acerca de propiedades no visibles o fuerzas ocultas (quelites occultae).* Las razones se encuentran en la teoría y lógica en la que se ha centrado la racionalidad moderna, al procurar ver en ello el logro del conocimiento único y verdadero.

En el error cae Dilthey, le sigue Rickert y Windelband al asimilar el método de las ciencias del espíritu al de las ciencias de la naturaleza, ellos ven en el camino de las ciencias naturales la solución al problema de la crisis de las ciencias del espíritu: “*la*

---

<sup>104</sup> Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, 77. Citado por Heidegger.

<sup>105</sup> Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, 92.

*psicología tomó de la ciencia natural incluso su método, y trató de reconstruir la vida fáctica a partir de sus elementos primarios, las sensaciones. (La psicología actual considera su objeto de otra manera, en buena parte por influencia de la fenomenología)”*<sup>106</sup>

Distante de las pretensiones de acomodar las ciencias del espíritu al ideal determinado de las ciencias naturales, es decir, al modelo de las matemáticas de Husserl, Heidegger justifica su rechazo a tales resoluciones preguntándose: *¿Es lícito que se tomen las matemáticas como modelo de las demás ciencias? ¿No será precisamente de esta manera invirtiendo lo que en el fondo son las cosas mismas? Asevera, aun más afirmando que: “las matemáticas son las ciencias menos rigurosas de todas, pues en ellas el acceso es el más sencillo. Las ciencias del espíritu presuponen mucha más existencia científica de la que un matemático pueda lograr jamás. No debe verse la ciencia como un sistema de enunciados y contextos de justificación, sino en cuanto algo en lo que el existir fáctico viene a entenderse consigo mismo. La imposición de un modelo es antifenomenológica; antes bien, es del tipo de objeto y del correspondiente modo de acceso a él de donde debe extraerse el rigor de la ciencia”*.<sup>107</sup>

Aunque una investigación en este campo sugiere una arqueología más cuidadosa, no me ocuparé de ella, sin embargo salvo de la fenomenología husserliana su crítica radical a la filosofía que le precede, esta fenomenología desmonta los encubrimientos que esconden la *cosa en sí, el ser previo, el ser interpretado* que debe buscarse en la trama de los objetos. Así la fenomenología, al bucear en ello, no quiere desmontar la historia y la tradición misma, sino lo que ha estado encubierto. *“El desmontaje de la tradición tiene su punto de partida en la actualización del momento presente”*.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, 93.

<sup>107</sup> Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, 96.

<sup>108</sup> Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, 100.

Heidegger recorre un camino, en cierta medida delineado por su maestro Husserl en sus investigaciones fenomenológica pero para él es claro que, el *ser ahí* es un ser en el mundo y al transformar éste, también se transforma a sí mismo.

*“La comprensión del mundo como estructura esencial del ser ahí hace posible el penetrar con vista la espacialidad existencial del ser ahí (...) quitar por anticipado -por motivos no ontológicos- dicha estructura como lo hace la metafísica es caer en la opinión ingenua de considerar al hombre una cosa espiritual puesta luego en un espacio”.*<sup>109</sup>

A partir de esta comprensión del *ser ahí*, las determinaciones del tiempo pasado, presente y futuro, pasan a ser trabajadas desde una óptica distinta, no ya como lo plantean otros pensadores, que solo privilegian presente y futuro. Para Heidegger la revalidación del futuro se hace en cuanto de éste pende el proyectarse hacia delante como proyectiva de sí mismo, es el porvenir, tendiendo hacia delante, pero además, el pasado auténtico no acepta pasivamente la tradición, sino que revive y se confía en ella en cuanto posibilidades del hombre ya sido. Y el presente auténtico pende del hombre mismo cuando decide su propio destino y rechaza las cosas que pretenden absorberle del estar *ahí*.

Por esta razón, una superación definitiva del pasado, de la tradición y de la razón que de ella procede se hace imposible por la vía de la racionalidad misma, en especial cuando esta metafísica moderna hunde sus raíces más profundas en orígenes religiosos y metafísicos de la antigüedad. Más allá de las pretensiones de instituir una razón como única, universalizante e instrumentalizadora, es claro que, *a partir de ahora se podrá hablar de razones, como se habla de historias, pero no de un sentido orientador de la acción humana en su conjunto*, afirma Reyes Mate. Con ello, en efecto, no se está afirmando el abandono de razón de la historia sino que se acentúa la diferencia entre razón negativa y/o narración y razón científica. Una razón liberada de

---

<sup>109</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 66-69.

las fronteras o límites que le han colocado los procesos de modernización,

*“en la historia de la filosofía hay conciencia de que con Hegel la filosofía se acaba o, mejor acaba una determinada filosofía. Hegel se ve a sí mismo en efecto, como la cima y el fin de una cultura milenaria que se inicia en Grecia y que tiene logos como horizonte del pensar. Es Hegel quien consigue encerrar en un sistema lógico los tres campos de la experiencia humana: Dios, el mundo y el hombre. Por eso entiende que con él acaba la filosofía”.*<sup>110</sup>

Con la culminación y superación de la metafísica con la que se presenta Hegel al definir una razón absoluta, cuestión que se puede leer como posicionamiento ambiguo de la filosofía hegeliana, Heidegger establece una crítica al idealismo de la conciencia, que no solo viene de Kant y de Hegel sino, que procede de etapas anteriores de la ilustración. Hegel se había encargado de demostrar cómo la razón puede ser descubierta en la historia, a pesar de las contradicciones de la historia y del destino humano. *“Mientras la antigua dialéctica solo pretendía llevar a cabo la elaboración de tales contradicciones, un trabajo preparatorio para el conocimiento, Hegel transformó esa tarea propedéutica o negativa de la dialéctica en positiva...paso hacia una verdad superior”.*<sup>111</sup> La importancia heideggeriana del *estar ahí*, en contraposición a esta extrapolación del *logos* en cuanto razón absoluta e historicista, se valida en la recuperación del ser del ente reducido a objeto por la metafísica. Es, además, reactualización de la pregunta por el ser, la tradición, la razón, y por su verdadero sentido. Al volver a Aristóteles, San Agustín, Lutero, Biel, Eckhart, Heidegger confronta esta lógica del *eidos* que él denomina como auto-olvido de la metafísica.

---

<sup>110</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 66-69.

<sup>111</sup> Gadamer, H.G. *De La dialéctica de Hegel*, 125-146

En la preocupación por el lenguaje más que por la lógica racionalizante; por el destino más que por la historia, Heidegger restituye el pensamiento. No ya desde la estructura metódica, lógica y especulativa del idealismo, pues,

*“Lo problemático del idealismo no es que pase de largo por la realidad, al estar más atento al modo del conocimiento que a su contenido, sino el totalitarismo que lleva consigo al reducir la pluralidad del mundo a un único elemento, llámese agua, Dios, naturaleza, proletariado o raza. Rosenzweig avisa con tiempo de la violencia latente en nuestra manera de conocer o, como traducirá luego Levinas, de que el idealismo es una ideología de la guerra”*.<sup>112</sup>

Así, desde una comprensión de la existencia y no desde las estructuras esencialistas sobre el hombre, se devela un idealismo que no solo ha venido a encarnar el ideal de una razón unificante, absoluta y englobante, sino que también, en su intento por remendar las fracturas producidas por la lógica racional, propias de las ciencias positivas, recae sobre él la sospecha que tal pretensión absolutista y totalizante, de linealidad y continuum histórico, de teoría progresista y fin de la historia, posee su reverso catastrófico:

*“Esto se ve mucho más claramente en las teorías del progreso, tan volcadas hacia la promesa de felicidad de futuras generaciones o de una buena parte de la humanidad presente, que no puede ver los cadáveres y escombros que cimientan la marcha triunfal de la historia. Las filosofías de la historia (sean sus autores Condorcet, Hegel o Marx) dan por supuesto que el progreso tiene un costo humano y un deterioro de la naturaleza, cadáveres y escombros, como dice Benjamin en su tesis novena. El problema es ver cómo se valora*

---

<sup>112</sup> Mate R. Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?) 1ª Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March; lunes 7 de abril de 2003.

*ese costo. Hegel responde gráficamente cuando escribe que son “unas florecillas pisoteadas al borde del camino”, es decir, es algo inevitable, un mal menor, algo en cualquier caso provisional o excepcional pues el propio progreso acabará reciclando el daño causado. Por ahí no pasa Benjamin pues advierte que “para los oprimidos la excepcionalidad es la regla” (tesis octava). La prueba de que esa excepcionalidad es la regla es que “no hay documento de cultura que no lo sea también de barbarie” (tesis séptima)”.*

Por encima del existente real, de los sufrimientos y padecimientos de la humanidad, el idealismo elaboró sus concepciones omniabarcantes sobre el progreso, sobre la historia y sobre el devenir humano. A partir de estos lineamientos, los hombres deberán moldearse según el ideal para ser contados, para ser tenidos en cuenta e incluirse en la historia. Prontamente, la consideración por constituirse en partes del progreso vendrá dada por los procesos clasificatorios de lo perteneciente al modelo, como también, de su distinción a lo marginal, al modelo mismo.

### ***1.2.9. El viraje epistémico: la auténtica preocupación por la existencia.***

En la preocupación por el *olvido del ser* ante las premisas metafísicas, el giro epistémico es claro, giro que no se contenta con lo racionalmente definido, como obvio, patente y que aparenta ser. La fenomenología o analítica existencial del “*ser ahí*”, del “*Dasein*” heideggeriano, pues, se presenta como *camino* o *método* que trastoca el horizonte más hondo del pensar, por eso mismo más que una descripción lógica es una analítica de la existencialidad, del “*ser ahí*”.<sup>113</sup>

Destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo había sido el problema de la ontología, pero con el uso del término ontología tampoco se habló a favor de la disciplina filosófica determinada que estuviera en relación con las restantes. Así, para Heidegger, no se trata en absoluto del problema de una disciplina previamente dada,

---

<sup>113</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 37.

sino a la inversa, en cuanto necesidad objetiva de determinadas cuestiones y de la forma de tratarlas requerida por las “*cosas mismas*” de donde puede salir si acaso una disciplina.

Es esa forma de tratar las “*cosas en sí*” la *fenomenología*, la cual no es para Heidegger ni una posición ni una dirección, ni podrán llegar a serlo mientras se comprenda a sí misma. Para él la expresión *fenomenología* que significa primeramente el concepto de un método, cuya máxima puede formularse así “*¡a las cosas mismas!*”, *tiene su relevancia frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como “problemas”*<sup>114</sup>, no caracteriza el “*qué*” material de los objetos de la investigación filosófica, sino el “*cómo*” formal de ésta.<sup>115</sup>

La explicación del método se explicita aun más cuando Heidegger resignifica etimológicamente el concepto “*fenomenología*” más allá del sentido vulgar que lo definía como “ciencia de los fenómenos”. En su pretensión por aclarar la fenomenología e ir más allá de su maestro Husserl dirá que, él *Φαινομενο* equivale a *φαινεσται* que significa mostrarse, lo que se muestra, lo patente, lo “obvio”. En su forma media *φαινο* suponer, sacar a la luz del día o la luz en general. *Φωζ* = luz, lo que se hace patente, visible en sí mismo. De ahí que los fenómenos sean la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz.<sup>116</sup> Sin embargo, es claro también que un ente se muestra como lo que no es sí mismo, que presenta un “aspecto de...” lo que “parece ser” pero que en “realidad” no lo es, siendo posible que en él se enuncie algo por medio de algo que se muestra.

---

<sup>114</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 38.

<sup>115</sup> Con esta aclaración de Heidegger, la *Fenomenología* o analítica existencial del Dasein, descrita en *Ser y Tiempo*, se distancia del concepto Husserliano por no estar situado a partir de la intuición de los objetos del yo trascendental, sino a partir del ser ahí, es decir, su facticidad, su temporalidad, esto es, su historicidad.

<sup>116</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 39.

Para salir de tal encrucijada Heidegger resignifica el término λογος además de traducirlo, es decir, interpretarlo como razón, juicio, concepto, definición, fundamento o proposición, lo define con el sentido de *habla, o hablilla*, en cuanto hace patente aquello de que “se habla” en el “habla”. En esta perspectiva es claro que *el λογος permite ver algo (Φαινεσται) a saber aquello que se habla, lo que permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros.*<sup>117</sup> El habla “permite ver” *Απο...* partiendo de aquello mismo que se habla.

Distinto al logos de la metafísica moderna, este logos en cuanto lenguaje permite ver aunque no siempre conduce a un solo punto, ya que se puede correr el riesgo de que el logos puede ser verdadero o falso, lo que le libera de un artificial concepto de verdad entendida como *mera “concordancia”*, de ahí que el “ser verdad” del λογος como *αλεθενειν*—en el *λεγειν* como *αποφαινεσθαι*— quiera decir, en esta primera presentación de la *fenomenología*, sacar del ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo, como no oculto (*αληθεια*), siendo así la *fenomenología*, *αποφαινεσθαι τα Φαινομενα*: por permitir ver lo que se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo “*¡a las cosas mismas!*”.

Y, ¿qué es lo que la *fenomenología* debe permitir ver? ¿Qué es lo que debe llamarse “fenómeno” en un señalado sentido? ¿Qué es lo que por esencia es tema necesario de un mostrar expresamente?, se pregunta Heidegger, y se responde afirmando que, *es aquello que inmediata y regularmente se muestra, aquello que, al contrario de lo inmediato y regularmente se muestra, está oculto pero que al par de algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra de tal suerte que constituye su sentido y fundamento*<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 43.

<sup>118</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, 46.

El análisis fenomenológico le permite a Heidegger, entonces, describir una variada forma de ocultamientos de los fenómenos, los cuales clasifica en tres momentos. El primero de ellos corresponde a lo encubierto como no descubierto; el segundo a lo enterrado en cuanto ya descubierto pero que volvió a quedar encubierto, y el tercero, lo encubierto que ha quedado desfigurado, siendo éste uno de los más peligrosos, especialmente, por las posibilidades de engaño y extravío. Es este último quizá, uno de los momentos en los que ha caído la ilustración y por ende la metafísica moderna. De ahí que, entre las tareas de *la fenomenología “como método” está el acceso al fenómeno y el paso a través de los encubrimientos dominantes, a partir del punto de vista metódico*. El  $\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$  de la fenomenología del “ser ahí” tiene el carácter de *ερμηνευειν* mediante el cual se dan a conocer a la comprensión del ser inherente del *ser ahí* mismo el sentido del propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser.

Es en últimas, esta *ερμηνευειν* que se puede entender como una analítica de la existencialidad de la existencia, por estar su horizonte encaminado a una postración de lo que se ha comprendido de la cosa misma, más allá de la obvedad y de lo patente en que se han constituido, o por la manera como se hayan encubiertos o desfigurados ciertos fenómenos. Entendida de esta manera, *la fenomenología, es una hermenéutica del ser ahí, en cuanto, afirma la existencia de la persona como el rasgo más importante del acto de comprender.*<sup>119</sup>

Ultimando este giro epistémico, se puede asegurar que, además del olvido de la tradición, de la categorización de la misma como supersticiosa, por la razón ilustrada, ha habido también un olvido de la razón alimentado por el intento de inscribir a la racionalidad moderna como razón única que responde a un solo modelo y método científico. Pero además, podemos agregar que con este olvido ha devenido una *pérdida del sujeto, de la ilustración y la modernidad*, aspecto del que me ocuparé a

---

<sup>119</sup> Baena y otros. *Los métodos*, 108.

continuación. La teoría crítica, como también, la analítica existencial nos sitúa en un primer plano de comprensión de la ilustración como también nos permite develar, por una parte, la carga instrumentalizante, dominadora y racionalista con la que se niega la razón a sí misma en cuanto tradición, y al liquidar a la tradición por presentarse como mitología, la razón misma se entroniza como nueva mitología que favorece la visión de un sujeto histórico determinista e individuo doblegado y servil a un sistema de mercado. Por otra parte, esta razón ilustrada y moderna, que en su proceso de racionalización omniabarcante, en sus ansias de dominio y razón absoluta, se nubla a sí misma convirtiéndose en metafísica de lo ente, en ideología del dominio y en olvido del *estar ahí*. Ahora no solo se reduce a su mínima sino que además, deja entrever otro problema, la pérdida del sujeto, entendido como olvido del ser, en cuanto sujeto viviente no reducible a objetivaciones.

Miremos, entonces, de manera más cercana el problema amnésico en el que ha caído la racionalidad al no lograr la recuperación del ser auténtico, del ser que debía liberarse en el uso de su propia razón.

### **1.3. La pérdida del sujeto en la ilustración y el olvido del ser auténtico en el ser del sujeto.**

Una de las frases celebres con la que se ha relacionado históricamente a la ilustración ha sido la frase cartesiana: “*Pienso, luego existo*”. Desde ese presupuesto la ilustración moderna emprendió la organización y formación del hombre con el fin de lograr un hombre racional para un mundo racional. Desde esto, no solo se ha privilegiado la idea de un sujeto racional dispuesto a producir conceptualizaciones, sino que además, se espera de este sujeto su total disponibilidad para dejarse gobernar por las leyes objetivas logradas por la razón, acomodándose este proceso racionalista a las leyes físicas con las que la ciencia describe la realidad.

En juego se ha puesto no solo la libertad -voluntad- querida, sino también a sí mismo como sujeto de conocimiento. Esta apuesta por el pensar se traduce como descenso de la existencia en términos de un pensarse racionalista moderno, pensar cifrado como autodomínio y autocontrol de sí, dominio del alma, del cuerpo, como realce del alma inteligente enarbolada por encima de la estupidez a la que arrastra el cuerpo, un estar consciente al abstraer racionalmente las tendencias instintivas que pretenden dominar al yo, que pretenden someterlo a naturaleza ciega.

En este distanciamiento a su propia naturaleza, reafirmante del *yo pensante*, no solo se olvida a la tradición y al pensar, también se olvida al ser auténtico que antecede a los dos. En dos aspectos a referiré a este problema, el primero, al retomo de los aspectos que han generado el rechazo y abandono de la tradición y que en su lugar se encumbra a la razón como única imagen y visión del mundo, del ser, de la vida. En un segundo momento, me referiré al sujeto moderno y a la procesual subjetivación del mismo al quedar atrapado en una trama racional dominadora e instrumentalizante.

### ***1.3.1. La novedosa imagen readaptativa del hombre, de la vida y del mundo.***

Con respecto a lo primero, es importante reconocer que el mundo moderno se distingue del mundo antiguo por su apertura perenne al futuro, a lo novedoso, al tiempo último, a la renovación continua de la ruptura con la tradición, con el pasado -intersección hegeliana entre eternidad y actualidad-. Con esta apertura al futuro y ruptura con el pasado, la racionalidad moderna se ve expuesta a la caducidad. Para Habermas esta ruptura con la tradición y con el pasado, se mueve pendularmente entre una valoración positiva y otra negativa de la tradición.

Con la nueva concepción, de apertura total al futuro, desde la que se entiende la modernidad, la máxima pragmática que le acompaña, establece que el hombre y toda su actividad debe estar en el movimiento de las cosas y junto a ellas, un continuo proceso de readaptación del hombre: *“ahora mecánico después vendedor de seguros,*

*director de una sociedad de seguros y, con capacidad y total apertura ante los continuos cambios de actividad*”<sup>120</sup> De esta adecuación y readaptación dependerá la sobrevivencia del hombre ante los nuevos modelos sociales, los cambios y crisis económicas, la reestructuración política global y nuevas tendencias culturales. Ya no solo se confirma la teoría evolucionista de la vida descrita por Darwin<sup>121</sup> sobre la evolución y desarrollo de la vida de las otras especies, ahora más que nunca tal descripción de ciencias biológicas define y determina la condición readaptativa de lo humano en pos de su sobrevivencia.

En la desaparición del tiempo para sí, para la reflexión, para el ocio se desvanece y olvida la idea de hombre y se desfigura el yo abstracto en los procesos de desmitificación, de vaciamiento de toda substancia, degradación a mera materia, a materia prima, a materia en evolución, readaptado a nuevas estructuras, uniformado y flexibilizado para toda actividad, obsoleto y desechable para ciertos oficios en los que podrá ser reemplazado por las máquinas. La libertad que se traduce en mera quimera, posibilidad condicionada y solo en aumento de posibilidad productiva, sobreponiéndose el valor pragmático por encima de la naturaleza y de su valor interior y sentido.

Las sociedades industriales modernas han abanderado el agotamiento continuo de la idea de hombre y las bases naturales de la vida, cada vez más se hace imposible una reacción y regeneración de la diversidad de los seres vivientes, en que también se cuenta al hombre. De lo cual afirma Horkheimer:

*“Si comparamos nuestra civilización con las culturas premodernas, la diferencia salta inmediatamente a la vista: es la diferencia entre crecimiento y equilibrio. Aquellas culturas premodernas no eran en modo alguno primitivas o subdesarrolladas, sino que eran más bien sistemas de equilibrio*

---

<sup>120</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 118.

<sup>121</sup> Darwin, *El origen del hombre*, 247-270.

*altamente complicados que regulaban la relación de los hombres con la naturaleza, con los demás hombres y con la divinidad. La obtención del poder y el afianzamiento mismo, junto con la búsqueda de felicidad, tan típicamente americana, son los valores fundamentales que, de hecho tienen vigencia en nuestra sociedad y lo regulan todo”.*<sup>122</sup>

La secularización de la naturaleza que logra la modernidad occidental rompe con la antigua concepción armónica de los seres de la naturaleza y con la divinidad. La interpretativa cientista moderna reduce el conocimiento de la naturaleza a expresión objetivadora, de una creación entendida en el misterio divino se pasa a una *naturaleza despojada y desencantada que solo cuenta como posibilidad de conquista humana, separada de su hálito divino e imposible de percibir a la divinidad en ella y viceversa.*<sup>123</sup>

La ilustración inyectó en la modernidad una oposición y rechazo al pasado, a la tradición, en su reemplazo sustenta la idea de un presente continuo que no necesita referirse al pasado para sostenerse. En estos términos la industria moderna se mide a partir de la fe en el progreso lineal y continuo de los pueblos. Para ser siempre actuales, las sociedades modernas han de despreciar su contenido previo, es decir, los contenidos tradicionales. El pasado para los modernos es sinónimo de inmadurez, es encarcelamiento del hombre bajo fuerzas naturales y sociales, las cuales deben superarse para ascender al estado de autonomía y desarrollo propio, razón por la cual, el progreso del conocimiento y de la industria comercial deberán recorrer, paralelamente, este orden racional.

*“La civilización industrial contemporánea demuestra que ha llegado a una nueva etapa en la que la sociedad libre no se puede ya definir adecuadamente en los términos tradicionales de libertades económicas, políticas e*

---

<sup>122</sup> Moltmann, *La justicia*, 80.

<sup>123</sup> Moltmann, *La justicia*, 28.

*intelectuales, no porque estas libertades se hayan vuelto insignificantes, sino porque son demasiado significativas para ser confinadas dentro de las formas tradicionales. Se necesitan nuevos modos de realización que correspondan a las nuevas capacidades de la sociedad”<sup>124</sup>*

La ilustración requiere, por tanto, una sociedad nueva, “moderna”, abierta al futuro y al progreso. Ella confirma el ocaso y rechazo de toda estructura del pasado que no cumple con las exigencias del novedoso orden, pues, a partir del nuevo orden racional se establece un proyecto universalista, totalizador, modelo obligado para esta nueva cultura y humanidad. En este proyecto las singularidades y pluralidades de otros pueblos se desconocen. Interesa para la modernidad el afianzamiento y la organización de la vida de acuerdo a los parámetros universalistas. No cuentan para ella el judío, ni el indígena, ni los reductos de culturas milenarias aun existentes como minorías. El valor de la historia solo cuenta como historia universal escrita por los pueblos que la han conquistado, en cuyos relatos sobreabundan las épicas historias de vencedores. Desde esta perspectiva histórica no tienen validez los relatos de vencidos, marginados, víctimas y sufrientes.

La historia desde la positiva universalidad moderna, es historia de las grandes naciones, de las más importantes civilizaciones y de los más destacados avances en el plano mercantil, científicos y tecnológicos. La modernidad, no sin razón, es noción de progreso indefinido y sin fin, en que desaparece la posibilidad de destrucción final del mundo o agotamiento total de la naturaleza, es historia lineal sin irrupción.

*“En la filosofía del progreso histórico subyace la creencia en un tiempo infinito, y el término «infinito» no nos remite aquí a una idea de plenitud, de una calidad del ser diferente, sino a la de in-terminable, al «no fin» de una*

---

<sup>124</sup> Marcuse, *El hombre*, 34.

*serie que se puede extender indefinidamente: «Así transcurrió el lapso de la primera generación, mas ninguna de las que siguieron fue diferente»*.<sup>125</sup>

#### *1.3.1.1. Una novedosa visión que formaliza, funcionaliza y especializa al ser y a la realidad*

El orden racional moderno hace un rompimiento de la manera como la tradición se refería al mundo, al hombre. Ésta racionalidad separa, formaliza y funcionaliza los saberes y especializa el conocimiento, sin posibilidad interlocutiva entre ellos, más bien, resitúa el conocimiento en orden a una lógica de contradictores y opuestos, como lo reseñaba con el olvido de la razón, propios de la lógica moderna.

De esta separación no se escapan las ciencias nacidas con la ilustración y mucho menos las especialidades científicas procedentes de la misma. Ya en Bacon, Comte y Spencer, como también, actualmente en Habermas, las clasificaciones fraccionadas de las ciencias se hacen de acuerdo al interés particular que se persigue en cada campo. *No hay duda de que toda clasificación de las ciencias y de las disciplinas aduce un grado de especialización del conocimiento, un compartimentar y dividir la realidad conocida y un surgir paulatino pero inexorable de la denominada razón instrumental o funcional.*<sup>126</sup>

Así, la separación compartimental, además de generar un sin fin de especializaciones y especialidades teóricas, hace imposible una comprensión de totalidad y reconstrucción de la unidad del ser. Con el horizonte de comprensión de fraccionamiento de las ciencias, la cultura forja subjetividades e individualidades centradas en sí mismas, a la vez que el modus vivendi que se traduce en una cultura del aislamiento, de insolidaridad, y de desconocimiento del otro como parte y miembro de la comunidad humana. Se impone además, unos requerimientos de seres

---

<sup>125</sup> Moses, *El ángel*, 14.

<sup>126</sup> Parra, *Textos, contextos*, 77.

humanos dispuestos a vivir la soledad del laboratorio y recintos apartados<sup>127</sup>, antes que comunidad de saberes; el logro y éxito del proyecto personal de vida se ubica por encima del reconocimiento mutuo como parte fundamental de la construcción de las personas, de los sujetos; los individuos se definen como parte de una masa en la que su identidad se pierde en el anonimato, la impersonalización y en olvido, no *miembros* de una sociedad o comunidad. Se confirma así que:

*Todo proceso de especialización lo es de instrumentalización del conocimiento con arreglo a fines particulares. A la especialización e instrumentalización hay que atribuir la fragmentación en carreras y oficios, el saber monológico, el conocer de cada vez más de cada vez menos, el supeditar la ciencia y el conocimiento al tráfico del comercio y a la inmediatez estrecha y foquista del negocio y del lucro en provecho propio.*<sup>128</sup>

Dos situaciones claves hacen parte del resultado de los procesos modernos de especialización y funcionalización de las ciencias: la fragmentación del saber y la atomización del conocer. Frente a ello ha crecido la urgencia de ocuparse de las diversas epistemologías, racionalidades y especialidades funcionales del conocimiento en pro de una teleología común, que según Husserl, Habermas y el último Wittgenstein,<sup>129</sup> es definida como “*el mundo de la vida*”. Este *mundo de la vida* es para estos pensadores el horizonte común sobre el cual se posibilita la reconstrucción de los saberes y de los conocimientos en cuanto espacio interlocutivo y consensual, siempre y cuando se tenga presente la exigencia por el respeto siempre necesario del disenso, la diferencia y la alteridad, como lo ha reclamado Lyotard.

---

<sup>127</sup> En la antigua URSS construyeron una ciudad exclusiva para un grupo de investigadores y científicos que lograrían para esta nación un avance a pasos agigantados en los procesos de producción científico técnica. Después de muchos años el gobierno ruso decidió acabar con este proyecto, los gastos en el sostenimiento y manutención eran altos y el proyecto no dio los resultados esperados.

<sup>128</sup> Parra, *Textos, contextos*, 53.

<sup>129</sup> Parra, *Textos, contextos*, 55.

El fraccionamiento del pensamiento en especialidades y funcionalidades hunde sus raíces en el método de las ciencias de la naturaleza que se movieron pendularmente entre las tendencias empiristas positivistas y posteriormente, en especulativas. Pero también, esta fragmentación de la razón favorece una visión reduccionista de la historia, al confundir historia con historiografía, que sobrevalora los grandes metarelatos, las grandes revoluciones industriales, el desarrollo exuberante de la técnica, de las prácticas sociales, políticas y económicas como columna fundamental de un sistema globalizante de la vida en la cultura occidental. De esto no escapa ni la hermenéutica, pues, *la función hermenéutica, por más que se entendiera como interpretación crítica y existencial, no vendría a ser más que un puntual progresista al servicio de lo usual y dominante.*<sup>130</sup>

No se equivoca el análisis precedente de la crítica negativa a la racionalidad positiva, que impuso al yecto, al ser auténtico las categorías de animalidad, de ser racional, de animal político, de ser universal y que ha sumergido al ser auténtico y el sentido del mismo, en estas categorías “metafísicas”. El análisis de la comprensión situacional de contextos, en el que la situación de pobreza e injusticias ensombrece la realidad e historia de los hombres que esperan su liberación, el logro ilustrado es cada vez más distante, en especial, en países tercermundistas, en los que se reclama el desmantelamiento de los presupuestos teóricos con los que se oscurece al ser mismo.

Esta *crisis de olvido* de la ilustración, que ha encarnado el olvido obligado de la tradición, “*razón científica que se presenta en sus inicios tan ambiciosa como la metafísica y la religión que desplazan*”<sup>131</sup> esquiva la metafísica escolástica por dedicarse exclusivamente a lo trascendente, pero ella, al sobrevalorar la verdad científica sobre el ser, pierde la espacio-temporalidad, lo real e individual del ser ahí. Como nueva fuente de sentido o neutralizador del mismo, la lógica racional de la ilustración pretende suplir los vacíos dejados por la tradición antigua griega y como

---

<sup>130</sup> Parra, *Textos, contextos*, 61.

<sup>131</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 32-34

también, la tradición religiosa. Su idea de progreso no solo se plantea en el campo científico, tecnológico y económico, sino que también pretende serlo en el campo de las ciencias del espíritu. Bastarían argumentaciones bien fundamentadas para transformar la sociedad y cambiar la realidad, en ella la eficacia de las ideas está garantizado si éstas son científicas o no.

Con la ciencia no solo se busca comprender el mundo, a partir de ella se inicia una estructuración social que obedece a esta lógica y organización racional. Se quiere, por tanto, una sociedad que gire en torno al Estado moderno, que tiene su origen en el capitalismo y en la idea de derecho como poder coactivo, que monopoliza y administra las almas y haciendas, de todos. Así, la ética y el derecho se desligan de su conexión previa, en que,

*“el racionalismo ético o jurídico consiste en la racionalización o emancipación de las ideas y doctrinas ético-jurídicas respecto a la matriz originaria y que no es otra que la representación religiosa del mundo. En las imágenes cosmológicas, religiosas o metafísicas originarias del mundo no hay manera de separar entre creencias y conductas, es decir, no existe diferencia entre doctrina y vida.”*<sup>132</sup>

Pero además, el modelo de ciencia moderna, que no es otro que el modelo de las ciencias naturales, es considerado como único modelo válido y aceptado por los procesos de formalización de la razón. Luego, a las ciencias del espíritu se le exige, con la modernidad, asumir este mismo modelo, para alcanzar la verdad científica. He aquí el elemento de debate, pues, al someter, los ilustrados y modernos, los textos de la tradición a una interpretación y comprensión científicista, se cae en el peligro de cerrar otros caminos de comprensión de la verdad, veracidad no reducida a lo argumentado exclusivamente por las ciencias naturales.

---

<sup>132</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 37.

Indiscutiblemente rechaza Gadamer, desde su tesis, la pretensión de adecuar la tradición al método de las ciencias naturales, al afirmar que:

*“toda comprensión de la tradición opera en el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo transmitido por la historia, un objeto que se trata de establecer igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física”.*

Si con la ilustración lo que se intenta es reducir la tradición humanística a mera interpretación de textos, colocando las ciencias del espíritu por debajo de las ciencias de la naturaleza, hay que ser conscientes que este proceder ilustrado lleva a cometer el error craso de caer en una mitología totalitaria dogmática. La metafísica naciente con la Ilustración y que se fortalece con la modernidad, es lógica racional que adolece de otras perspectivas de verdad, como sucede con la perspectiva del arte, la dimensión estética, la perspectiva de la tradición histórica.

No es suficiente por tanto, una verdad resultado de una ciencia matematizada, no basta para la tradición una ciencia que fragmenta la realidad para convertirla en idea, en objeto de estudio, en cosa cuantificable, analizable, medible, experimentable, etc. Esta interpretación científicista del mundo se distancia de la interpretación original conservada en el pensamiento griego y en la tradición judeo-cristiana. Si hay algo que ha hecho mal la modernidad es colocar como única autoridad a la razón, reduciendo su amplio sentido en cuanto razón dominante e instrumentalizante.

El fruto cosechado de esta lógica racional moderna es el sometimiento de la sociedad a un esquema tecnológico de control en que prima lo económico y las exigencias políticas, sobre la posibilidad del pensarse. La idea moderna de homo technologicus se

convierte en modelo único y absoluto para el hombre, en que fenómenos morales y sociales han de medirse de acuerdo a este modelo racional. Para Heidegger, la preocupación moderna gira en torno a una determinada interpretación de lo ente y una concepción de verdad. La ciencia y técnica que se han dado a partir de ella, obedecen a la metafísica moderna sobre la que ella misma se piensa. La tradición desde ella pierde su categoría interpretativa y en su reemplazo se instituye el análisis histórico. Al liquidarse el mito y el sentido presente en la tradición, el análisis psicológico se introduce como nueva concepción y explicación de los fenómenos propios de la naturaleza humana.

En la imagen moderna del mundo la ontología cambia en su uso lingüístico y pasa a ser teoría del objeto, abandonando su ser-tradición, como sucedía con el εἶδος griego. Este abandono de la tradición por parte de la Ilustración y en los posteriores siglos, por parte de la modernidad, se constituye también, en olvido del sujeto en cuanto pensar y en cuanto auténtico.

Si con este obligado olvido lo que se ha pretendido es lograr una ley general, al estilo de las leyes matemáticas, físicas o formulaciones empiristas que al ser aplicada permita a los hombres, a los estados y a los pueblos alcanzar su desarrollo histórico, a lo que se ha recurrido erróneamente es a una legitimación absoluta de un método, el inductivo. A pesar de las respuestas que ofrece Dilthey a la imposición de este único método y al proceder del empirismo de S. Mill que se ha puesto como tarea *una comprensión del fenómeno mismo en su concreción histórica y única*<sup>133</sup>, así, no logra Dilthey mostrar la real validez epistemológica de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales. Luego, el modelo y método de las ciencias naturales cuenta no solo para ellas mismas, también cuenta para las ciencias del espíritu, que les ha tocado acomodar, a dicho método, la tradición humanista, como también la tradición mística medieval, en la que el hombre está en proceso continuo de formación y reconstrucción, no definido de una vez y para siempre.

---

<sup>133</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 33.

A partir de esta razón científicista, la modernidad de por sí, procura una nueva concepción o imagen del mundo, que no pretende ser otra cosa que una interpretación última y definitiva del sentido de la existencia y de la cultura humana. Una interpretación que desliga la tradición humanista de la filosofía científica convirtiéndose la filosofía científica en límite para las interpretaciones procedentes del pasado. Se esperaba de esta interpretación moderna su realización, *teniendo en cuenta el sistema de aquellas normas absolutamente válidas que en el transcurso del desarrollo de la humanidad han ido constituyendo los valores de lo verdadero, de lo bello y de lo sagrado*<sup>134</sup>, pero no ha acontecido de esta manera, la concepción de mundo que la tradición conserva no se acomoda a las nuevas interpretaciones o concepciones del mundo que ha traído consigo la modernidad.

Lo que aporta, en este sentido el análisis heideggeriano, es el análisis del problema de la esencia de la concepción de mundo, pues, de esta concepción deviene que es la filosofía moderna misma el problema en cuanto naturaleza y concepto, es decir, “*la idea de la filosofía como ciencia originaria*”<sup>135</sup>, como ciencia genuina, no resultado o derivada. Al igual que otras ciencias particulares, la tradición humanista explicitada en la filosofía y también en la tradición religiosa, se le cataloga como ciencia derivada, no como *principatum* capaz de remontar al origen, tendida al *principium*, origen que se ha ubicado en parte del pensamiento griego y concluye en Europa, más aun, en Jena.

Ésta es la razón por la cual se debate si la historia de occidente solo se ha cimentado exclusivamente sobre la ilustración europea del siglo XVII, en especial cuando ella también ha bebido de la tradición metafísica griega, por una parte y judeo-cristiana, por la otra. Su *principium*, como lo entendió la escolástica tardía, está un tanto en las investigaciones de la ciencia como en las investigaciones en el terreno del mundo de

---

<sup>134</sup> Heidegger, *La idea de la filosofía*, 10.

<sup>135</sup> Heidegger, *La idea de la filosofía*, 14.

la vida religiosa, que convergen en la mística. No hay una separación o bifurcación en estas búsquedas. Caso contrario ha sucedido a partir de la ilustración burguesa y de la metafísica moderna, pues, ellas al sucumbir en una lógica racionalista de dominio total de la vida, abandono del pensar y pérdida del estado auténtico del sujeto, no solo pone en manos de la técnica y de la industria comercial, la historia de la humanidad, sino también su futuro.

### *1.3.1.2. Una visión que rechaza el pre-juicio legítimo como parte de la comprensión del ser*

Gadamer, en su análisis de la pre-estructura de la comprensión, describe cómo la ciencia en su afán por asegurarse a sí misma contra la tradición, al estar presente en los prejuicios o en lo ya interpretado del investigador, muestra a la tradición el primer obstáculo por alcanzar una verdadera comprensión de la cosa en sí. En la comprensión moderna sobre el mundo, a partir de las ciencias de la naturaleza, se hace imposible conciliar la concepción de la ciencia con las concepciones de la tradición, de ahí que la crítica ilustrada se dirija desde sus inicios, contra la tradición religiosa, contra la sagrada escritura con el calificativo de *mitologías absurdas* que no se amoldan a las exigencias científicas y no logran el lenguaje universalmente válido que adquieren las ciencias.

Para el momento en que la ilustración hace su crítica, la tradición es comprendida únicamente como depósito de documentos históricos.

*“En esto estriba la radicalidad peculiar de la Ilustración moderna frente a todos los otros movimientos ilustrados: en que tiene que imponerse frente a la sagrada Escritura y su interpretación dogmática” ...No es fácil realizar la posibilidad de que lo escrito no sea verdad”<sup>136</sup>*

---

<sup>136</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 339.

No así se dio con la ilustración de la antigua Grecia, ella además de posibilitar el filosofar griego, media entre este filosofar y la tradición religiosa de la Grecia antigua, *la filosofía griega permitió a un pensador como Platón, mediar con mitos filosóficos entre la tradición religiosa y el camino dialéctico del filosofar.*<sup>137</sup>

Ahora que la autoridad no es la tradición sino la razón, crece el desconocimiento que hace la ilustración moderna a la tradición, y aunque,

*“el romanticismo comparte el perjuicio de la ilustración y se limita a invertir su valoración intentando hacer valer lo viejo como viejo: el medioevo gótico, la comunidad estatal cristiana de Europa, la construcción estamental de la sociedad, pero también la sencillez de la vida campesina y la cercanía a la naturaleza”.*<sup>138</sup>

Sin embargo y a pesar de los esfuerzos del romanticismo, también él tiende, paradójicamente, a la restauración y perpetuación de la ilustración.

*“Toda crítica a la ilustración seguirá ahora el camino de esta reconversión romántica de la ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia mítica y se refleja en estado originario paradisíaco anterior en el pecado del pensar”.*<sup>139</sup>

En sus pensadores y obras el romanticismo ansía despertar la percepción de los primeros tiempos. Su retorno a los orígenes se inicia a partir de la voz de los pueblos en sus canciones, las colecciones de cuentos y leyendas, el cultivo de los usos más antiguos, *el descubrimiento de las lenguas como concepciones del mundo, el estudio de la religión y sabiduría de los indios*, todo esto desencadenó una investigación

---

<sup>137</sup> Gadamer, *Verdad y método*.

<sup>138</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 340.

<sup>139</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 341.

histórica que fue convirtiéndose poco a poco, paso a paso, este intuitivo *despertar de un conocimiento histórico con distancia*.<sup>140</sup> De esta manera su realización es realización ilustrada,

*“La crítica romántica a la ilustración, desemboca así ella misma en ilustración, pues al desarrollarse como ciencia histórica lo engulle todo en el remolino del historicismo. La depreciación fundamental de todo prejuicio, que vincula al pathos empírico de la nueva ciencia natural con la Ilustración, se vuelve, en la ilustración histórica, universal y radical”*.<sup>141</sup>

Dilthey, aunque persigue en sus investigaciones este origen de la filosofía al preocuparse por la poca formación histórica de los empiristas dogmáticos, él mismo no escapa y no alcanza a superar las teorías del conocimiento. *Anclado en la interiorización de las vivencias, no podía tender el puente hacia las realidades históricas, porque las grandes realidades históricas, sociedad y estado, son siempre en realidad determinantes previos de toda vivencia*. La superación del modelo de las ciencias naturales y la justificación de la autonomía de las ciencias del espíritu que pretende Dilthey, fracasa. Esto sucede al ponerle el lente de la subjetividad a las ciencias del espíritu, creyendo con ello lograr la objetividad. Lo que olvida Dilthey, afirma Gadamer:

*“mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado que vivimos...La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”*.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 342.

<sup>141</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 343.

<sup>142</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 344-345.

En este sentido, el concepto gadameriano de *prejuicio legítimo* y el concepto de *lo ya interpretado* heideggeriano, no serán tenidos en cuenta por las grandes definiciones metafísicas de los grandes relatos filosóficos y sociales. El primero *-el prejuicio-* es desechado por los riesgos de caer en los errores, en el uso de la razón, el segundo *-el estar aquí-* se convierte en dominio objeto de la ciencia, en objetivación de lo subjetivo. Frente a esta tendencia unívoca de la razón, la crítica que revierten estos dos pensadores a la ilustración y a sus pretensiones, es la de cuestionar una filosofía que en su oscurecimiento de la tradición y en la pérdida de autenticidad del sujeto proclamado, hace que las ciencias humanas recurran a un reduccionismo y actitud formalizante del ser auténtico. La tarea de la hermenéutica con la que se pretende volver al estado auténtico del ser, por el contrario, se traduce en rehabilitación de lo que se ha desechado como prejuicio, precomprensión, preconcepto e inexactitud científica. Esclarece R. Mate este sentido al afirmar de Heidegger, que él,

*“nos ponía en la pista cuando hablaba del olvido del ser como de algo congénito a la metafísica occidental. No se olvida al ser por un descuido -si así fuera poco costaría recordarle- sino que es algo inevitable a nuestro modo de conocer. Lo que se quiere decir es que nuestra forma de conocer es olvido porque consideramos que hay algo en la realidad que es insignificante para el conocimiento”*.<sup>143</sup>

Asimismo, la muerte de la razón anunciada por los post-ilustrados, no solo emite voces entrecortadas de una huida del sujeto de la órbita mítica, sino que además, reaparece la idea de un real fracaso de la razón ilustrada. Pues, no ha bastado el sumario de información que logra la ciencia, ni los esfuerzos de las investigaciones científicas, ni la lineación evolutiva y progresista hacia los que han tendido los estados para acabar con la barbarie, la guerra y sufrimientos acrecentados por las enfermedades y las hambrunas de países tercer mundistas que poseen una economía

---

<sup>143</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 4.

creciente, pero endeble.

El avance en las soluciones a estos problemas retrocede, mientras crece el desencantamiento en una razón que todo lo podía resolver al seguir el orden lógico de la historia. De esta manera,

*“la ilustración, siendo un ideal de la humanidad es de hecho un proyecto europeo con vocación universal. Europa sabe que ha descubierto algo así como «el código genético de la racionalidad», esto es, los mecanismos del hombre para entender la ciencia, la política, la moral o la estética desde sí mismo, desde su razón”.*<sup>144</sup>

Un proyecto que implica una amplia comprensión de lo pensado, de lo logrado por la ciencia, pero también, de lo olvidado e ignorado por la razón misma,

*“La modernización, en efecto, causa pérdidas vitales que hay que compensar. Esas pérdidas afectan al sujeto y al objeto del conocimiento que impone la racionalidad occidental. El sujeto del moderno conocimiento científico debe pasar por un proceso de desasimilación total: nada suyo debe contar en el conocimiento. Tiene que renunciar a la tierra (lengua), a la casa (tradiciones) y a los dioses (creencias). El resultado es un científico que, una vez superada la prueba del abandono total neutralizando su singularidad, puede acceder a la dignidad de ser perfectamente intercambiable. Como si el precio del laboratorio fuera la vida”.*<sup>145</sup>

Que el ser auténtico sea sujeto, es el querer de la razón moderna, pero que en los

---

<sup>144</sup> Para Reyes Mate, los testimonios de Kant, Hegel y Marx dan un contenido concreto al mito de la ilustración, del que se hablaba en la *Dialéctica de la ilustración*: despotismo ilustrado, legitimación de la conquista en nombre de una teoría del progreso material y una teoría de la dominación apelando a la superioridad «espiritual» del europeo sobre el mexicano o peruano, *ibíd.* 77-78.

<sup>145</sup> Mate, *Memoria de Occidente*, 81.

procesos de modernización este “sujeto” se diluya como *res cogitans*, al distanciarse de los objetos del mundo que aparecen ante él como objetivaciones de su razón y no como parte de su “mundo”. El olvido de sí en cuanto *res extensa*, en cuanto corporalidad no le permite relatarse o narrarse como ser ahí, contingente.

*“Esas pérdidas subjetivas y objetivas demandan ser compensadas por una mirada capaz de ver más que lo que ve el experto y de otra manera a como mira el científico. Esa mirada diferente, matizada como la vida y plural como el número de investigadores, es la hermenéutica que es un saber contar historias, siendo consciente de las circunstancias subjetivas y objetivas que concurren en el acto de la narración”.*<sup>146</sup>

Por encima de las narraciones existenciales se ha puesto la autoreflexión de sí, un trascendente que domina y posee el mundo, que se piensa a - sí frente al mundo, sujeto frente al objeto. El ser auténtico, capaz de pensar-se como existente, capaz de narrar-se al narrar la existencia, había sido desplazado por un sujeto trascendental incapaz de contarse como parte de las estructuras que él analiza y reflexiona externamente. El sujeto que piensa parece no estar obligado a actuar de la misma manera como piensa, dualidad ésta que refuerza el concepto e imagen de la inautenticidad del ser que configuró la racionalidad moderna.

### ***1.3.2. La desubjetivación del sujeto del estado de yecto***

No siendo un tema fácil, lo primero que hay que decir es que, a causa de los determinismos históricos, los reduccionismos antropologicistas, la imposición de un racionalismo lógico calculador, matematizante y flexible, que somete al hombre según las exigencias del nuevo orden económico, se evidencia la incompatible visión dualista moderna del *homo rationalis* con el *homo existens*, lo cual indica que entre las características de la modernidad nos encontramos con una idea de sujeto que

---

<sup>146</sup> Mate, *Memoria de Occidente*. 81.

responde más a su estado de yecto que a su ser auténtico. Conceptualmente es la exaltación máxima del *individuo* calculador de sí y de la acción sobre los cuerpos, un individuo egoísta, centrado en sí mismo, un individuo para sí y en función de sí.

Un sujeto pensado por la modernidad, que responde al sistema con el que se orientó la ciencia, la técnica y la historia, es sujeto introyectado, al estilo cartesiano, que, en cuanto ego, traspone lo exterior para consagrarse a lo interior, “*así que introyección implica la existencia de una dimensión interior separada y hasta antagónica a las exigencias externas; una conciencia individual y un inconsciente individual aparte de la opinión y la conducta pública*”.<sup>147</sup> Introyección que le permite al individuo designar su espacio privado, desde el cual se hace a sí mismo y permanece, sí mismo.

#### *1.3.2.1. La esperanza de un sujeto autónomo diluido con la modernización*

El problema con el sujeto moderno no es el logro de la conciencia de sí, aspecto al que me referiré en el siguiente capítulo, sino el derrotero y camino sobre el que se le ha colocado a este sujeto. Se esperaba un sujeto libre de la tradición, de los esquemas culturales y estructuras medievales de siglos anteriores, y se confirma la caída en la paradoja del postulado, tal como nos hacen recordar la frase con la que inicia Rousseau el contrato social: “*el hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado. Incluso el que se consideraba amo no deja de ser menos esclavo por ello que los demás*”.<sup>148</sup>

La fragmentación producida por el científicismo positivista, la negación de sí para dar paso a las objetivaciones, la negación del ser concreto y auténtico, del ser ahí y la reducción conceptual a la que se ha sometido el sujeto con la modernidad, hacen que éste no supere los niveles de alienación y enajenación, por los que es devorado:

---

<sup>147</sup> Marcuse, *Eros y civilización*, 97 ss.

<sup>148</sup> Rousseau, *El contrato social*, 27.

*“Hoy en día este espacio de privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y la distribución en masa reclaman al individuo en su totalidad y ya hace mucho tiempo que la psicología industrial ha de reducirse a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse cosificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la mimesis, una inmediata identificación del individuo con su sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo”.*<sup>149</sup>

Como ser aislado e incapaz de transformación social y bajo la dominación e instrumentalización con la que se declara este sujeto moderno, se promueve una ideología que se puede concebir como falsa conciencia, inmune a su falsedad, una ideología que manipula y adoctrina en procura de un pensamiento y conducta unidimensional. Para Marcuse este sujeto moderno sucumbe con las formas predominantes con las que es concebido y confinado. El poder colonizador de la conciencia impreso por los procesos modernizantes, no le permite al hombre saberse libre, esclavo de los clichés publicitarios y comerciales de la civilización industrial.

*“Esta identificación inmediata, automática (que debe haber sido característica en las formas de asociación primitiva) reaparece en la alta civilización industrial; su nueva inmediatez es, sin embargo, producto de una gestión y una organización elaboradas y científicas. En este proceso, la dimensión interior de la mente, en la cual puede echar raíces la oposición al statu quo, se ve reducida paulatinamente. La pérdida de esta dimensión, en la que reside el poder del pensamiento negativo. –el poder crítico de la razón-, es la contrapartida ideológica del propio proceso material mediante el cual la sociedad industrial avanzada acalla y reconcilia a la oposición”.*<sup>150</sup>

Se ha confundido el progreso material y la racionalidad técnica con la razón ilustrada

---

<sup>149</sup> Marcuse, *El hombre unidimensional*, 40.

<sup>150</sup> Marcuse, *El hombre unidimensional*, 41.

y autónoma. En esto último puso la ilustración todas sus esperanzas, sin embargo el devenir del sujeto autónomo y libre, es deshecho por la sumisión del “sujeto” a la racionalidad técnica. Así,

*“El impacto del progreso convierte a la razón en sumisión a los hechos de la vida y a la capacidad dinámica de producir y mayores hechos de la misma especie de vida. La eficacia del sistema impide que los individuos reconozcan que el mismo no contiene hechos que no comuniquen el poder represivo de la totalidad. Si los individuos se encuentran a sí mismos en las cosas que dan forma a sus vidas, lo hacen no al dar, sino al aceptar la ley de las cosas; no las leyes de la física, sino las leyes de la sociedad”.*<sup>151</sup>

De esta manera, el sujeto moderno, a pesar de estar situado en una línea de pensamiento ilustrado que aboga siempre por la emancipación del estado de minoría, queda marginado por los procesos de modernización. Un sujeto visto como *sustancia calculadora que, en un mundo de puros objetos, calcula su posibilidad de acceder a ese mundo consumiéndolo y acumulando como propiedad partes crecientes de él. Un sujeto calculante, el individuo, al que no lo afecta la negativa al sujeto trascendental*<sup>152</sup>. Más aun, es un sujeto entendido como individuo poseedor que, *calcula sus intereses materiales en función del consumo y la acumulación de ingresos. En su visión todo se transforma en capital y se habla incluso de capital humano, en cuanto el ser humano es visto desde su posibilidad de acumular. Esos intereses materiales son ante todo, en el sistema actual, intereses particulares calculados que persiguen utilidades calculadas. Éstas pueden ser satisfacciones por el consumo o ganancias por la acumulación. Es el ideal del llamado homo economicus.*<sup>153</sup> Como resultado de este orden económico, lo racional se revela como irracional en cuanto que todo pasa a un plano de *medio* por encima del fin,

---

<sup>151</sup> Marcuse, *El hombre unidimensional*, 41.

<sup>152</sup> Dussel, *Sujeto, Subjetivación e intersubjetividad*, 8-11.

<sup>153</sup> Dussel, *Sujeto, Subjetivación e intersubjetividad*, 8-11.

incluyendo lo humano mismo.

El sujeto depende ahora del orden del mercado, del sistema, depende de su propio invento pues no solo ha logrado un avance en términos del orden económico, sino que además con el desarrollo tecnológico debe ponerse al servicio de tales desarrollos, si desea sobrevivir. No es un sujeto libre para pensarse sino para adaptarse, la libertad del pensarse a sí mismo no ya según modelos generales, según la tradición y modos de conductas absolutas queda abolida para dar paso a una dominación de sí. *Como resultado final del proceso tenemos por una parte el sí mismo, el yo abstracto, vaciado de toda substancia.... Y por otro, tenemos una naturaleza vacía, degradada a mera materia, a mera materia prima, que ha de ser dominada sin otro fin ni objetivo que el objetivo del dominio mismo.*<sup>154</sup>

En este sentido, la libertad del sujeto moderno no es meramente cuestión de elección sino de capacidad económica y de posibilidad productiva. De ahí, la ausencia o no registro en las redes del sistema económico, permitirán su identificación o solo se reducirá a desconocimiento anónimo, no existente<sup>155</sup>. Una existencia condiciona a las reglas del mercado como también a la adaptación obligada que trae consigo la producción de instrumentos tecnológicos. Por cada nuevo instrumento tecnológico que se coloca en el mercado crece a niveles desproporcionados la tasa de olvido del sujeto, entre quienes pueden obtener el nuevo producto, utilizarlo y sacar los beneficios del mismo y quienes nunca lo lograrán. La libertad en tales términos no cuenta como decisión por hacerse a un producto o a otro sino en el poder comprarlo, más aun si al comprar tal producto por querer responder a la falsa necesidad generada por el sistema, pone en peligro el sostenimiento de la existencia misma.

La frase célebre cartesiana a la que hacía referencia en páginas anteriores, *pienso*

---

<sup>154</sup> Horkheimer, *Crítica a la razón*, 119.

<sup>155</sup> Uno de los slogans de los productos financieros del sistema bancario en nuestro país reza: “*por el reconocimiento*”

*luego existo*, tiene en el sistema de mercado hoy su contrapeso, el “*compro y poseo, luego existo*”. Si la filosofía del ego cartesiano resalta la importancia del pensar como rasgo fundamental del ego auténtico, capaz de preguntarse, y pensarse, tal ego yace dominado y olvidado por una cultura comercial que no necesita de sujetos pensantes, sino de compradores. De esta manera el sistema ha definido su sujeto, comprendido como un *propietario y comprador, participante de un mercado, que actúa por preferencias. Un sujeto abstracto, en un mercado abstracto, que calcula y cuantifica todo (incluso su vida)*.<sup>156</sup>

Dussel define esta reducción del sujeto como una *reducción de la naturaleza*, naturaleza explotable, *como un insumo dentro de la producción*. Una naturaleza que se le considera que no tiene derecho, pero sí dignidad de la vida a la que nosotros estamos ligados. Por consiguiente, si lo que prima es una racionalidad técnica dominante y no una razón que reconoce los derechos y dignidad del sujeto, no se puede esperar de un sistema de explotabilidad, un reconocimiento en esa misma línea. Para Dussel,

*“derechos tiene el sujeto y parte de sus derechos es el respeto a la dignidad de la naturaleza como fundamento de la propia vida humana. Denigrar al sujeto es entonces también una denigración de la naturaleza. No hay necesidad de volver a las concepciones místicas orientales, aunque no viene mal a nivel de la religiosidad. Pero sobre todo, hay un nivel de la dignidad de aquello que si yo destruyo también me destruye”*.<sup>157</sup>

Desde esta perspectiva se devela una sociedad que pone al sujeto en el centro como yecto, al exaltar al sistema racional técnico, comercial y de dominio, un sistema en el que los sujetos son negados y olvidados, sus derechos desconocidos y su participación pública desestimulada por concebirse relacionada con la vida privada y

---

<sup>156</sup> Dussel, *Sujeto, Subjetivación e intersubjetividad*, 8-11

<sup>157</sup> Dussel, *Sujeto, Subjetivación e intersubjetividad*, 8-12

particular, propia de cada individuo.

Si la tradición judeo-cristina ha definido al hombre como un sujeto dueño y señor de la naturaleza, señorío éste que debe entenderse a partir de un verdadero sentido de quien sabe administrar y cuidar, la cultura comercial ha interpretado este señorear ambiguamente. Que hoy el hombre se constituya como el mayor depredador de la naturaleza, verifica la barbarie planetaria. No solo se ha logrado un conocimiento que permite el uso, sino también el abuso. Cuestión que puede llegar a significar detrimento de sí, la destrucción del entorno y el riesgo de una destrucción de sí mismo.

*1.3.2.2. Las aporías frente a que no resuelve el racionalismo, pero que devela el pensamiento crítico y la crítica negativa.*

La lógica del dominio y racionalidad en la que se encuentra atrapado el sujeto moderno, que también es negación de la tradición, es negación de la razón al cerrar el paso al pensamiento crítico y rechazar la protesta. Es lógica que prefiere la positividad cientificista y técnica sin dejar hendidura posible al pensamiento negativo. Al sujeto de la sociedad tecnológica el sistema totalitario lo funcionaliza, adecuándolo para las necesidades que requiere el sistema, no él mismo como ser real. Si ha de aspirar a algo, debe hacerlo en el marco de aspiraciones y necesidades que cubre el sistema.<sup>158</sup> A través de los procesos de modernización este sujeto aprende a reprimir sus deseos para confirmar su libertad de ser libre siendo capaz de negarse a sí mismo, reafirmación ésta de una libertad interior. Así, el peligro que podía representar el materialismo, el ateísmo y, en épocas anteriores, la religión, desaparece. La academia pierde en este sentido su fuerza. Lo que describe Marcuse como:

---

<sup>158</sup> Algo similar sucede con los sistemas privados de salud en nuestro contexto, la entidades encargadas de cubrir los medicamentos, dan los que convienen a la entidad y no los que el enfermo requiere para su pronta recuperación.

*“Fuera del stabliment académico, el cambio de largo alcance en todos nuestros hábitos de pensar es más serio. Sirve para coordinar ideas y objetivos con los requeridos por el sistema predominante para incluirlos dentro del sistema y rechazar aquellos que no son reconciliables con él. El dominio de tal realidad unidimensional no significa que reine el materialismo y que desaparezcan las ocupaciones espirituales, metafísicas y bohemias. Por el contrario, hay mucho de oremos juntos esta semana, ¿Por qué no pruebas a Dios?, Zen, existencialismo y modos beat de vida. Pero estos modos de protesta y trascendencia ya no son contradictorios del statu quo y tampoco negativos. Son más bien la parte ceremonial del behaviorismo práctico, su inocua negación, y el statu quo los digiere prontamente como parte de su saludable dieta”.*<sup>159</sup>

Así pues, la superación de la paradoja objeto y sujeto de conocimiento en la que se encuentra el sujeto moderno, se convierte en núcleo problémico de lo que se ha venido a constituir como metafísica. El nudo epistemológico, que puede ser interpretado como la muerte epistemológica del hombre, como la urgencia por desenmascarar de la sujeción al sujeto, amplía el análisis crítico no solo a la metafísica moderna, sino también a la relación que se ha establecido entre saber y poder<sup>160</sup>, a un logocentrismo que realza el papel dominante del poder.

Para Fernet, tanto Levi Strauss, como Foucault hacen una crítica que desvela este sujeto sometido a la relación saber y poder, el primero de ellos lo hace desde la antropología cultural estructural, y el segundo, desde una perspectiva arqueológica filosófica y también psicoterapéutica. *Ambos se centran en la crítica al sujeto cartesiano. Esto define el alcance de su crítica. Se centran en un sujeto centrado en el yo trascendental. En el cogito centrado y visto como fuente de unidad, identidad y*

---

<sup>159</sup> Marcuse, *El hombre unidimensional*, 44.

<sup>160</sup> Para Foucault los términos que mejor definen esta ligación es: Biopolítica y biopoder.

*sentido, que por eso se torna totalitario porque interpreta el conocer como un someter, un asimilar. La crítica se centra en mostrar que ese cogito no es origen de nada sino resultado.*<sup>161</sup>

Con la crítica de estos pensadores y de quienes he citado anteriormente se puede describir al pensar como un *pensar sin sujeto*. El pensamiento negativo, que rehúsa dar por finiquitado el tema de la tradición religiosa, de Dios, considera que esta racionalidad olvida al sujeto pero además sigue en deuda por las promesas ilustradas incumplidas.

*“Foucault dirá que la crítica al sujeto es una ruptura epistemológica. Es la excusa para romper con un paradigma de ciencia, de saber antropológico. Esa ruptura supone una parte constructiva, no todo es destrucción, que consiste en re-aprender a pensar y hacer cosas sin sujeto. Despidámonos del concepto de sujeto”.*<sup>162</sup>

En el orden del discurso podemos observar la preocupación foucaultiana por la invalidación del sujeto, de su capacidad creadora del saber y dadora del sentido, un sujeto negado en su voluntad de poder determinar el control, la selección y redistribución de los discursos. Un sujeto dependiente discursivamente del dominio de cientificidad en los que se ha ocultado al ser mismo.

La defensa de un pensamiento negativo, que no resuelve las encrucijadas en las que ha caído la racionalidad moderna, pero las devela, acoge la reserva de la tradición, no solo en cuanto recurso conceptual filosófico sino además, como memoria del Otro, *“la trascendencia, como lo totalmente Otro, lo numinoso y lo divino, pero también, el elemento de incondicionalidad en cada ser humano”.*<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Fonet, *El sujeto en las ciencias sociales*, 17-18

<sup>162</sup> Fonet, *El sujeto en las ciencias sociales*, 17-18

<sup>163</sup> Mendieta, *Israel o Atenas*, 11-50.

Lo que demuestra la teoría crítica es que la religión ha sido y seguirá siendo memoria, *depósito de recuerdo de las injusticias y de anhelos esperanzadores, de sueños de reconciliación.*<sup>164</sup> De esta manera, la referencia a la teoría crítica, al pensamiento negativo, permite el uso de la razón contra la razón, el escepticismo metodológico que devela el abandono fácil y acomodaticio de la religión, de la tradición, para dar paso a una razón que solo se entiende filosófica y sociológicamente. Al no adecuarse a los esquemas de la sociología, psicología, teología y antropología de la religión, la perspectiva crítica de la razón dominante e instrumentalizadora se ha convertido en reapropiación crítica de la religión, que no disminuye y no descarta *la razón sin memoria y a la memoria sin razón, la inmanencia sin universalidad* y viceversa.<sup>165</sup>

Los hombres no son más libres por los logros y avances tecnológicos, ahora se descubren presos del espiral de consumo, como también reprimidos por la historia de dominio de tradiciones políticas y económicas de las naciones más desarrolladas. Tampoco son más iguales por la declaración de derechos civiles, aunque sean los más elementales, éstos pueden ser violados y reprimidos una vez se proteste por ellos. El real substrato de la ilustración y de sus procesos de modernización en la actualidad se traduce como olvidos de explotados, subempleados, desempleados, marginados, incapacitados, perseguidos y desplazados por las guerras, las injusticias y el hambre. La purificación racional que elimina todo residuo de fe, en pro de una conciencia pura, olvida que la fe también procura esta conciencia. La carencia de tolerancia con lo religioso de la ilustración ha desembocado en una de las catástrofes humanas producida por lo irracional de lo racionalizado, *la Shoah, Auschwitz como producción industrial de muerte.*<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Mendieta, Israel o Atenas, 27.

<sup>165</sup> Mendieta, Israel o Atenas, 27

<sup>166</sup> Para Reyes Mate, en Auschwitz, además de las técnicas empleadas en los hornos crematorios de los campos de exterminio, de la organización del campo de concentración como una gran empresa, de la publicidad televisiva que hizo el nazismo para mostrar cómo se vivía de bien en los campos, sobreabunda el horror por una fábrica que en vez de producir tornillos se convierte en la gran productora de muertes. Tácitamente afirma: *Esa enorme*

## ***Conclusión***

El razonamiento de este capítulo formula el olvido del ser e indaga por las razones epistemológicas del olvido. Un olvido resultado de la negación y sacrificio de la tradición considerada mítica y supersticiosa, lastre para ser superado en el camino de la emancipación de la humanidad.

Con el rechazo a la tradición se pretende generar un ser autosuficiente, capaz de valerse de su propia razón y actividad libre, no dependiente de ninguna autoridad externa que opere como condicionamiento natural y social. La ciencia, pensada a partir de la ilustración se formula como plataforma racional a partir de un logos, descifrado y asimilado por la racionalidad científica como lógica matemática, como calculabilidad, como cientificismo positivista que luchará contra la naturaleza y contra las estructuras sociales tradicionales. De ser guías por esta razón, las sociedades encontrarían en la lógica racional la base de su progreso y el avance en el conocimiento.

Si la razón, al ser comprendida como ciencia y la ciencia sometida a un reducto positivista y pragmatista encargado de proveer y cubrir las necesidades humanas, ha sido mutilada por esta perspectiva racional científicista, que asume el rango de lenguaje universal desde el que se puede dictar la verdad y definir valores y principios para la humanidad, las respuestas a este intento no se harán esperar. Para Hegel, este presupuesto se convierte en el principal de los reduccionismos de la razón, oponiéndose a una razón sometida al método de las ciencias de la naturaleza, desde la cual la filosofía, la tradición religiosa y la tradición humanista se desgastan. Hegel que contrarresta la arremetida de una razón vista en términos científicista y

---

*maquinaria solo podía funcionar si cada agente se sentía identificado con la filosofía de la empresa, filosofía consistente en valorar la bondad del sistema en función de la eficacia. Mate, Memoria de Auschwitz, 117 -119.*

positivista, desarrolla la idea de una razón absoluta, que debe someter dialécticamente los procesos de fragmentación del saber a causa de la racionalidad científica. Él no rechaza la racionalidad sino el carácter empirista que pretende imponer el método de las ciencias naturales, para él es claro que, *la razón sólo puede gobernar la realidad, si la realidad se ha vuelto racional en sí misma.*<sup>167</sup>

Sin embargo, el olvido al que me he referido en este capítulo, de la tradición y de la razón, nos sitúa en el problema de la ilustración. Para el hombre moderno la ilustración lo ha envuelto en una atmosfera positivista que le esconde el conocimiento contemplativo, en el que los sentidos quedan sustituidos por el silencio, por la atención, por el estupor, por el amor, por la intuición, por la poesía, por la literatura, etc. Es un hombre que según Pascal, *no sabe pasar del esprit de géométrie al esprit de finesse.*<sup>168</sup> Es además, una ilustración amnésica que olvida el yo interpretado de la tradición, que se olvida de si en cuanto posibilidad pensante y olvido del sujeto “ilustrado”. Una racionalidad entregada en las manos de una razón de dominio absoluto. Esta racionalidad sucumbe en cuanto metafísica camuflada, de postulados científicos y racionalidad absoluta.

La capacidad anamnética de la razón ilustrada ha quedado comprimida en la memoria, si así se le puede dominar, de archivadores portátiles, de computadores, de microchips y en redes informáticas *on line*. Es una razón que solo interesa en cuanto razón instrumental, no en cuanto memoria del pasado. Las exigencias de la proclama ilustrada del pensar, se disuelven en frases que se repiten de continuo por los mass media, en un: “*quien piensa, pierde*”. Pero no solo con estos slogans la sociedad avanzada pernocta en el olvido de la razón, sino también el *boom* de una sociedad dominada por una racionalidad tecnológica que no necesita de *sujetos – pensantes* sino de hombres sin interrogantes, sin cuestionamientos últimos, dispuestos a manejar el control remoto de cada de los instrumentos y enseres que ella ofrece.

---

<sup>167</sup> Marcuse, *De la razón y revolución*, falta página.

<sup>168</sup> Pascal, *Pensamientos*, 515ss.

La universalidad de los postulados ilustrados se ha desgastado con la desesperanza producida por las catástrofes del devenir violento de la historia, de la razón dominadora y absolutista. Es una universalidad pensada como proyecto inicialmente europeo y de los países desarrollados del mundo anglosajón que a esta altura no se ve reflejado en las condiciones de pobreza e injusticias que viven los países tercer mundistas. Las promesas del proyecto ilustrado, al declararse como razón universal, fenece en la urgencia de sujetos productivos, aptos para el sistema, borregos laboriosos, según Steven Lukes, e idiotas habilidosos, para E. Erikson.

En el reverso de esta razón esplendorosa de la ilustración y de los procesos de modernización encontramos a los olvidados que ha dejado la razón de dominio por sus pretensiones absolutistas. El establecimiento definitivo tiene un alto precio, la barbarie y la catástrofe. En fabula se han convertido las premisas de esta racionalidad. Es más fácil que contemplar hoy la posibilidad de ser todos objetivos de la violencia, del hambre, de las injusticias, del peligro de una razón dominadora que se cierne sobre los vivos, que ver cumplidas las premisas de esta razón.

La razón ilustrada se cierra sobre si misma al negarse a pensar lo impensado, al no pensar la nada, no afectarse con el recuerdo de los que yacen el sueño de la muerte y con la memoria de quienes esperan una redención en esta misma razón. *Las nuestras son sociedades del apartheid que separan no tanto a los negros de los blancos como a los ancianos, enfermos y discapacitados de los jóvenes y sanos. El paradigma del hombre tecnocrático es el ejecutivo de mirada segura, paso decidido, estirado, que pasa de largo, sin verlos, ante los que quedan en la cuneta.*<sup>169</sup>

---

<sup>169</sup> Lersch, *El hombre*, 35.



## Segundo Capítulo

### Raíces de la memoria en la epistemología: Curación de una razón olvidada

#### Introducción

El capítulo anterior se ha acercado al panorama del olvido del pensar y del ser, por fuerza del sometimiento de la razón a un servilismo utilitarista en su afirmación de los medios y no de los fines. Todo se ha reducido a decisiones prácticas para dar paso al valor operativo, al dominio del hombre sobre la naturaleza, movida por medios racionalizados que ubican a la razón no en su rol preponderante de razón autónoma sino de una razón reducida a su mínima expresión, legitimadora de procesos industriales y productivos, una razón instrumental.

El capítulo anterior se sintetiza en: 1) El olvido del ser en el olvido de la tradición; 2) el olvido de la razón en cuanto pensar, diluida en autoafirmaciones científicistas y positivistas, que conduce a la razón de dominio instrumental; 3) el olvido del sujeto, el cual sub-yace (sub-yectum) sometido a los intereses de una industria cultural que lo adormece, entretiene y lo embota para no darse cuenta siquiera de la amnesia de la razón ilustrada y moderna.

Esta amnesia cultural, que corta las raíces de la memoria va a ser el objeto de análisis de este segundo capítulo, la otra cara de la moneda. Porque solo hemos visto una cara, marcada y caracterizada por el gran sueño del proyecto ilustrado, por la confirmación del ideal utópico burgués, la linealidad con la que se ha leído la historia de la humanidad. La otra cara -su reverso- yace en el olvido, solo las catástrofes humanas, producidas por esta racionalidad metafísica nos desvelan la falacia hiperracionalista y el ocaso de una razón que se esperaba autónoma y emancipadora, y por el contrario, ha resultado servil de una cultura comercial capitalista, consumista e instrumentalizante de los sujetos. La teoría crítica, que ha analizado tal ocaso, nos

permite rastrear la decadencia y a la vez, nos reorienta nuestra visión en los términos de la amnesia, pero también nos pone en el camino de una memoria obligada, si deseamos redireccionar nuestro presente y abrirnos esperanzados al futuro.

Quienes han denunciado esta razón amnésica, desde la teoría crítica, avistan una razón solicitada a superar su propia condición absolutista y autolegitimadora, exclusivamente científica y técnica. Husserl, desde su fenomenología abordó el problema de la pérdida *de la cosa en sí*, pérdida en la que radica la crisis de las ciencias de Occidente, *crisis que consiste en la cosificación de la práctica mundovital, en su empobrecimiento y en su impotencia frente a la amenaza de la barbarie.*<sup>170</sup> El positivismo y objetivismo de la ciencia tiene como resultado la cosificación del *mundo de la vida*, en que todo pasa a convertirse en objeto de experimentación, incluyendo al ser humano mismo. La *técnica teórica* como la define Husserl e interpreta Hoyos como: la potencialidad, en general, *para producir algo, gracias a instrumentos aptos y a la pericia para utilizarlos. Para poder realizar determinados proyectos hay que poseer el tino y la competencia de ingeniarse caminos, condiciones e instrumentos que permitan obtener los mejores resultados. Éste es el aspecto propiamente técnico de la profesión, que tiene que ver con cierta pericia, astucia y estrategia frente a la naturaleza, en oposición a la actitud más contemplativa de la teoría, fundamento de las ciencias*<sup>171</sup>.

¿Qué espacio de sentido conservan la ciencia y la técnica, olvidadas de la vida? ¿Qué futuro puede tener el conocimiento vacío y des-subjetivado? *“De esta suerte el sentido de la tecnología es en primera instancia el de una reflexión sobre el modo como se obtienen resultados y productos, con base en determinados conocimientos. Se busca con ello optimizar la acción instrumental. La tecnología es en su sentido pleno la explicitación de un saber aplicado y es por ello por lo que con frecuencia se entiende por tecnología el resultado de este saber aplicado, la maquinaria en la que*

---

<sup>170</sup> Hoyos, *Elementos filosóficos*, 399.

<sup>171</sup> Hoyos, *Elementos filosóficos*, 400.

*se sedimenta y objetiva dicho saber, y que por ello lo puede articular y reproducir. En cierta manera la tecnología significa "ciencia objetivada". Su relación con la ciencia podría comprenderse de manera semejante a la relación del trabajo muerto, del "trabajo abstracto", del trabajo objetivado, con el trabajo vivo, concreto, con la fuerza de trabajo humano, de la que habla Marx.<sup>172</sup>*

No cabe duda que a partir de la ilustración, la preeminencia por el cientificismo y los tecnologicismos han hecho que el ser se contemple a sí mismo como un ser calculador, colonizador y objetivador de las realidades, como amo y señor de la naturaleza y de la vida. Por fuera queda la perspectiva simbólica que integra al ser, en tanto que la razón moderna incrementa la amnesia cultural y reacciona tarde, si es que reacciona, ante la pregunta por la fractura misma de la racionalidad. Autoafirmada como proceso de secularización y europeización pagana del mundo, ha traído consigo, no solo la constitución de la individuación moderna, sino además, el derrocamiento social y la disolución de las religiones.

Este segundo capítulo denominado: *raíces de la memoria en la epistemología: curación de una razón olvidada* quiere ser aproximación a la amnesia y las raíces de la memoria en la epistemología. El asunto implica al cristianismo en su pérdida de sensibilidad para la teodicea, así como implica al quehacer teológico, enfrentado a una fractura producida por la metafísica moderna, a partir de la cual debe recoger para recomponer trozos de verdad, vida herida y un devenir de catástrofe para todo lo olvidado.

Los aspectos para tratar en este segundo capítulo parten del análisis de la memoria y su apresamiento por la filosofía de la conciencia, del desprecio de la memoria como *tradere* y de su reconocimiento solo en cuanto memoria técnica, representación mental, memoria corporal, como memorización, no como rememoración, de su

---

<sup>172</sup> Hoyos, *Elementos filosóficos*, 400

fundamentación egológica a partir del concepto de mirada interior, identidad, conciencia y ego trascendental.

Desde una mirada retrospectiva, detallaremos la salida del solipsismo de la filosofía de la conciencia hacia los marcos colectivos de la memoria, la reconstrucción colectiva de los recuerdos y de la memoria, mostrando desde ello el reverso de la memoria religiosa como memoria místico profética, que se ha enfrentado con un logos planteado en el presente, sin memoria del pasado, que pierde de vista la historicidad del ser, la reconstrucción de un lenguaje logos-revelador que es memoria del otro, del logos recluido en civilización del olvido, de mirada evolucionista de la historia, paralizante de la tradición y amnésico de la memoria sensible, de la memoria que es logos en cuanto chispa de esperanza y como irrupción mesiánica del tiempo. Desde estos presupuestos se pretende confrontar la lógica racional y sus complicaciones, expuesta en el primer capítulo.

## **2.1. Una memoria presa de la filosofía de la conciencia**

Lo primero que hay que afirmar al respecto es que, el olvido de la tradición, de la razón y del sujeto puede ser catalogado como pérdida de la memoria a causa de proyecto centroeuropeo centrado en el *ego*. En este olvido, el mundo occidental se ve enfrentado al *síntoma de agotamiento*, en el, que según Habermas, *lo agotado es el paradigma de la filosofía de la conciencia*.<sup>173</sup> En este agotamiento se reconocen, además, situaciones de debilitamiento social y disolución de las formas tradicionales de la religión, a causa de los procesos de secularización impuesto por la razón moderna.

---

<sup>173</sup> Habermas, *El discurso filosófico*, 323. Para Habermas, con el paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo, desde el que se comprende la acción comunicativa, se podrá disolver los síntomas del agotamiento.

Weber, caracterizó esta época como de racionalización creciente que objetiva por medio de especializaciones científicas y técnicas de índole económica y burocrática, cuya finalidad es la organización estable apoyada en la eficacia técnica y en el racionalismo burocrático, un racionalismo que, supuestamente, posibilitaría la cooperación eficaz entre los actores sociales. Pero la crisis de esta racionalidad ha radicado, por el contrario, en el imparable proceso de subjetivación de la razón, *Una crisis que refleja una progresiva formalización vacía de contenido, que se desustancializa y se reduce a razón de medios o instrumentos al servicio de la lógica del dominio y la autoconservación.*<sup>174</sup>

La pérdida de la memoria en la modernidad no se ha correspondido con el devenir esperado de una humanidad nueva vaticinada por el proyecto ilustrado. Ahora se confirma, por el contrario, el interrogante: *¿hasta qué punto esta deshumanización del pensamiento resulta funesta para los fundamentos más profundos de nuestra civilización, especialmente, los principios de nuestras democracias?*<sup>175</sup> Interrogante que pone en duda la denominada *razón superior* y los procesos de inconsistencias, extravíos, contradicción y olvido del hombre, decadencia que es traducida por Horkheimer como *civilización tiránica*.

En el análisis crítico que Horkheimer y Adorno hacen desde la teoría crítica, se desvela, por una parte, una lógica irracionalista positiva e instrumentalizante en la que desemboca la razón moderna, y por otra, la necesidad de un giro dialéctico y reconstructivo que permita entender la *razón* no exclusivamente como instrumento proyecto de conocimiento científico y tecnológico, de interés economicista y social, sino como conciencia moral alternativa en cuanto praxis de lo humano.

---

<sup>174</sup> Horkheimer, *Crítica de la razón*, 48. La presentación del texto corresponde a Juan José Sánchez.

<sup>175</sup> Horkheimer, *Crítica de la razón*, 62.

La escuela del pensamiento francfortiano, que no se inscribe en la racionalidad metafísica, levanta su crítica a la idea sobre la que se promulgó el concepto de tiempo continuo y lineal, del que ha derivado la linealidad histórica universalizante. Ella patentiza el olvido moderno de la memoria colectiva, dado que no registra historia más que la historia global, universal, la instauración de una civilización o cultura elevada a la categoría inaceptable de historia única y de cultura única. Las memorias colectivas de pueblos oprimidos, colonizados, países no desarrollados, grupos humanos minoritarios, esclavizados, excluidos, se ahogan en la linealidad del tiempo, en la historia universal. Su memoria es olvidada porque priman los ideales del proyecto de sociedad dominante. Esta perspectiva, que excluye antes que incluir, que debilita antes que fortalecer, en sus *“procesos de modernización europea no fortalecen en realidad al ser humano en su condición de sujeto, ni en su capacidad de relación con sus congéneres, ni en su conciencia histórica, sino más bien en todo lo contrario.”*<sup>176</sup> Más aún, certifica Metz:

*“Los principios de mercantilización e intercambio propios de esta civilización han desbordado entre tanto el ámbito de la economía y se han extendido hace ya tiempo a los fundamentos espirituales de nuestra sociedad, colonizando de este modo el corazón del corazón humano: todo parece intercambiable, incluidas las relaciones personales; y también lo que atañe a nuestros recuerdos históricos, cada vez rige menos la responsabilidad moral y cada vez más, por el contrario, la inocencia que se presenta como objetividad. La trepidante aceleración con que vivimos, la atropellada mudanza del consumo y las modas, incluso de las culturales, no permite hacerse una visión sensorial del conjunto, porque, por lo general, no podemos más que seguir a las personas y a las cosas con la vista; verles únicamente, por así decirlo, la espalda. De este modo, el individuo se acostumbra cada vez más adaptarse a un mundo abstracto y difuso, incomprensible. Tampoco le resulta factible el recurso a las fantasías de su*

---

<sup>176</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 87.

*infancia, porque la hemos sofocado con nuestras maquinas (de juego) antes de que pudieran desarrollarse”.*<sup>177</sup>

Así, la razón que ha venido a constituirse como inteligencia sin pathos, que no requiere lenguaje, es inteligencia que tampoco requiere memoria, pues no la necesita dado que tampoco enfrenta contradicciones, dilemas y olvidos. Asimilada como inteligencia computarizada, carente de sensibilidad al sufrimiento, da por liquidado al sujeto en una minoría de edad, es decir, en su incapacidad para pensarse. El sujeto con el que ella cuenta es un sujeto cansado incapaz de percibir la decadencia de la cultura y su posibilidad de dar respuesta al devenir catastrófico.

Esto que identifica Metz como los antropomorfismos, propios de la ciencia moderna, se ha convertido en el estado en que yace agotada la idea de hombre. Un sujeto que experimenta la muerte lenta de sí, cada vez más “*súbdito de su propia racionalidad técnica*” y “*residuo semántico*”: “*Así, poco a poco, el lenguaje científico en su totalidad se va convirtiendo en un segundo lenguaje del destino, del que el ser humano desaparece cada vez en mayor medida y en el que el discurso sobre éste es, en el mejor de los casos, arrastrado todavía como rumor o como residuo semántico, que según M. Jongen es: como residuo semántico de los tiempos del humanismo occidental*”.<sup>178</sup>

Este problema, que no solo se presenta como una ruptura epistémica entre sujeto-objeto, racionalidad técnica y ateísmo metodológico, se constituye en un problema de racionalidad amnésica, problema del lenguaje en cuanto que no se asume la existencia de sujetos sino de sistemas autorreferenciales en los que el hombre no supera el anacronismo: hablar de lo humano es hablar de su muerte lenta, una muerte que no solo aparece divulgada con el posterior anuncio nietzscheano de la muerte de Dios *en el corazón del Occidente cristiano*, sino que además es una muerte que se

---

<sup>177</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 88.

<sup>178</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 89-90.

había declarado en el inicio de la ilustración al negar a la tradición su posibilidad de racionalidad anamnética.

La consecuente reducción al estado de cosificación, de objetivación al que ha sido sometido lo humano por las ciencias experimentales, la razón instrumental y funcionalista, confirma la muerte del sujeto y su memoria en el pensar de la cultura occidental, ante lo cual reitera Metz que: *“quien quiera resistirse a la desaparición del ser humano y su mundo histórico, así como a la disolución de la memoria en puro experimento, quien desee salvar su identidad de sujeto, su lenguaje con pretensión de verdad, sus posibilidades de comunicación, su insaciable hambre y sed de justicia, puede hacerlo aliándose con el pathos de justicia que se despliega en las tradiciones bíblicas. Y ese pathos se halla enraizado en la interpretación y reciprocidad de la rememoración de Dios y la rememoración del sufrimiento humano”*.<sup>179</sup>

Sin embargo, la memoria referida a la tradición bíblica se enfrenta a categorizaciones y definiciones que la ilustración hace con respecto a la tradición como religión mítica, como mitología. Este manto que colocó la ilustración a las tradiciones religiosas, en especial, a la tradición judeo-cristiana al considerarla tradición del libro, pretende salvar un sentido incondicionado de la razón: sin tradición, sin sujeto y sin Dios. Miremos, por tanto, retrospectivamente (como quien revisa la caja negra de un avión que no pudo evitar lo catastrófico de su último vuelo) la fractura y fragmentación de una razón que desecha a la tradición y que, al rechazarla, desprecia la memoria.

### ***2.1.1. El descrédito de la memoria como tradere, a partir de la desmitificación lógica del mundo***

---

<sup>179</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 92.

Como se señaló en el capítulo anterior, a partir de la ilustración, la larga tradición filosófica de la cultura occidental alberga dos corrientes fuertes del pensamiento, el empirismo inglés y el racionalismo cartesiano, dos corrientes que se acentúan fuertemente con la modernidad, en especial, con los procesos de modernización. En esta escisión del pensamiento se topa con algunos problemas, siendo el primero referente a la memoria y la imaginación, así como a la fenomenología de la memoria en términos generales, según Ricoeur. Este problema revela la aporía de la representación del pasado. Para la tradición empirista inglesa la representación del pasado parece ser la de una imagen, lo que se constituye en cortocircuito entre memoria e imagen, por la *degradación de la memoria en los márgenes de la crítica de la imaginación, la cual debe ser superada*.<sup>180</sup> El problema no es tan nuevo, en la apreciación de Ricoeur, este problema proviene originariamente del pensar platónico y que es retomado posteriormente por el neoplatonismo y por el empirismo inglés.

En efecto, Platón se ocupará de convertir los conceptos lingüísticos en ideas ontológicas, su búsqueda de una idea perfecta y definitiva, desde la que concibe el conocer como el resultado de las ideas previas existentes en nuestra mente y no en la realidad del objeto, se explicita a partir del *eidos*, entendido éste como lo más semejante al lenguaje matemático, un lenguaje que es exacto que cumple con tres rasgos fundamentales: universal, inmutable y eterno. De esta manera, el conocimiento objetivo, como también la idea de vida buena, han de corresponderse con un conocimiento puramente racional de la ideas y con la idea de bien.

Sin embargo, la perspectiva platónica dualista, que por una parte percibe al mundo sensible por los sentidos y por otra, concibe el mundo inteligible accesible por la inteligencia, superior ésta a la percepción del mundo sensible, funda la teoría del orden universal a partir de la idea, no confiándose a la experiencia sensible por ser un mundo de seres y cosas cambiantes, imperfectas. La idea, por el contrario es esencia

---

<sup>180</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 21. A propósito de esta afirmación Ricoeur, señala que esto puede verse claramente en Montaigne, Pascal ya también en Spinoza.

que no cambia, absoluta, principio inteligible de las cosas, el ser, lo uno, la unidad, principio y fundamento de toda realidad.

El problema con respecto a la memoria está en que, dado que la representación del pasado parece ser la de una imaginación (eikasía-semejanza), el eikōn (εἰκόν), unida a *phantasma*, puede resultar en *error, mala huella y no verdad*, así, la imaginación y memoria comparten el mismo destino cuando distorsionan el concepto de idea, y la conciben como imagen ideal de un objeto, como apariencia que podemos ver, divisar o percibir a la vista, traslapa el sentido de la idea al reducirla a prototipo, modelo o arquetipo de una cosa a su imagen y no a lo que la idea inmutable es en sí misma.

Para Platón los individuos participan de esta visión, participan del εἶδος (*eidos*) pero corren el riesgo de quedarse con la mala impronta. Al igual que el mito de la caverna, el hombre debe acceder a las ideas, debe aprehenderlas, ellas son preexistentes a los individuos y no deben ser confundidas con la ficción, lo posible, lo fantástico, con la imagen visible o auditiva porque puede conducir a la equivocación, a la aprehensión falaz, al error. Si la mente humana, para Platón, funciona como una tablilla lisa sobre la que se imprimen ideas “puras” y la memoria como la impronta en las almas, lo paradójico es que las “imágenes” falsas borren y hagan olvidar con el tiempo lo que se creía conocer y que termina relacionado con otro concepto, por ejemplo, la referencia de la posesión de un pájaro a la mano que significa el tenerlo enjaulado, como se plantea en el *sofista*. Por su parte Aristóteles se ocupará de la aporía de la presencia de lo ausente, y a la vez, soslaya el debate en torno a la noción de semejanza icónica.

Todo este complejo espectro abarca no solo la memoria sino los elementos sustantivamente ligados a ella, como son el recuerdo y la reminiscencia. El primero, relacionado con el pasado, con lo que podemos traer a la conciencia sobre el pasado, lo que podemos recordar como experiencia, como hecho, acontecimiento o sentimiento. Una memoria que no se reduce a un ejercicio psíquico, sino que es acto

mental más amplio. Para Steinberg,

*“Se suele hablar de una memoria psicológica propiamente dicha cuando nos referimos a otro aspecto: la capacidad de recordar emociones, sentimientos, razonamientos, ideas, y en general, todo aquello relacionado con nuestro mundo psicológico superior. Aquí pasamos del mundo de la memoria, de hábitos, a una memoria psicológica un poco más sutil. Y paradójicamente descubrimos que la memoria, cuanto más baja y pesada, es más fuerte y segura. Nuestras emociones podemos recuperarlas a veces, pero muchas otras se nos diluyen; a veces podemos traer ideas al momento actual, pero otras nos resulta muy difícil hacerlo. No tenemos la seguridad y fortaleza del hábito”*.<sup>181</sup>

No reducida la memoria a un ejercicio mental el segundo viene a ser la reminiscencia, referida también al pasado, pero no ligada exclusivamente a los recuerdos sino a las experiencias que tocan la profundidad del ser, como impronta en el alma, en el espíritu.

### ***2.1.2. La diferencia entre memoria técnica y la memoria que revive el pasado.***

No ocupándonos de la diferencia entre recuerdo y reminiscencia planteada en Platón y Aristóteles, hacemos tránsito a la diferencia que Bergson señala - en *Materia y Memoria*- entre dos tipos de memoria, constructiva o técnica entendida como repetición y hábitos motores, y la memoria que revive el pasado en su originalidad única, que constituye el fondo de nuestro ser. Para Bergson, la memoria recoge y conserva todos los aspectos de la existencia -conservación del pasado en el presente y anticipación del futuro- y desde el cerebro - vínculo mente-cuerpo- recobra los recuerdos en forma de percepciones y no como sólo resultado de los sueños. Tal concepción supera el positivismo científicista, dado que supone la existencia como

---

<sup>181</sup> Steinberg, *Recuerdos y reminiscencias*.

proceso indefinido y autocreador, que defiende la creatividad y el espíritu contra todo reduccionismo de cuño positivista.

En este plano bergsoniano de comprensión juega un papel importante la intuición, la cual, como modo de conocimiento, opuesto al conocimiento producido por la abstracción, la ciencia y la técnica que son ante todo generadoras de esquemas y categorías vacías, revela la realidad tal cual es, sin intermediación conceptual o racional discursiva. La intuición al hacerse cargo del tiempo real en cuanto conciencia inmediata o percepción directa de la realidad no prescinde de lo simbólico, del lenguaje, del arte. Esta zona no la pudo captar el empirismo desde sus formas fragmentarias del tiempo, como instantes yuxtapuestos que permiten repetir el experimento al obedecer a un orden mecánico y al encontrarse entrelazados los instantes por una conciencia que los unifica. Desde su propia perspectiva Bergson se reclama al espíritu, al evolucionismo creador, a lo dinámico, a lo espontáneo, a la experiencia interna, a los recuerdos del pasado en el presente de la vida, lejos del evolucionismo darwinista o de los tiempos isocrónicos.<sup>182</sup>

La intuición, para Bergson, se distancia del concepto de análisis, puesto que la ciencia fragmenta la realidad para conocerla, fracciona la realidad y la convierte en estática, de donde deriva ese concepto del movimiento de la realidad no como continuo, sino como fílmico. Es una realidad representada en facetas fotográficas, en fotogramas que no permiten la conexión entre realidad y conciencia. Las miradas al mundo del hombre moderno se dispersan en la multiplicidad de percepciones de la realidad y en un devenir rutinario impuesto por el mecanicismo, lo que no le permite desvelar la materia misma, la realidad y su sentido más profundo. Ya lo recordaba Weil, cuando afirmaba:

---

<sup>182</sup> Que en Newton es un tiempo espacializado y reversible, al emprender una recuperación de tiempo perdido, al repetirse, sin ser consciente de la novedad que tiene el tiempo en cada instante y la permanencia del pasado y la anticipación del futuro, en el presente de la conciencia.

*“El trabajo físico constituye un contacto específico con la belleza del mundo y, en los mejores momentos, un contacto de una plenitud tal que no tiene equivalente. Para admirar realmente el universo, el artista, el hombre de ciencia, el pensador, el contemplativo, deben traspasar esa película de irrealidad que lo vela y lo convierte para la mayoría de los hombres, a lo largo de casi toda su vida, en un sueño o un decorado de teatro. Pero aunque deben, con frecuencia no pueden. Quien tiene los miembros deshechos por el esfuerzo de una jornada de trabajo, es decir, de una jornada en la que ha estado sometido a la materia, lleva en su carne como una espina la realidad del universo. La dificultad estriba para él en mirar y amar; si llega a hacerlo, ama lo real”.*<sup>183</sup>

Weil señala también la necesidad de aprender a leer la materia no como una realidad inerte. En ella, por el contrario, existe la presencia divina que ha querido ser ocultada y olvidada por el conocimiento. Ella es el acto de amor del mundo y de su creador y las percepciones sobre ella no superan lo metafórico. Así,

*“todos los bienes de aquí abajo, todas las bellezas, todas las verdades, son aspectos diversos y parciales de un bien único. En consecuencia, son bienes que ordenar. Los juegos de puzzle son una imagen de esta operación. Todo esto, visto desde el punto de vista conveniente y convenientemente unido, configura una arquitectura. Esta arquitectura permite aprehender el bien único y no aprehensible. Toda arquitectura es un símbolo de esto, una imagen de esto. El universo entero no es más que una gran metáfora”.*<sup>184</sup>

La crítica bergsoniana, en su primer acercamiento, se refiere a este fraccionamiento del mundo, de la materia, producido por la ciencia; en un segundo acercamiento, se refiere a la memoria como centro de percepciones que hace que el pasado se

---

<sup>183</sup> Weil, *A la espera de Dios*, 105.

<sup>184</sup> Weil, *El conocimiento sobrenatural*, 41.

actualice en cuanto presente. Pero fue Aristóteles el primero que razonó la memoria como garantía del pasado, “no tenemos nada mejor que la memoria para garantizar que algo ocurrió”, lo que confirma la frase, “la memoria es del pasado”.<sup>185</sup>

Para Ricoeur, desde la perspectiva de la memoria, lo historiográfico no logra modificar la convicción, continuamente zaherida y reafirmada, de que el referente último de la memoria sigue siendo el pasado cualquiera que pueda ser la significación de la pasedad del pasado.<sup>186</sup> Con la idea aristotélica se supera la idea de memoria platónica como impronta en las almas. Más allá de los efectos variados de improntas en la mente, el cuerpo y no solo la mente, cumplen un papel fundamental.

A partir del neoplatonismo, las ciencias positivas optarán por un asociacionismo de las ideas, fundamentado por el empirismo inglés, en el que el recuerdo viene de la mente, tal como lo plantea Platón. El plus aportado por Aristóteles se sitúa en el paso de la memoria, relacionada únicamente con la mente y la equivalencia de la memoria con la imaginación, a *mneme* y *anamnesis*<sup>187</sup>, que, es simple recuerdo que sobreviene a la manera de afección y rememoración, y que está bajo la influencia del agente de la impronta, mientras los movimientos y toda la secuencia de cambios tienen su principio en nosotros.

Concebida como imaginación<sup>188</sup> y no como pasado, la memoria ha interesado a los fenomenólogos<sup>189</sup> platónicos que asocian el pensar y el acordarse como preexistentes

---

<sup>185</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 23.

<sup>186</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*.

<sup>187</sup> Que etimológicamente se traduce como: *Ana*, lo que equivale a retorno, reanudación, recuperación de lo antes visto, lo que se sintió, de alguna forma significa repetición. Y *mneme*, memoria. Ricoeur, *La memoria, la historia*, 46.

<sup>188</sup> Lo que busca Ricoeur es indagar más allá del problema platónico de las relaciones alma y cuerpo, problema heredado por Bergson en el debate Materia y memoria, que se ha traducido también como el enfrentamiento entre materialismo y espiritualismo.

<sup>189</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 46. Para Ricoeur, *la memoria reducida a la rememoración, opera siguiendo las huellas de la imaginación*. De esta manera, prefiere

en el alma. También ha sido asunto de ocupación para los aristotélicos en cuanto comprensión de la *anamnesis* que relaciona memoria, reminiscencia y rememoración<sup>190</sup>. Para Ricoeur, al igual que Aristóteles, es claro que la memoria *es del pasado*, pero ella no es el único recurso para referirnos al pasado, sin embargo dirá, “*no tenemos nada mejor que la memoria para significar que algo tuvo lugar, sucedió, ocurrió antes de que declaremos que nos acordamos de ello*”.<sup>191</sup> Entre otros recursos encontramos los recuerdos, la rememoración, el olvido, si entendemos que es aquello contra lo que se dirige el esfuerzo de rememoración y la *memoria como el deber de no olvidar*.<sup>192</sup> De esta manera, *buena parte de la búsqueda del pasado se coloca bajo el signo de la tarea de no olvidar*, asevera Ricoeur.

### ***2.1.3. La memoria, representación mental y memoria corporal***

Al abrirse la posibilidad de asociar la memoria a lo corporal y no solo a la mente, se descubre lo corporal poblado de recuerdos en diferentes grados y temporalidad y recuerdos pueden ser sentidos, percibidos con añoranza y nostalgia. Sólo que, además de la asociación de la memoria con la mente en el platonismo, y con el cuerpo y la sensibilidad como lo hace el aristotelismo, hay que postular también la memoria relacionada con los lugares:

*“La transición de la memoria corporal a la memoria de los lugares está garantizada por actos tan importantes como orientarse, desplazarse, y, más que ningún otro, vivir en... Es en la superficie la tierra habitable donde precisamente nos acordamos de haber viajado y visitado pasajes*

---

Ricoeur denominar la memoria, como una marca que deja huellas. Desde esta perspectiva fenomenológica y negacionista quita el peso al Shoah.

<sup>190</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 23-40. Ricoeur ahonda este aspecto en el libro reseñado en las citas anteriores.

<sup>191</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 40.

<sup>192</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 50-51. Añadiré más adelante que en la preocupación agustiniana es aún más por el olvido que por la memoria, el cual será olvidado completamente durante el apogeo del *ars memoriae* o imágenes con las que compara San Agustín la memoria: “palacios”, “almacenes” (cfr. 83)

*memorables. De este modo, las "cosas" recordadas están intrínsecamente asociadas a lugares. Y no es por descuido por lo que decimos de lo que aconteció que tuvo lugar".*<sup>193</sup>

Esta transición de la memoria corporal es proceso de rememoración táctica que, a su vez, es reconocimiento en cuanto memoria de los lugares – del orientarse, desplazarse y vivir- lo que también implica el carácter histórico y geográfico en cuanto datación y localización.

Sin embargo entre memoria e imaginación existe una dificultad, heredada de los griegos, y que se convierten en jeroglíficos los fenomenólogos de la memoria. Ricoeur la afronta para mostrar la diferencia entre el recuerdo y la imagen. Apoyado en Sartre describe la patología de la imaginación, centrada en la alucinación y en su marca distintiva,

*“Una memoria reducida a imaginación cae en una especie de debilidad, descrédito y pérdida de fidelidad de la memoria misma, al caer en las trampas de los imaginarios y no permanecer fiel a las exigencias de la verdad, pues, una exigencia específica de verdad está implícita en el objetivo de la “cosa pasada”, de lo anteriormente visto, oído, experimentado y aprendido.”*<sup>194</sup>

Esta dificultad a la que se ve expuesta la memoria, de ser reducida a imagen, muestra los abusos contra la memoria ejercida. Tal como lo ilustra los aspectos de la paideia clásica, conectada más con la memorización que con la rememoración. Si se observan en los modos de recitación de la enseñanza griega y en la recitación del catecismo cristiano, nos encontraremos con un modelo educativo que privilegia la memorización basada en la transmisión de conocimientos, controlada por los

---

<sup>193</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 62.

<sup>194</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 77–79.

educadores, por los textos que sientan cátedra por su prestigio, o también definido como textos canónicos, todo un proceso de aprendizaje y enseñanza de una cultura, que fundamenta su autoridad en el proceso de memorización, no en la rememoración.

#### ***2.1.4. La comprensión de la memoria como memorización, no como rememoración***

Si prima la memorización y no la rememoración, el aprendizaje se convierte en ahorro de esfuerzo por aprender todo de nuevo cada vez, por lo cual la memorización vino a ser patrimonio de la escuela, más en el inmediato pasado, aunque menos en el presente. Una memoria ejercida, como evidencia Ricoeur, a la que recurren científicos y profesionales para actualizarse. Así la memorización no es traducible como rememoración<sup>195</sup>, si por ésta última entendemos no solo recibir lo que viene del pasado, las imágenes del pasado, sino además, un buscar, a través del recuerdo, la memoria en su uso, como conmemoración del pasado.

Las claves para entender la memoria las señala Ricoeur en el neoplatonismo de San Agustín, quien afirmaba, “*¡Grande es el poder de la memoria!*” En ella, “*está almacenado también todo lo que construye nuestra mente, sea aumentando, sea disminuyendo, sea modificando de cualquier modo los objetos que percibieron los sentidos, y cualquier otra imagen allí depositada y guardada, que no haya sido aún borrada y sepultada por el olvido*”.<sup>196</sup> Expresa, además, San Agustín su temor por el

---

<sup>195</sup> Para Ricoeur “*con la Rememoración, se acentúa el retorno a la conciencia despierta de un acontecimiento reconocido como que tuvo lugar antes del momento en que ésta lo percibió, lo conoció, lo experimentó. La marca temporal del antes constituye así el rasgo distintivo de la rememoración, bajo la doble forma de evocación simple y del reconocimiento que concluye el proceso de recordación. La memorización, en cambio, consiste en maneras de aprender que tienen como objeto saberes, destrezas, posibilidades de hacer, de tal modo que estos sean estables, que permanezcan disponibles para una efectuación, marcada, desde el punto de vista fenomenológico, por el sentimiento de facilidad, de espontaneidad, de naturalidad. Este rasgo constituye el equivalente pragmático del reconocimiento que concluye la rememoración en el plano epistemológico*”. Ricoeur, *La memoria, la historia*, 83.

<sup>196</sup> San Agustín, *Confesiones*, 202.

olvido y su voluntad de contrarrestarlo mediante *ars memoriae* o poder ejercido en el acto de hacer memoria.

En otra orilla se sitúa Santo Tomás quien, a partir de la noción aristotélica de *memoria et reminiscentia*, instauro un comentario detallado en que considera que la memoria se halla inscrita en varias perspectivas: “*es una de la cinco partes de la retórica, al lado de la intelligentia y de la providentia, siendo esta misma retórica una de las partes, entre las siete artes liberales (gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música, astronomía); pero la memoria es también una parte de la virtud de la prudencia, la cual figura entre las virtudes principales, al lado del valor, la justicia y la templanza*”.<sup>197</sup>

Desde entonces y a lo largo del Medievo, la memoria derivó su autoridad enunciativa y escrituraria de los pensadores griegos y latinos como máximas autoridades. En tanto que las Sagradas Escrituras, textos magisteriales y obras de los doctores de la Iglesia completaron los lugares de referencia para la memoria de la tradición. Declarados como “*tesoro de todas las cosas*”, los artículos de fe, las sendas virtuosas y perniciosas, los procesos de memorización que se inculcaron mediante “*notas de memoria*”, todos los saberes, destrezas, creencias que jalonan el camino de la felicidad perfecta, harán parte del *ars memoriae* que, en Santo Tomás en especial en la Suma Teológica, la memoria llega a ser el depositum y organon de la instrucción de los asuntos de la razón y de los de fe, y ello permea, según Frances Yates,<sup>198</sup> el nuevo orden del arte y da curso a una cultura apasionada de memoria y a una noción nueva de método, *el Novum Organum de Francis Bacon y el Discurso del método de Descartes*.<sup>199</sup> Esta nueva concepción de método le permite a Ricoeur afirmar que el

---

<sup>197</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 90.

<sup>198</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 91. Frances Yates, en su obra “*Medieval memory and formation of imagery*” presenta el arte de la memoria procedente de la Edad Media, desligado de sus antiguos orígenes y ser ordenado en un nuevo sistema impregnado fuertemente de un fervor religioso, depositando en la memoria un poder divino.

<sup>199</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 93.

olvido, es un *olvido metódico*<sup>200</sup>, propio del pensamiento de Descartes, en cuyo pensamiento se hace evidente una egología:

*“la aparición de la problemática de la subjetividad y, de modo más acuciante, de la problemática egológica la que suscitó a la vez la problematización de la conciencia y el movimiento del repliegue de ésta sobre sí misma, hasta acercarse a un solipsismo especulativo”.*<sup>201</sup>

La memoria a partir de este fundamento egológico comporta un problema epistemológico centrado en un individualismo metodológico, convirtiéndose en un modelo epistémico basado en un tipo de objetividad de las ciencias que exige a las ciencias del espíritu un equipararse a las ciencias de la naturaleza. A este aspecto me referiré a continuación.

#### ***2.1.5. La fundamentación egológica de la memoria***

El individualismo metodológico presente en la egología cartesiana, tendiente a un psicologismo reductor del ego, como interiorización en cuanto conciencia privada de la memoria, revela una problemática:

*“En primer lugar, la memoria aparece como radicalmente singular: mis recuerdos no son los vuestros. No se pueden transferir los recuerdos de uno a la memoria de otros. En cuanto mía, la memoria es un modelo de lo propio, de posesión privada, para todas las vivencias del sujeto.*

*En segundo lugar, en la memoria parece residir el vínculo original de la conciencia con el pasado.*

*En tercer lugar, a la memoria se vincula el sentido de la orientación en el paso del tiempo; orientación de doble sentido, del pasado hacia el futuro, por*

---

<sup>200</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 95.

<sup>201</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*.

*impulso hacia atrás, en cierto modo, según la flecha del tiempo del cambio, y también del futuro hacia el pasado, según el movimiento inverso de tránsito de la espera hacia el recuerdo, a través del presente vivo*".<sup>202</sup>

El problema del individualismo metodológico cartesiano está ligado a la tradición de la mirada interior, que tiene sus raíces y fortalezas en San Agustín, quien fue a la vez su máximo exponente y su iniciador. De él se puede afirmar que inventó la interioridad sobre el fondo de la experiencia cristiana de la conversión. “*No se trata todavía de la conciencia de sí, ni tampoco del sujeto descrito y enaltecido por Agustín, sino del hombre interior que se acuerda de sí mismo*”.<sup>203</sup> Partiendo de San Agustín, pasando por Locke y llegando a Husserl, se revela el proceso de construcción de la memoria individual relacionada con la interiorización y con la conciencia de sí. En el libro X de las confesiones, la memoria es sinónimo de interioridad que no separa ni diferencia entre altura y profundidad, entre adentro y afuera<sup>204</sup>, *memoria sui* que deviene *memoria Dei*.

#### 2.1.5.1. La mirada interior de San Agustín

San Agustín invita a recorrer los “*vastos palacios de la memoria*”, cuyos aposentos se califican con señales metáforas: “*almacén*”, “*depósito*”, *en que están* “*depositados*”, “*guardados*” los recuerdos cuya variedad enumera:

---

<sup>202</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 128.

<sup>203</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 129.

<sup>204</sup> En el capítulo V del libro X: “*Más ¿qué es lo que amo cuando te amo? No es la belleza de un cuerpo, ni el encanto de un tiempo, ni el esplendor de la luz, amable a mis ojos de acá abajo, ni las dulces melodías de cualquier suerte de centinelas, ni el suave olor de las flores, de los perfumes, de los aromas, ni el maná, ni la miel, ni los miembros acogedores a los abrazos de la carne. No es eso lo que amo, cuando a mi Dios amo?*”. Ricoeur, *La memoria, la historia*, 198.

*“todas estas cosas las recoge la memoria, para evocarlas de nuevo cuando haga falta y volver sobre ellas en sus vastos depósitos, en el secreto de yo no sé qué inexplicables recovecos”* (Confesiones, X, VI, 13).

La rememoración de todo lo que *“yo evoco en mi memoria”* demuestra que *“estos procesos los verifico dentro (intus), en el patio inmenso del palacio de mi memoria”* (X, VIII, 14).

Celebra San Agustín la grandeza de la memoria:

*“¡Grande es este poder de la memoria, grande sobremanera, Dios mío! ¡Es un santuario vasto y sin límites! ¿Quién ha llegado hasta su fondo? Y este poder es el de mi espíritu: pertenece a mi naturaleza y ni yo mismo alcanzo a comprender todo lo que soy”* (X, VIII, 15).

A las imágenes sensibles y a las nociones se añade el recuerdo de las pasiones del alma: en efecto, es dado a la memoria acordarse sin alegría de la alegría, sin tristeza de la tristeza. Segunda operación maravillosa: tratándose de las nociones, no sólo vienen al espíritu las imágenes de las cosas, sino también los inteligibles mismos. *Por eso, la memoria es como el cogito*<sup>205</sup>: la *memoria rerum* es coincidente con la *memoria sui*.

El poder de la memoria para San Agustín está, precisamente en la capacidad de ser consciente del proceso mismo de acordarse, *“me acuerdo hasta de haberme acordado”*, pero agrega además que, *“el espíritu es también la memoria misma”*, el espíritu permite medir el tiempo. Sin que ello deje de lado la amenaza de olvido que atormenta continuamente este elogio de la memoria y de su poder. Al comparar la

---

<sup>205</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 131. Para Ricoeur las nociones hay que reagruparlas, lo que significa *colligenda*, de lo que se deriva el término cogitare (pensar), porque *cogo* y *cogito* es como *ago, facio y factito*.

memoria con “*grandes espacios, vastos palacios de la memoria y recuerdos almacenados en el depósito de la memoria*” que no ha sido aún enterrado y sepultado en el olvido” (X, VII, 12), el olvido se asemeja a la sepultura –“*el olvido que sepulta nuestros recuerdos*”. Siendo claro que todo está presente en la memoria, “*Si yo hubiera olvidado la realidad, evidentemente no sería capaz de reconocer lo que es capaz de significar ese sonido*” (X, XVI, 24).

En esta noción agustiniana, la memoria no solo retiene<sup>206</sup> lo olvidado sino que además, la memoria posibilita acordarse del olvido mismo, del olvido que sepulta los recuerdos: cuestión inexplicable. Dios, entonces, no desaparece en la búsqueda sino que prosigue en la memoria, aun más allá de ella. En la búsqueda de la vida feliz, que trasciende las cosas visibles, y a pesar del olvido de éstas en cuanto desmoronamiento con el pasar del tiempo, hay un olvido fundamental que es el olvido de Dios. De esta manera, San Agustín penetra en la problemática de la interioridad por el problema de la medida del tiempo. En él, *el problema inicial de la medida se asigna al lugar del espíritu:*

*“Es en ti, espíritu mío, donde mido los tiempos”. Solo del pasado y del futuro afirmamos que son largos o cortos, ya se acorte el futuro o se alargue el pasado. En el espacio interior del alma o del espíritu se despliega la dialéctica entre distensión e intención.*<sup>207</sup>

#### 2.1.5.2. Identity, consciousness y self de Lock

Por su parte, John Locke estudió y conoció perfectamente el planteamiento de san Agustín. Y aunque alejado personalmente de la visión agustiniana de la interioridad,

---

<sup>206</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 132.

<sup>207</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 133.

Locke se convierte en el inventor de tres nociones secuenciales: *identity*, *consciousness* y *self*<sup>208</sup>. Desde ellas,

*“el cogito no es una persona definida por su memoria y su capacidad de rendir cuentas a sí misma. Surge en el fulgor del instante. Pensar siempre no implica acordarse de haber pensado. Sólo la continuación de la creación le confiere la duración. No la posee como propia”*.<sup>209</sup>

Así, *la identidad* es focalización profunda. La diferencia sólo se nombra para suspenderla, para reducirla. La expresión “y no otra” es la marca de esta reducción. Es la conciencia la que crea la diferencia entre la idea del mismo hombre y la de un sí, llamado también persona:

*“Es, pienso, un ser pensante e inteligente, dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como si mismo, una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares”*.<sup>210</sup>

En este proceso de descripción de la identidad, la conciencia y el sí mismo de Locke, se genera un círculo que define en último el yo pensante, bastante cercano al definido por Descartes. En este constructo circular se fusiona memoria y conciencia, en que decir memoria equivaldrá a decir conciencia. Siendo así se concluye que la conciencia sostiene la identidad en el tiempo, porque el mismo que actúa en el pasado es el mismo que reflexiona en el presente: *“la identidad personal es una identidad temporal”*. A diferencia de San Agustín, no es el alma la que hace al hombre, sino la misma conciencia. Ésta, no separada como dos conciencias, sino como una conciencia que da razón y a la vez se convierte en juez de sí misma, que puede dar cuenta de sí a sí de sus actos responsablemente (accountable). Puede

---

<sup>208</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 135.

<sup>209</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 136.

<sup>210</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*. 136.

“imputárselos a sí mismo”. Lo que significa que el sí mismo “*recapitula*” (reconcile) y “*apropia*” (appropriate), asigna, adjudica a la conciencia la propiedad de sus actos.<sup>211</sup>

Desde la filosofía “*del mismo*”<sup>212</sup>, Locke declara la conciencia como la salida a la disputa teológica sobre el juicio final, juicio que dependerá de la conciencia que cada persona tenga de sí. Sin embargo la filosofía del sí mismo, en Arendt, se convierte en el talón de Aquiles, en especial, el problema sobre el origen del poder político, lo que ella llama pluralidad humana, un poder que se ve enfrentado a los hombres, a los gobernantes, a la violencia, la guerra, la amenaza de discordia que elimina cualquier posibilidad de igualdad perfecta descrita con el concepto de estado natural.

#### *2.1.5.3. El ego trascendental de la fenomenología de la conciencia de Husserl*

En esta misma filosofía de mirada interior y de raíz agustiniana sitúa Ricoeur a Husserl, como el tercer testigo, quien después de Locke y pasando por Kant, los poskantianos, y Fichte, se instala muy cerca de la filosofía trascendental de la conciencia, aprovechando el retorno crítico al Descartes del cogito. En las lecciones de la fenomenología de la conciencia y en su cercanía a San Agustín, al trabajar juntas las tres problemáticas de la interioridad, de la memoria y del tiempo, Husserl privilegia el problema de la memoria sin dejar de lado el problema fenomenológico del recuerdo en relación de la cosa que dura en el tiempo y la diferencia con la imagen, opuesta al recuerdo.

En las lecciones de la fenomenología<sup>213</sup> de la conciencia interna del tiempo, expone Husserl el reino de la egología y de la conciencia del tiempo íntima, no como

---

<sup>211</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 140-141.

<sup>212</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 142.

<sup>213</sup> Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología*.

conciencia de algo. A través de su análisis a la quinta meditación cartesiana<sup>214</sup>, en la que intenta una salida de la egología y de la conciencia íntima hacia las comunidades intersubjetivas superiores, termina enfrentándose al problema entre memoria individual y memoria colectiva, entre rememoración y conmemoración pública.<sup>215</sup> Su exposición de las dos intencionalidades, una transversal y otra longitudinal, no logra la unidad de la cosa que dura a través de las fases y de la mirada que se dirigen hacia el flujo. Husserl invierte con obstinación esta relación: *para tener algo que dure, hay que tener un flujo que se constituya a sí mismo. Con esta autoconstitución concluye la empresa de una fenomenología pura.*<sup>216</sup> Desde este planteamiento fenomenológico Husserl se diferenciará de la fenomenología del recuerdo de Aristóteles por no presentar un equivalente claro a la anamnesis, a la reapropiación del tiempo perdido y al reconocimiento en cuanto atestación de identidad, pues, en Aristóteles la búsqueda del tiempo pasado está relacionada con la presencia en el alma de la afección mnemónica.<sup>217</sup>

El trazado que hace Husserl, desde el plano de la fenomenología de la conciencia, es resignificativo de los planteamientos de San Agustín, de Descartes y de Kant<sup>218</sup>. Su fenomenología intenta responder a la crisis del subjetivismo y del irracionalismo dibujado en la filosofía del cogito. Su fenomenología, no solo exige un poner entre paréntesis el conocimiento para el que se debe la verdad, “*a las cosas mismas*”, sino que además la conciencia trascendental en él implica un paso del yo solo, del ego en solitario a un otro, capaz de devenir en un nosotros, ya referenciado en la meditación cuarta de la metafísica de Descartes.

El problema de la ausencia del otro, igualmente íntimo, en la conciencia íntima del tiempo, que el Teeteto platónico registra como *eikon* y que en Descartes se concibe

---

<sup>214</sup> Husserl, *Meditaciones cartesianas*.

<sup>215</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 145-146.

<sup>216</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 147-149.

<sup>217</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 150.

<sup>218</sup> Spadaro, “*La experiencia del ego*”, 1-20

como *ego cogito*, en Husserl deviene como *ego transcendental*. En su fenomenología como ciencia filosófica, que se desplaza a la esfera del yo, a la objetividad, que pretende dar razones de los entes existentes y presentes, de las formas posibles, Husserl emprende sus investigaciones fenomenológicas en dos niveles: una investigación de la experiencia transcendental del sí mismo, que es descubrimiento del propio yo, que arroja como resultado un conocimiento y que se establece como fenomenología estática, y una crítica al conocimiento transcendental en general como paso de una reflexión estática a una reflexión genética que pretende recuperar la cosa en sí, ocultada por el conocimiento alcanzado.

En este intento por abandonar el psicologismo, superar la experiencia y la lógica, Husserl formula el arribo a las esencias de los objetos que permitan asegurar las certezas. A través del ejemplo del número y las especies confirma la garantía del conocimiento y su validez universal, pues, los números no cambian, ni se transforman con el flujo del tiempo. Sin embargo, confirma que tales certezas lógicas no dicen nada al mundo de la vida o mundo social, certezas que en últimas son tautologías vacías que no nos dicen nada acerca del mundo y frente al sufrimiento, como lo recuerda Kolakowski.<sup>219</sup>

La recuperación de la imagen, a través de la inclusión del ejemplo del número, de la captación de los sonidos, y la aprehensión de las esencias cumple un papel relevante en Husserl en cuanto recuperación de la memoria. Para él,

*“el problema es que la memoria sin imaginación no crea objetos, porque para que estos cobren sentido se necesita no solo recordarlos sino también proyectarlos y esto no lo podemos hacer con la memoria sino que tenemos que ayudarnos”.*<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> Kolakowski, *Husserl y la búsqueda*, 16.

<sup>220</sup> Sandoval, *La fenomenología en Husserl*, 3.

Evitando con ello el psicologismo, Husserl no solo se referirá a la imaginación sensible procedente de las percepciones empíricas externas, a la imaginación pura como síntesis lograda por el sujeto a partir de las percepciones empíricas de los objetos específicos, sino que además, hace referencia a la imaginación trascendental como proceso lógico mental que conecta la conciencia trascendental con la imagen sensible, sin interrumpir el flujo temporal entre pasado y presente.

Como ciencia de las esencias, de experiencia y no de datos de hecho, la fenomenología husserliana, define al sujeto como un yo capaz de percibir, imaginar, pensar y recordar, de ahí que la conciencia sea siempre conciencia de algo, como *noesis* y como *noema*<sup>221</sup>. Para Husserl, la conciencia está cargada de contenidos, ella siempre hace aparecer objetos, he ahí su carácter intencional. Como conciencia dirigida a..., el yo no es un yo puro, como tabla rasa, mucho menos lo es la ciencia, pues la ciencia está habitada por un mundo de intencionalidades por la cual la fenomenología, al ser presentada como filosofía primera, debe apasionarse en quitar el velo de idolatría que le cubre, al igual que cubre a la técnica. Por lo tanto, la conciencia trascendental intenta hacer consciente al hombre de su subjetividad, sujeto capaz de reinterpretarse y autocomprenderse, de volver sobre sí mismo de una manera distinta sobre el concepto que se tiene de sí. Esta subjetividad es, entonces, trascendental al estar orientada más allá del conocimiento adquirido que esconde y vela el yo.

Esta teoría de la conciencia trascendental de Husserl que rescata la subjetividad, a partir de la quinta meditación cartesiana, se ocupa del sentido de la intersubjetividad al presentar ya no solo a un ego solitario, sino a un ego capaz de convertirse en un nosotros.<sup>222</sup> Para Spadaro la intersubjetividad en Husserl,

---

<sup>221</sup> *Noesis*, al tener conciencia y *Noema*, de lo que se tiene conciencia.

<sup>222</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 153.

*“Es la experiencia de un ego escindido por su propia temporalidad y su propia conciencia, las cuales van de la mano, un ser que en la mismidad halla una otredad que es su yo ya no velado ni escondido (no inconsciente) sino presente, allí, para él, para ser descubierto, para ser estudiado, para ser corregido y trascenderse a una infinitud que Kant no pudo darle y que San Agustín y Descartes pretendieron e intencionaron con el soporte de Dios, el primero en tanto Otro, el segundo en tanto idea de infinitud y perfección”.*<sup>223</sup>

Se confirma así como esta filosofía de la conciencia “trascendental”, en la que se inscribe también, pero un plano distinto al psicologismo de la fenomenología husserliana, va más allá de la ciencia de la conciencia solitaria y se adentra en el campo de la intersubjetividad la cual define como fenomenología de la memoria común. Desde ella retoma el problema de la memoria, como memoria individual y memoria colectiva, ésta última se formula como comunitarización de la experiencia en todos los niveles de significación, que incluye la naturaleza física como base común, hasta la constitución de las “*comunidades intersubjetivas superiores*” o personalidades de orden superior, los “*mundos culturales*”, “*mundo de la vida*” y que, aunque no aparece con ese término, es la memoria común.<sup>224</sup>

Sin embargo y a pesar de los esfuerzos que hace Husserl para extender el plano de comprensión del ego cartesiano, Ricoeur considera que este trascendentalismo husserliano se debilita al comprimirse en egología de una constitución del otro como extraño, *otro no – yo* a partir de sí mismo y no desde él. “*A este respecto, se puede decir que la reducción a la esfera propia y la teoría de la percepción analógica que le siguen constituyen los dos puntos de anclaje obligados para una fenomenología posterior de la comunitarización de la experiencia esbozada al final de la quinta meditación cartesiana. Esfera propia, apareamiento, comunitarización forman así una cadena conceptual sin ruptura, que conduce al umbral de lo que se podría*

---

<sup>223</sup> Spadaro, “La experiencia del ego”, 18.

<sup>224</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 154.

*llamar sociología fenomenológica*".<sup>225</sup> Como resultado tenemos, entonces, la unión entre el idealismo trascendental y la teoría de la intersubjetividad. De lo cual concluye Ricoeur, que en el esfuerzo por llegar a la experiencia común y en el intento por pasar del yo al nosotros, del proceso sociológico de la conciencia colectiva no puede resultar más que un *proceso secundario de objetivación* de los intercambios intersubjetivos.

La perspectiva husserliana de la *conciencia de sí* se convierte en única realidad absoluta y evidente, en el fundamento de toda realidad, más aun, del mundo mismo, siendo la base de las identidades colectivas, que entiende la memoria colectiva no a partir de los recuerdos *nuestros*, de la comunidad, sino como una memoria colectiva que se construye a partir de intercambios intersubjetivos, no de marcos colectivos. Más que una concreción de la comunidad, del nosotros, lo que se concretiza en Husserl es el yo, al estilo cartesiano, un yo aislado y solitario que está por encima de los otros entes naturales, que se convierte, además, en el polo subjetivo de la vida trascendental, sobre el que el mundo tiene sentido para sí, en cuanto mundo.

#### ***2.1.6. La obligada salida del solipsismo de la filosofía de la conciencia a los marcos colectivos de la memoria***

Una visión distinta a la filosofía de la conciencia o egología trascendental husserliana es la que propone Maurice Halbwachs, a partir del cual se declara la superación de la tesis del solipsismo que había sostenido la filosofía de la conciencia procedente de la fenomenología de Husserl. Con Halbwachs, quien sigue las huellas de Émile Durkheim en algunos aspectos pero se distancia del él en otros, el rol del testimonio de los otros, la rememoración del recuerdo permite el paso gradual a los recuerdos que tenemos en cuanto miembro de un grupo. Este paso indica, según Ricoeur, que *“uno no recuerda solo”*.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 155.

<sup>226</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 158.

Para Halbwachs, “no existe posibilidad de memoria fuera de los marcos utilizados por los hombres que viven en sociedad para fijar y recuperar sus recuerdos”.<sup>227</sup> En el análisis de Bergson se señala que los recuerdos no se reducen a una localización de ellos en el sueño y en la afasia. Su perspectiva refuta por el contrario los tratados de psicología que ven la memoria como un tema reducido a operaciones mentales y el estudio de un individuo aislado y separado de sus semejantes, una memoria que es recuperable en el sueño y en la afasia. Para él la evocación, la localización y el reconocimiento de los recuerdos se encuentran ligados con la sociedad en la que vive cada individuo.

En el caso del sueño considera que las fragmentaciones de imágenes que aparecen en nuestros sueños no son suficientes para reconstruir nuestro pasado, “jamás un acontecimiento acompañado de sus particularidades y sin mezcla de elementos extraños, jamás una escena completa de antaño reaparece a los ojos de la conciencia durante un sueño”.<sup>228</sup> Así, el sueño más que estar referido a nuestro pasado, está referido a sí mismo puesto que se recuerda lo que inmediatamente se fija una vez despertamos de él. Los recuerdos por el contrario se hayan ligados a marcos más amplios de los personales, su vinculación se corresponde con marcos sociales en los que subsisten, en los que se reconoce procesos conjuntos y grandes horizontes, de ahí que:

*Todo recuerdo, por personal que sea, incluso aquellos de los acontecimientos de los cuales hemos sido los únicos testigos, incluso aquellos de pensamientos y de nociones que muchos otros también poseen, con personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas del lenguaje, también con*

---

<sup>227</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 101.

<sup>228</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 101.

*razonamientos e ideas, es decir con toda la vida material y moral de las sociedades de las cuales formamos o hemos formado parte.*<sup>229</sup>

Halbwachs no escuda la idea de que el soñar es acordarse durante el sueño<sup>230</sup>, pues tal afirmación se prestaría para confusiones porque podría llegar a considerarse que el sueño recogería la totalidad de la existencia, incluyendo la multitud infinita de detalles de la historia pasada de cada individuo. El sueño más que constituirse en base fundamental de la memoria, considerado así por algunos investigadores desde la psicología, es mezclas de pensamientos simples y puros que en estado de somnolencia se sitúan más en el plano de la reflexión y meditación que en el plano de la memoria. Cuando los sueños pasan a un plano de profundización, más que de reflexiones y meditaciones, se ubican en el plano de las representaciones imaginadas del pensamiento. Él corresponde más a una *visión nocturna de sí*, refiere Halbwachs, *donde las voces, cantos y gritos que se escuchan en él se corresponden a menudo con las propias voces, cantos, gritos e imágenes referidas a sí mismo.*<sup>231</sup> Los sueños son, por esta razón, el cuadro hilvanado que no sigue reglas lógicas pero si una continuidad que muestran cómo él es un lenguaje interior del hombre expresado de forma auditiva, verbal y visual.

Esto aclara la imposibilidad de considerar que desde el sueño se pueda reconstruir el pasado y que él cumpla un papel fundamental en la recuperación de la memoria. Evidenciado por el contrario, el sueño nos distancia de la sociedad para remitirnos a un encuentro consigo mismo. Lo que se confirma en este sentido es que nuestros recuerdos se encuentran ligados a un marco social más amplio que trasciende el sueño, en el que, más que conectarnos con nosotros mismos, los recuerdos nos conectan con la sociedad en la que vivimos.

---

<sup>229</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 55.

<sup>230</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 62.

<sup>231</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*.

En el caso de la afasia, entendida ésta como supresión de los recuerdos verbales, se diferencia del sueño, según Halbwachs, porque los afásicos viven en una sociedad donde aprenden algunas de las actividades relacionadas con el lenguaje, como el hablar, escribir, comprender palabras que no pueden pronunciar y utilizar como recursos para hacerse entender. La paráfrasis en la que permanecen los afásicos hace que relación con otros se vea interrumpida, como también la evocación de los recuerdos, la cual se ve afectada en la medida en que se altera la palabra, el lenguaje. La memoria colectiva depende de estos elementos claves a los que no tiene fácil acceso el afásico: *“dado que la palabra únicamente es posible en el interior de una sociedad, al mismo tiempo, podemos demostrar que en la medida que el hombre deja de estar en contacto y comunicación con los demás, se encuentra en menor capacidad de recordar”*.<sup>232</sup>

A partir del análisis de la afasia se resalta, en últimas, el papel relevante del lenguaje en la construcción de los recuerdos, el lenguaje hace parte de un marco social que está por encima de la particularidad de los individuos que hablan, entre los que se encuentra también el afásico, quien al no alcanzar el sentido convencional de las palabras solo logra situarse en el plano básico y elemental del lenguaje, al igual que le sucede al que sueña, que solo alcanza el nivel básico del lenguaje. Ni el sueño, por tanto, ni la afasia permiten reconstruir la totalidad de los recuerdos tal como sucede con el hombre despierto y no afectado por la afasia, desde tales términos:

*“No existe posibilidad de memoria fuera de los marcos utilizados por los hombres que viven en sociedad para fijar y recuperar sus recuerdos. Ese es el resultado inequívoco a que nos condujo el estudio del sueño y de la afasia, es decir, de los estados más característicos en que el campo de la memoria se*

---

<sup>232</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 84. La clasificación, en síndromes afásicos corticales y afasias transcorticales y anómica, son tratados por Halbwachs pero, relacionados directamente con el tema de los marcos sociales de la memoria.

*reduce. En los dos casos, esos marcos se deforman, se alteran, se destruyen parcialmente, pero de modos distintos...*<sup>233</sup>

Lo que si se confirma es que, lo posible en el sueño es cierta rememoración a nivel de imágenes inacabadas que se pueden reconocer y comprender en su significado pero que, desde el sueño mismo el hombre es incapaz de reconstruir e integrar como recuerdo de los acontecimientos complejos, como sí lo puede hacer cuando se encuentra despierto. Señalados como marco elemental y estable de quien sueña, el sueño y las convenciones verbales que maneja el afásico, no pasan de ser un marco impreciso e indeterminado, elementos discontinuados de nuestras representaciones que no retienen los recuerdos complejos.

Con el ejemplo sobre los libros de infancia, se muestra que el estado mental en el que nos encontrábamos en la infancia, permite la reconstitución del pasado más claramente que lo que se lograría a través del sueño y de la afasia. Según Halbwachs, al releer los libros de la infancia lo que se experimenta es una sensación de estar completando y haciendo renacer en nosotros la impresión que tuvimos en el momento en que los leímos. Sin embargo, lo que con ello se clarifica es la diferencia entre marco de comprensión de la infancia y la adultez. Halbwachs ve que a los niños les interesa más los fenómenos de la naturaleza y todo lo que se relaciona con ella que la comprensión del sentido más hondo contenido en el libro, ante lo cual asevera, *“pequeño salvajes que debe ser matriculado en la escuela de la naturaleza, no se interesará por lo que se relaciona con la sociedad”*<sup>234</sup>, caso contrario al adulto.

El juicio y la disposición que el niño tiene para leer el libro es distinta a la disposición prejuiciada que contiene el adulto, el niño no persigue en su lectura un modelo de ser, de sociedad, de humanidad, etc. Antes que juez de la obra literaria se

---

<sup>233</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 101.

<sup>234</sup> La frase la recoge Halbwachs de Rousseau, para quien el niño *“todo lo que se dice de la sociedad no son sino palabras vacías.”* Halbwachs, *Los marcos sociales*, 105-107.

pone en el lugar de los personajes mientras libera su imaginación. No tiene la experiencia social ni psicológica como la que posee el adulto. De ahí que, los marcos sociales que soportan nuestros recuerdos de la infancia y la adultez, describen un proceso de construcción de la propia identidad pero en niveles distintos. De cada época se guardan recuerdos, que aunque no permanecen intactos en su forma y el aspecto de antaño, del ser del pasado que hemos sido, pero que ha construido nuestra identidad.

Algo similar presenta Piaget al referirse a la diferencia entre el niño y el adulto, para quien el niño se encuentra en un proceso preoperativo<sup>235</sup>, no entendido en el sentido de una heterogeneidad fundamental entre los dos, niño y adulto, sino el de la necesidad de una construcción progresiva de las estructuras lógicas. Como la adquisición de una habilidad, en especial cuando nos acercamos a los dos mecanismos fundamentales, de asimilación y de acomodación. El primero de ellos pone en juego las operaciones aprendidas del pasado de manera expectante, mientras que el segundo se estructura a partir del ensayo y el error que modifica y completa procesualmente el cúmulo de operaciones procedentes del pasado.

En este mismo sentido apunta Bergson para quien, al no encontrar algunos recuerdos en nosotros no se debe afirmar con ello la evaporación lenta de los mismos. Por el transcurrir del tiempo solemos considerar la desaparición total de los recuerdos sin caer en cuenta que ellos han pasado a un sistema más complejo de nociones imposibles de reproducir o reencontrar pero con posibilidades de reconstruir. Tales recuerdos pueden ser rememorados tal como se ilustra con el ejemplo de los libros de la infancia, el relato o historia permiten al niño escenificarse como parte de la obra leída y al releerse en la adultez conectando el momento presente con la experiencia imaginada del pasado de nuestra infancia, sin que ello implique un retorno a tal estado.

---

<sup>235</sup> Piaget, *Seis estudios de psicología*. El término exacto es prelógico, pero por las críticas que se le hacen al respecto y que acepta Piaget, corrige el sentido del término.

En la reconstrucción del pasado, como lo aclara Halbwachs, es claro que no se puede identificar como iguales los marcos de la infancia, la adultez y posteriormente, la vejez. La limitación del primero está en que este se encuentra incrustado en un ámbito familiar, limitado por el espacio de la casa y las personas que conforman la familia. La vulneración en la infancia suele suceder cuando desaparece o se desinstala los apoyos familiares que le permitieron al niño hacer conciencia de su infancia. Perdido este marco se volca sobre sí mismo intentando conservar recuerdos e imágenes imperfectas del hogar.

Aunque en la adultez no desaparecen los recuerdos de la época de la infancia y se hacen más amplio los límites de la vida familiar y los referentes sobre los que se desarrolló la vida en la niñez, el adulto está avocado a superar los recuerdos de la infancia, no desechándoles. Si habita solo en ellos sin asumir su presente puede correr el riesgo de no madurar de acuerdo a su edad. El peligro de no superación de los recuerdos de la infancia, en su proceso de asimilación y acomodación, no es tan riesgoso. El peligro que corre el adulto es su propia cotidianidad, para Halbwachs es más riesgoso un adulto absorbido por la cotidianidad y por las preocupaciones del presente, que pierde el significado de la rememoración del pasado y la desconexión con su memoria. *Sumergido en mundo de restricciones de la vida familiar, social y de la existencia misma, el adulto ahoga paulatinamente sus recuerdos al ver en ellos la distracción de su presente.*<sup>236</sup>

Contrario al adulto, para el anciano los recuerdos, la memoria es toda una ocupación. La evocación de los recuerdos del pasado, en la infancia y la adultez, retornan con fuerza para reconstruir el pasado. No abusando del derecho que les da la vejez y sin exagerar su función social, refiere Halbwachs, el rol del anciano es fundamental en el marco social de la memoria.

---

<sup>236</sup> Halbwachs, *los Marcos*, 128.

*“En las tribus primitivas, los ancianos son los guardianes de las tradiciones, no solamente porque las han recibido más temprano que los demás, también disponen sin duda del tiempo libre necesario para transmitir los detalles en el curso de entrevistas con los demás ancianos, y para enseñarles a los jóvenes a partir de la iniciación. En nuestras sociedades también se estima a un anciano en razón de lo que habiendo vivido largo tiempo cuenta con mucha experiencia y tiene cúmulo de recuerdos”.*<sup>237</sup>

Más que un obstáculo para la sociedad el rol del anciano en los marcos sociales de la memoria es presentado por Halbwachs como pilar en la construcción de la misma. Más allá del cúmulo informativo y técnico, la sociedad se abre a la memoria de las experiencias vividas. Al darse una ruptura entre pasado y presente las sociedades actuales se hayan fracturadas por las restricciones impuestas por lógicas excluyentes de la memoria del anciano, memorias que no cuentan en el plano histórico positivista. La historia se hace desde una lógica de los adultos en buen estado de salud mental y física.<sup>238</sup>

Con este análisis de las etapas y desarrollos de la infancia, la adultez y la vejez, el horizonte que propone Halbwachs es el de recorrer un camino distinto del de los psicólogos asociacionistas quienes localizan los recuerdos sobre sí mismos, sobre la individualidad solipsista y solo sumergiéndose en ella. Para él, un tanto distante de Bergson, los recuerdos se encuentran localizados en un plano mayor que el relacionado con la vida mental, el marco social que ha de entenderse distintamente de la reunión de intersubjetividades.

---

<sup>237</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 129.

<sup>238</sup> Los sistemas totalitarios, como el nazismo, han pretendido negar esta riqueza de la memoria que se conecta con la identidad. Al igual que los niños, los ancianos judíos eran los primeros en entrar a la cámara de gas en los campos de concentración. Ellos no son contabilizados como fuerza de trabajo, sus experiencias vividas nada podían aportar al sistema, su saber y religión se constituía para los nazis en negación metafísica. El judío no renuncia a su identidad porque sabe que es lo que le ha constituido como existente, de ahí que negar su pasado sería negación de sí.

No me detendré en este aspecto, pero resalto que más allá de una consideración de los recuerdos como compendio fragmentado que necesita asociarse entre sí, los recuerdos se encuentran hilvanados entre ellos haciendo parte de un todo constituyendo un marco desde el que se puede evocar, rememorar y celebrar. Este marco asegura la supervivencia de los recuerdos, de la memoria colectiva. Así, asegura que, “*los marcos de los que hablamos, y que nos permitirían reconstruir nuestros recuerdos después de que ellos han desaparecido no son exclusivamente individuales: son comunes a los hombres de un mismo grupo*”<sup>239</sup>

### ***2.1.7. La reconstrucción colectiva de los recuerdos, de la memoria.***

Ante la pregunta de una sociedad caracterizada por la acentuación de los individuos, en solitario, ¿de qué depende que la rememoración de los recuerdos permanezca o no?, se responderá de Halbwachs que: *de la cantidad de informaciones consumibles diariamente*. Así, el sometimiento a olvido de los recuerdos que impone la mecanización de la vida y el incremento informativo hace que nuestras sociedades experimenten cambios continuos de percepción de la realidad. Una realidad que se diluye en el aumento excedido de niveles publicitarios, noticiosos y producciones fílmicas que muestran y registran la inmediatez de hechos de cualquier lugar del planeta, evidencia de la filmación de una realidad en vivo. En medio de ello los recuerdos que unen al hombre actual con la tradición, con las generaciones pasadas y también presentes, se desintegran con facilidad.

Una reconstrucción de los recuerdos no centrada en individuos aislados, sino a partir de los marcos sociales de la memoria, ratifica un marco de interpretación distinto al de la filosofía de la conciencia y a la psicología asociacionista que se propone la reconstrucción de los recuerdos a partir de la indagación mental del individuo concebido éste como ente sin lazos o marcos externos. Individuos que no se

---

<sup>239</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 157.

entienden como parte de un colectivo, llámese familia, sociedad, religión, y/o cultura. El marco social atraviesa la vida de los individuos, de ahí que la memoria se entienda como base de un grupo social, no única y exclusivamente marco individual. Los recuerdos más que parcelas aisladas y lejanas están ligados a marcos colectivos donde, *“cada cual se acuerda a su manera del pasado familiar común”*.<sup>240</sup>

Para Halbwachs los marcos sociales de la memoria no son solo marcos colectivos que se configuran como soporte de los recuerdos y sentimientos propios, de cada persona en particular, sino también, los marcos sociales de la memoria nos permiten comprendernos como partícipes de una tradición, grupo humano que asume un conjunto de reglas y costumbres familiares, marco de interpretación de individuos y colectivos que conforman una religión y cultura. En la cultura greca y romana de la antigüedad, por ejemplo, no solo se contaba con una memoria familiar que incluía tradición y costumbres como parte de su religión doméstica, lo que le permitía a cada familia sentirse independiente de otras familias o grupos sociales, sino que además su religión doméstica les permitía gozar de cierta libertad frente a la autoridad externa que intentaba regular la vida y creencias familiares. La tradición religiosa familiar o religión doméstica greco romana, permitía además, conmemorar, celebrar y educar.

*“Cada familia tenía sus ceremonias propias, sus fiestas particulares, sus fórmulas de oración y sus himnos. El padre, único intérprete y solo pontífice de su religión, tenía en exclusividad el poder de enseñarla, y no podía enseñarla sino a su hijo. Los ritos, los términos de la oración, los cánticos, que formaban parte esencial de esa religión doméstica, eran un patrimonio,*

---

<sup>240</sup> Aguilar, M. Ángel. *Fragmentos de la memoria colectiva*, 2. Afirma que: *“Toda memoria, incluso la individual, se gesta y se apoya en el pensamiento y comunicación del grupo: cada uno está seguro de sus recuerdos porque los demás también los conocen, aunque en el evento recordado no haya existido realmente, como en el caso de las anécdotas de la infancia, que uno tiene que llegar a creerlas, e incluso recordarlas, o hasta ir a contárselas al psicoanalista, porque el resto de la familia aseguran que son ciertas”*.

*una propiedad sagrada, que la familia no compartía con nadie, y que incluso estaba prohibido revelar a los forasteros”.*<sup>241</sup>

El espíritu de la familia está contenido en estas ideas religiosas, sus celebraciones religiosas y sus costumbres familiares hacen parte del marco desde el que se reconstruyen las nociones sobre las personas, los acontecimientos, las cosas, etc. Este marco es marco de interpretación familiar, en la que la familia no solo guarda recuerdos de las generaciones que les antecedieron, ella también conserva e interpreta a partir de su propia visión de familia los hechos pasados, no reduciendo éstos al plano de la historiografía sino desde un marco interpretativo mucho más rico y vasto. El individuo recuerda desde este marco y como parte de él descubre y construye su identidad familiar.

El mundo griego y romano, a partir de su memoria colectiva logra mantener esta identidad familiar. Cuando este marco es fragmentado por el mundo industrializado, como sucedió en occidente con el cambio de nuestras sociedades campesinas y rurales y su paso al mundo moderno, se afectan los vínculos que sostenían la tradición y costumbres familiares perdiendo el sentido de lo grupal. Lo que hace la sociedad moderna, por el contrario, es reforzar el individuo como absoluto, un individuo dispuesto más a una sociedad urbana, en la que la identidad grupal desaparece.

A partir de estos planteamientos se define a las sociedades rurales como sociedades que dependen del suelo, a partir de él se liga la familia y se funda la comunidad, de no solo de vivos, sino también de muertos, en él yacen los antepasados y habitan los presentes. De ahí que el abandono de la tierra, a causa, por ejemplo, del desplazamiento forzado no solo es renuncia a la posesión del suelo, sino que además, sino que también es fragmentación y destrucción de la memoria familiar. En estos términos, la vida sedentaria no solo implanta la identidad familiar, sino además,

---

<sup>241</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 181.

introduce la memoria familiar que se constituye en sostén del derecho adquirido por la labor y dedicación a la tierra.

En la familia campesina la evocación de los recuerdos contempla también la evocación del mundo habitado. El marco de la memoria familiar más que reproducción pura y simple de las impresiones individuales, de la repetición de palabras, de la simple asociación de datos, del esbozar gestos, también es recuerdo conmemorativo, en ocasiones ritualizado, simbolizado y celebrado por una comunidad familiar que no olvida fácilmente a las personas y que al habitar en su tierra habita en lo que han construido esos mismos recuerdos.

Las personas procedentes de ambientes rurales están menos expuestas a la pérdida de la memoria colectiva, pues, se encuentran en contacto continuo con los nombres, los rostros, los acontecimientos y las personas con las que se relaciona su pasado. Muy contrario a esto, los procesos de modernización traen consigo también la constitución de sociedades en un mundo urbanizado, industrializado y tecnologizado, a veces expuestas a ahogarse en un devenir histórico continuo que desecha las historias y relatos particulares para dar paso a los megarelatos históricos nacionales, imperiales o de una cultura totalizante que se convierte en cultura oficial, al ser relatada por los medios masivos de comunicación.

Aunque no busca Halbwachs una sobrevaloración de los marcos sociales de la vida rural sobre los marcos que se fortalecieron con el proceso de modernización de la vida, lo que si pretende clarificar es el cómo la memoria está fuertemente vinculada a los procesos sociales muy distintos al concepto de individuo moderno. Desde este enfoque el psicólogo no solo ha de tener presente el mundo interior del individuo, como quien mantiene sus recuerdos e ideas en el asilamiento y alejamiento de los demás, por el contrario, la psicología está obligada a revisar el sistema de lenguaje, las preguntas y respuestas, la ubicación y articulación de las palabras, revisar en

últimas una interioridad que está referida al mundo externo, a los marcos colectivos de una memoria que en cierta medida es pública.

De esta manera, los marcos sociales de una sociedad ayudan en la comprensión, evocación, rememoración y reconstrucción de los recuerdos. Desde ellos el individuo se explica, pero además, en este marco fundamenta y descubre las claves interpretativas de los recuerdos propios. La desaparición de tales marcos traerá consigo un posterior olvido de su identidad.

*“Por supuesto, se hace necesario renunciar a la idea que el pasado se conserva intacto en las memorias individuales, como si no hubiese transitado por tantas experiencias diferentes como individuos existen. Los hombres que viven en sociedad utilizan palabras de las que solamente ellos comprenden el sentido: allí reside la condición de todo pensamiento colectivo”.*<sup>242</sup>

La comprensión de la memoria a partir de los marcos colectivos no admite, entonces, la posibilidad de que el individuo se entienda por sí mismo aislado, en abstracto, un ego en solitario. Contrario al yo aislado y a la idea solipsista del individuo moderno, las imágenes e ideas, las nociones y conceptos individuales hacen parte de una conexión profunda con lo social. De esto depende la ubicación y localización de sus recuerdos, sus ideas e imágenes, sus representaciones del mundo y nociones, hacen parte del marco de la memoria colectiva.

No es posible, por tanto, una comprensión de la vida social como proceso de aislamiento y separación. Las nociones productos de grupos sociales permiten relacionar un período de la historia con las formas políticas en las que se crearon las constituciones, pero aun más, la ciencia misma no escapa de ser el resultado de una

---

<sup>242</sup> Halbwachs, *Los marcos sociales*, 324.

obra extensamente colectiva en la que la actividad investigativa y prolongación teórica de los procesos científicos, establece lazos con el pasado.<sup>243</sup>

Los marcos sociales de la memoria impiden, en cambio, el rompimiento total de los lazos que unen las disciplinas científicas o saberes. Dado que la memoria no solo es depósito de recuerdos, tradiciones y costumbres, ella misma es *episteme* si la entendemos como condición de posibilidad, ciencia primera no reducida a una racionalidad. Entendida la ciencia como parte de la memoria colectiva, no solo manifiesta su rasgo de temporalidad en los que se lograron los descubrimientos científicos, sino que también manifiesta la espacialidad de los logros de una sociedad que da respuestas a los retos impuestos por los sucesos de la época y el lugar.

Los peligros de la fractura de la memoria colectiva, en los que ha caído la ciencia a causa de una racionalidad moderna, hace que tal racionalidad desconozca y pierda la memoria, el sentido de la tradición como parte de la ciencia misma, y confirma las advertencias que hacía Heidegger al referirse al problema de la metafísica moderna, al afirmar que:

*“Los dominios de la ciencias están muy distantes entre sí. El modo de tratar sus objetivos es radicalmente diverso. Esta dispersa multiplicidad de disciplinas se mantiene todavía, unida gracias tan sólo a la organización técnica de las universidades y facultades, y conserva una significación por la finalidad práctica de las especialidades. En cambio el enraizamiento de las ciencias en su fundamento se ha perdido por completo”.*<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> Sin ir más lejos esta investigación ha requerido la lectura y análisis de la memoria colectiva de autores que no son la fuente misma del pensamiento, sino parte de él. El nosotros que continuamente aparece en el tratamiento de temas es quizás el más acertado, pues, la ciencia es memoria colectiva como lo son otros saberes, afirmación ésta que no pretende restarle validez a los nuevos horizontes interpretativos de la ciencia y/o saber que emprenden hombres y mujeres en su momento histórico.

<sup>244</sup> Heidegger, *¿Qué es metafísica?* 16. Agrega Heidegger que: “en todas las ciencias siguiendo su propósito más auténtico, nos las tenemos con el ente mismo. Mirado desde la

Al igual que la ciencia, la vida humana puede ser interpretada desde una memoria colectiva llámese familiar, institución religiosa y clase social, con fisonomía propia y única. Pensada desde esta perspectiva la religión para Halbwachs, no es meramente moral práctica como la entendía Kant refiriéndose a los límites de la razón; la religión, más allá de ser explicable por motivos puramente racionales es explicación de sí a partir del pasado, desde su memoria: *“toda religión es una supervivencia”*<sup>245</sup> Pero además, el recuerdo religioso es memoria de una experiencia particular, no abstracta sino concreta.

#### ***2.1.8. La memoria religiosa, memoria místico profética***

A diferencia del cómo se ha intentado presentar la religión y lo religioso, la memoria religiosa confirma la identidad, la diferencia y el horizonte de sentido de los seres humanos. Ella esquivaba los intentos masificantes del devenir frenético de una cultura que pretende un sentido totalizador de la vida. Lo religioso expresa el sentido más hondo de lo humano, la búsqueda de plenitud, de realización, de esperanza y en especial, la experiencia comunitaria que no solo incluye a los presentes, sino también la memoria de quienes nos antecedieron. Como experiencia de comunión incluye a la tradición, al pasado, como además es apertura a la voz del Otro y proximidad amorosa con los otros.

Ampliando el análisis más allá de las fronteras reduccionistas de la sociología, que han presentado a la religión como una estructura puramente ideológica, que aliena y es opio al enajenar la conciencia humana, la memoria religiosa también revela su revés profético, inspiración mística que no solo ha generado cambios y

---

*ciencias, ningún dominio goza de preeminencia sobre otro, ni la naturaleza sobre la historia, ni ésta sobre aquella. Ninguna manera de tratar los objetos supera a las demás. El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico .... En la ciencias se lleva a cabo –en idea- un acercamiento a lo esencial de la cosa”.*

<sup>245</sup> Halbwachs, *los marcos colectivos*, 331.

transformaciones sociales sino que, incluso, puede llegar a convertirse en el origen de grandes revoluciones.

En el cristianismo, por ejemplo, aunque el trasfondo de la memoria colectiva se expresa por medio de un doble significado, es decir, en términos dogmáticos y místicos, la comprensión del pensamiento religioso y la elaboración de sus ideas, imágenes de acontecimientos y personajes se puede localizar en el tiempo y en el espacio, no a manera de un esquema separado de principios intelectuales por un lado y sensibles por el otro, sino en cuanto aspectos que se retroalimentan mutuamente. La experiencia mística no busca destruir los esquemas dogmáticos establecidos, pero si los reformula desde su sentido más hondo. Al dirigirse a los recuerdos de creencias pasadas, olvidadas y arrinconadas en pos de privilegiar, desde el dogmatismo, ciertas tradiciones establecidas, la mística puede significar el reclamo a la sensatez. La característica dogmática de la religión, entre tanto, tiene la función de conservar la memoria que le ha permitido sobrevivir, conservar su doctrina y mantener sus principios, y esto mismo le permite regular los progresos religiosos que surgen a partir de experiencias místicas nuevas; de ahí que el dogma se presente como marco de una memoria religiosa establecida que se fundamenta y confronta el devenir, revisando su pasado.

El sentido de la mística ha permitido, para el cristianismo, reencontrar eso que ha sido olvidado, oscurecido o arrinconado por las culturas dominantes y por las instituciones religiosas mismas. Desde la mística se encuentra el sentido original de lo religioso, que la mayoría de las veces no se ajusta con el rol que cumplen las mismas instituciones religiosas en la sociedad. Como se evidencia con la tradición cristiana, ésta no puede negar su procedencia de marcos religiosos judíos, de la que parte pero surge como una perspectiva interpretativa nueva que no liquida lo establecido de la tradición religiosa anterior, sino que rescata y reinterpreta las promesas y el sentido místico en un ámbito distinto de relaciones con Dios y con los otros. Cuestión ésta que no debe entenderse como continuidad de los esquemas

religiosos del pasado, sino como perspectiva nueva y distinta, que cuenta con el sentido más hondo de la tradición, pero no con estructura religiosa que alberga esta memoria.

La memoria evangélica en Mateo<sup>246</sup>, por ejemplo, recobra el sentido de lo establecido en el pasado, a través del sermón de la montaña.<sup>247</sup> 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. Lo arrinconado y olvidado por el judaísmo, en el momento en que surge el cristianismo, se retoma por la proclama profética y cumplimiento de las promesas en Jesús.

Halbwachs no considerará el rompimiento total del cristianismo con la tradición judía *“Lejos de anular la ley por la fe, San Pablo cree que el cristianismo la confirma”*.<sup>248</sup> Sin embargo, el no desconocer esta procedencia no quiere decir que el cristianismo sea lo mismo que el judaísmo. La ruptura está precisamente en la comprensión de la economía de la ley a la luz de la economía de la gracia. Si el judaísmo se funda en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob tales pilares de la fe no serán reemplazados por el cristianismo, sino ampliados en un horizonte teologal distinto que se legitima en Cristo, en los que según San Pablo, se confirman todas las promesas hechas a Israel. *“Pablo está en lo que está: en sentar las bases de un*

---

<sup>246</sup> Vale recordar que la memoria evangélica en Mateo está referida a una comunidad cristiana judía localizada en Jerusalén, que no desconoce que las promesas hechas al pueblo judío, son recordadas continuamente en las lecturas de los textos del primer testamento, en las sinagogas.

<sup>247</sup> Mt. 5, 17: *“No crean que ustedes que yo he venido a suprimir la ley o los profetas; no he venido a ponerles fin, sino a darles su pleno valor”*.

<sup>248</sup> Halbwachs, *los marcos colectivos*, 219.

*pueblo nuevo, universal, que no es una teocracia sino un << cuerpo in Cristo>>*”.<sup>249</sup>

En suma, la tradición cristiana se entiende también como *parte* de una memoria colectiva, a la vez distinta, desde la que describe un proceso de reconstrucción interpretativa del pasado vivido como grupo, comunidad o sociedad y no solo como procesos individuales, tal como lo plantea la perspectiva ilustrada. Como memoria colectiva, el mundo bíblico amplía el marco de comprensión de los escritos sagrados al plano de una comunidad que interpreta. Más allá de individuos que logran certeza y verificación cronológica de relatos, hechos y acontecimientos registrados históricamente, la memoria bíblica requiere procesos de rememoración, que no pueden confundirse con procesos meramente historiográficos, sino como procesos que rebasan las formas literarias, la crítica histórica, hasta extenderse a un caudal de sentido mucho más amplio.

Lo historiográfico se ha preocupado, hasta ahora, por dar razón de las transformaciones de la sociedad datadas como proceso lineal y evolucionista. La memoria, que no solo registra el dato histórico, insiste en asegurar la permanencia de los recuerdos en el tiempo y en medio de la homogeneidad de la vida. La memoria colectiva que argumenta Halbwachs es el intento por mostrar que el pasado permanece, y junto a él la identidad de un grupo o comunidad, en la permanencia misma de sus horizontes de vida y de sus proyectos consensuales de acción.<sup>250</sup> Según Aguilar, la historia se queda en el plano informativo, en tanto que la memoria es comunicativa: *por medio de ella nos interesamos en reinterpretar y reconstruir el pasado*<sup>251</sup>. Una reconstrucción del pasado que también es rememoración del mismo,

---

<sup>249</sup> Mate y Zamora, *Nuevas teologías políticas*, 51. Para Taubes, quien considera que en Pablo está el principio universalizador del cristianismo, lo definitivo no es el conocimiento en abstracto, ni la fe, sino ese ensamblaje con el otro hombre, el amor al prójimo. De esa manera se crea un cuerpo social unido “*no por los lazos carnales sino pneumáticos*”.

<sup>250</sup> Aguilar, “*Fragmentos de la memoria colectiva*”, 2-3.

<sup>251</sup> Aguilar, “*Fragmentos de la memoria colectiva*”, 2-3.

una memoria que sostiene la identidad a pesar de lo cambiante del devenir y arrasador que puede ser un tiempo concebido como continuidad lineal.

En la memoria colectiva del pueblo Judío se activa, a partir de Jesús<sup>252</sup>, por ejemplo, una memoria de Dios por el que sufre, memoria que en la religiosidad de la época yacía ciertamente en el olvido. Y esto mismo ha sucedido en la historia del cristianismo: como memoria colectiva en el proceso de secularización y universalización ha padecido el olvido de lo fundamental.<sup>253</sup> Sin embargo, la función colectiva de la memoria no desaparece tan fácilmente. La crisis y decadencia del mundo moderno, el afianzamiento del individualismo y el intento por desterrar la tradición, no logra el repliegue total del sentido colectivo de la memoria. La memoria en el plural del *recordarnos* se eleva más allá del límite en singular, que ha traído consigo la modernización del pensar sin recordar.

Si fijamos nuestra atención en esto registraremos múltiples representaciones arquitectónicas, artísticas y literarias que descansan sobre testimonios y razonamientos del mundo antiguo, del pasado que se entiende como memoria colectiva y no solo como dato historiográfico. Un pasado representado y trasladado al arte, a la ingeniería, a la arquitectura, como también a la ciencia, puede facilitar una reconstrucción del sentido del pasado inscrito en tales expresiones y búsquedas al bucear en sus raíces y en la identidad de una cultura olvidada, que ha perdido el verdadero sentido de su identidad. Esta identidad es recuperable a través de la memoria colectiva, que a pesar de los procesos de culturización y recolonización

---

<sup>252</sup> No se pretende afirmar que no existía en el Judaísmo, de la época de Jesús, un sentir explícito sobre el que sufre. La denuncia del profetismo recuerda continuamente este sentir. Algo distinto es que este sufrimiento se haya asumido como un modo de existencia querido y justificado por Dios, según la interpretación teológica de la época. Más adelante me ocupo en detalle de este planteamiento.

<sup>253</sup> A místicos como San Francisco de Asís, San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz, entre otros, les tocó enfrentar el cuestionamiento continuo por su anuncio y estilo de vida. Pero no solo los místicos han sido cuestionados, también a teólogos por sus planteamientos teológicos, que en ocasiones no se distancian de lo fundamental, se ha mantenido cierta prevención sobre sus argumentaciones.

modernizante del mundo, permanece a través del tiempo. La total ocultación y olvido del pasado no es del todo posible si nos situamos más allá de las pretensiones individualizantes modernas – *del yo y mis recuerdos*- para comprendernos en un marco mayor y más amplio que el de los recuerdos propios.

Ésta es la razón que lleva a Halbwachs a no despreciar el sentido de la tradición, al entenderla como marco colectivo: *la memoria y la tradición son equivalentes*<sup>254</sup> y el concepto de memoria se corresponde con los marcos colectivos. Para Gerard Namer, desde esta perspectiva se confirma que los marcos sociales de la memoria se constituyan en la totalidad social, anterior al individuo, en el que el vínculo social y de moral pueden ratificarse como idénticos al estar relacionados con la memoria original.

Se puede afirmar así, que, atrás queda la preocupación durkheniana por conciliar la división entre época primitiva y época positiva, entre religión y modernidad, abordada de manera distinta por Halbwachs, en su esfuerzo por salir del psicologismo y del racionalismo sociológico en el que caen sus antecesores que ponen sus mayores énfasis en la memoria individual. Así, el marco social de la memoria se entenderá como, la recuperación de la memoria a partir del otro, a partir de los marcos colectivos, una recuperación de los recuerdos que tiene su mayor objetividad fuera de nosotros mismos, desde el punto de vista del otro. *“En una palabra, un reflejo no se explica por otro reflejo anterior sino por la cosa que él reproduce en el instante mismo... Por lo tanto, hay que volverse del lado de las representaciones colectivas para explicar las lógicas de coherencia que rigen la percepción del mundo. De ahí que, en los marcos del pensamiento colectivo encontramos los medios para evocar la serie de encadenamiento de los objetos. Solo el pensamiento colectivo es capaz de esta operación”*.<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> Halbwachs, *los marcos colectivos*, 348-349.

<sup>255</sup> Ricouer, *La memoria, la historia*, 160.

Esto no necesariamente concluye en la decapitación de la derivación sociológica de la memoria individual, pero sí confirma que no es suficiente el esfuerzo de la rememoración individual despreciando con ello el rol del testimonio de los otros; si de rememorar el pasado se trata, éste se hace presente cuando lo reconstruimos con otros miembros de ese mismo grupo humano, del cual hemos hecho parte. *“Diremos de buen grado que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que yo ocupo y que este lugar mismo cambia según las relaciones que mantengo con otros medios”*.<sup>256</sup>

La descripción que hace Halbwachs redime, así, desde sus raíces más hondas, a la memoria como marco colectivo, no meramente individual y presa de una filosofía de la conciencia. Más allá de una pretensión por anteponer lo colectivo sobre lo individual y de hacer polarización entre estas dos, lo que se puede observar a partir de marco colectivo de la memoria, es el rescate del otro, el rescate del punto de vista del otro que permite lograr la realidad objetiva de las propias percepciones, sentimientos e impresiones. Sin embargo, para Ricoeur<sup>257</sup>,

---

<sup>256</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 161-162.

<sup>257</sup> Ricoeur no solo resalta este nuevo sujeto —el marco colectivo— en la reconstrucción del recuerdo. Además del yo, de los colectivos, agrega los allegados. Para él, *“las dos series de discusión que preceden sugieren la misma conclusión negativa; ni la sociología de la memoria colectiva ni la fenomenología de la memoria individual logran derivar, de la posición fuerte que poseen, la legitimidad aparente de la tesis adversa: por un lado, cohesión de los estados de conciencia del yo individual; por otro, capacidad de las entidades colectivas para conservar y recordar los recuerdos comunes. Más aún, los intentos de derivación no son simétricos; por eso, no existen aparentemente zonas de intersección entre la derivación fenomenológica de la memoria colectiva y la derivación sociológica de la memoria individual”*. Propone, por otra parte, *“proseguir esta apertura extendiéndola al recuerdo, tanto en la forma pasiva de la presencia en la mente del recuerdo como en la activa de la búsqueda del recuerdo. Son estas operaciones —en el sentido amplio del término, que incluye pathos y praxis—, las que son objetos de una atribución, de una asunción de responsabilidad, de una apropiación, en una palabra, de una adscripción* (p. 163). Agrega que en su fase declarativa, *“la memoria entra en el ámbito del lenguaje: una vez expresado, pronunciado, el recuerdo es ya una especie de discurso que el sujeto mantiene consigo mismo. (p. 167). Ahora bien, el pronunciamiento de este discurso se hace en la lengua común, lo más a menudo en la lengua materna, que —es preciso decirlo— es la lengua de los otros. De ahí que, “la supresión de los obstáculos para la rememoración que hacen de la memoria un trabajo puede encontrar una ayuda en la intervención de un tercero, el*

*“Lo que, en definitiva, debilita la posición de Maurice Halbwachs es su recurso a la teoría sensualista de la intuición sensible. Semejante recurso se hará más difícil después del giro lingüístico y, más aún, del pragmático dado por la epistemología de la historia. Pero este doble cambio puede darse también en el plano de la memoria. Acordarse, dijimos, es hacer algo; es declarar que vimos, hicimos, adquirimos esto o aquello. Y este “hacer memoria” se inscribe en una red de exploración práctica del mundo, de iniciativa corporal y mental que hace de nosotros sujetos actuantes. Por tanto, el recuerdo vuelve en un presente más rico que el de la intuición sensible, en un presente de iniciativa”*.<sup>258</sup>

En definitiva, al presentar la pertinencia del marco colectivo de la memoria en Halbwachs, me inclino por no suscribir definitivamente su planteamiento a una acertada concepción de la tradición cristiana, la cual sitúa bajo un mismo marco de comprensión con la tradición que le antecede, sin que ello signifique un plus anamnético. El olvido en la tradición cristiana no solo se refiere a las promesas hechas a padres, sino que también es referencia del olvidado que yace en la cruz, en el dolor, el sufrimiento, el Otro crucificado que con sus acciones y profetismo nos revela el rostro de un Dios que se acuerda continuamente de los seres humanos.

La gran amnesia y cultivo del olvido epocal, resultado de la modernización, es amnesia cultural que no solo se presenta como rechazo y negación de la tradición, de los marcos colectivos de la memoria sino de una cultura que declara bienaventurado al que olvida, no los que sufren, *“los que no pueden borrar el dolor”*.<sup>259</sup> Es una amnesia que, en definitiva, se puede catalogar también como rechazo de la memoria del *otro*, el otro que yace en el pasado y que se presenta como impensado, no

---

*psicoanalista, entre otros. “autoriza” al paciente a acordarse”. Ricoeur, La memoria, la historia, 161-162.*

<sup>258</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 162.

<sup>259</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 170.

rememorado ni recordado. En opinión de Metz, un hombre que *cada vez más es su propia memoria*, naufragante en una sociedad de la información, totalmente interconectada, en la que *cada vez más no puede contrarrestar esa desmemoria*. Es un hombre que, “*corre el peligro de convertirse en una auténtica maquina de olvidar; porque almacenar información, no es precisamente recordar. Almacenar, o sea, olvidar*”.<sup>260</sup>

Si el resultado de la filosofía de la conciencia ha generado un yo puro, abstraído de las cosas que lo rodean, subjetividad absoluta, psique individual, esencia pura, un yo pensable y a la vez representable en el *eidos*, en sujeto concebible en abstracto, a partir de Kant; mientras que en Husserl conciencia intencional –fruto de reducciones progresivas- que deviene en dimensión trascendente, en fenomenología o ciencia rigurosa de todos los fenómenos de la conciencia transcendental, que concibe al sujeto como sujeto teórico, cognoscente, práctico y valorante. La existencia es, precisamente, lo que ha olvidado esta filosofía.

Las interpretaciones del ser, desde sus raíces helenísticas, han privilegiado el *homo sapiens*, antes que al *homo faber* y al *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 el *logos* de la racionalidad de esta filosofía referencia a un ser en el presente, el texto de la tradición religiosa señala un ser en el pasado posible de ser interpretado, rememorado, un pensar que no aniquila la memoria del otro.

Es claro que Halbwachs rescata el sentido de la tradición, presa de la filosofía de la conciencia, rescata los marcos colectivos de la memoria, en cuanto memoria externa, en el otro, que permite redimir la identidad propia y la objetividad de los recuerdos, pero con la tradición bíblica nos encontramos un elemento fundamental a través del cual no solo se pregunta por el totalmente Otro sino también por ese otro que sufre,

---

<sup>260</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 170.

el abandonado, el descuidado, el ser real. Un olvido del hombre, que se constituye en el olvido obligado de Dios. La tradición bíblica no elude este dolor del recuerdo, no se reduce a objetivaciones trascendentales, no especula sobre el existencial real, sabe que no es el tiempo, sino, el Dios escatológico quien cura las heridas de la amnesia cultural.

La visión científica de la historia, fundada con la ilustración moderna, es portadora de esta amnesia cultural: una visión que es consciente de su olvido y se orienta como proyecto de olvido en los procesos de historicización. La amnesia del pasado denunciada por Benjamin, ha tenido su mayor expresión a partir de Auschwitz, lugar en el que no muere sólo el judío, la tradición religiosa del pueblo judío, sino el hombre, la humanidad, la memoria, como lo corrobora Elie Wiesel. Una amnesia que no solo intenta destruir y acabar con la capacidad para recordar lo catastrófico, la barbarie, el sufrimiento y el dolor, sino que también, se presenta como una racionalidad que pretende ocultar la locura en la que perece la lógica del pensamiento de Occidente<sup>261</sup>. Para Metz, *“Auschwitz es un acontecimiento inédito e impensado. Para entender lo que significa la vigencia moral y política de la barbarie hay que aunar esos dos momentos: el que identifica la lógica de un proceso que lleva al exterminio y el que, por ser impensable, da que pensar, esto es, se constituye en punto de partida, en origen, en un modo de pensar”*.<sup>262</sup> Luego, la memoria es ese

---

<sup>261</sup> Metz reclama a Habermas esta poca relevancia del pensamiento con memoria cuando afirma: *“Enfrentándose a mí, Jürgen Habermas ha intentado aclarar en uno de sus textos (Israel y Atenas: ¿a quién pertenece la razón anamnética?) que el espíritu anamnético de la idea bíblica de tiempo hace mucho que quedó implantada en el pensamiento racional de la filosofía europea. ¿Por qué entonces, por ejemplo en el caso de Habermas mismo, la catástrofe de Auschwitz aparece, sí, en sus escritos menores –y por cierto, como es sabido, de manera decidida e influyente-, pero no –ni la menor referencia- en sus escritos filosóficos mayores sobre la razón comunicativa? ¿Acaso la teoría de la comunicación sana todas las heridas? ¿Cómo poder entonces seguir generalizando sobre lo que está enfermo, sobre lo que no puede sanarse, lo que no puede desaparecer tras el escudo de una amnesia cultural ni considerarse implícito en la normalidad? ¿Cómo poder entonces hablar de algo que, de tener algún perdón, necesitaría uno distinto del perdón por el transcurso del tiempo, que, se dice, todo lo cura, o del perdón por la teoría, que cierra todas las heridas? Metz, Dios y tiempo, 173.*

<sup>262</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 173.

modo de pensar en el que el pasado está presente, en el que el olvidado, el otro, se hace presente. Esto por sí representa un problema, en especial, la concepción del tiempo, pero miremos en pormenor este aspecto.

## ***2.2. La historicidad del ser: memoria, temporalidad de sí***

En su crítica a la exégesis hegeliana del tiempo, evidencia Heidegger la estructura en la que el tiempo ha quedado encubierto y nivelado como tiempo “*ante los ojos*”<sup>263</sup>, como presente, posible en cuanto intuición, de esta manera el tiempo desde la perspectiva hegeliana es el ahora, presente como lo único posible, el ahora absoluto, mientras que el pasado y futuro no existen; exégesis hegeliana ésta emparentada con la ontología y lógica aristotélica del libro de la física y metafísica, fundamenta en Hegel su filosofía histórica en el intento de unir naturaleza e historia. Sin embargo para Heidegger, *el presente concreto es el resultado del pasado y está preñado del futuro*<sup>264</sup>. Al igual que en San Agustín, en Heidegger el tiempo es temporizado por el ser, de ahí que la historicidad sea la forma auténtica de temporalidad y no el desplazamiento hacia una temporalidad interna que tiende al olvido de sí. La historicidad del ser es la temporalidad del ser o viceversa y lo que marca el tiempo es la existencialidad del ser-ahí. Pasado y futuro del ser-ahí es su historicidad, es decir, su propio movimiento en su ser. Por esta razón,

*“La expresión “estado de yecto” busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad. El “que es y ha de ser” “abierto” en el “encontrarse” del “ser ahí” no es ese “que es” que se expresa ontológico-categorialmente es la “efectividad” inherente al “ser ante los ojos”. Ésta sólo se vuelve accesible en un fijar la vista en ella. El “que es” “abierto” en el “encontrarse” ha de concebirse, en cambio, como una determinación existencial de aquel ente que es en el modo del “ser en el mundo”. La*

---

<sup>263</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 464.

<sup>264</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*. 464

*“facticidad” no es la “efectividad” del factum brutum de algo “ante los ojos”, sino un carácter del ser del “ser ahí” acogido en la existencia, aunque inmediatamente replicado. Ante el “que es” de la “facticidad” no podemos encontrarnos en una intuición”.*<sup>265</sup>

La categorización de razón histórica que hace Hegel del logos, como posibilidad de comprensión del mundo en medio de las contradicciones y caos de la historia, le lleva a enunciar, a través de su dialéctica, el universal poder de síntesis que posee la razón. Luego, la razón es el poder conciliador de las fuerzas opuestas y contrarias de la verdad y más aun de la realidad socio-política. Por eso,

*“Hegel ve en la razón, que concilia todas las contradicciones, la estructura universal de la realidad. La esencia del espíritu descansa en su capacidad para transformar lo que se le opone en lo que le es propio, o, como Hegel gusta decir, obtener el conocimiento de sí mismo de lo que es el otro y de esta manera, superar la alienación. En el poder del espíritu está obrando la estructura dialéctica, que, como forma constitutiva universal del ser, gobierna también la historia humana; de esta estructura ofrecerá Hegel, en su lógica, una explicación sistemática”.*<sup>266</sup>

Para Heidegger este proceder hegeliano, es decir, pensar la razón como efectiva, victoriosa, como el umbral en la naturaleza, en lo humano y en la historia, representa la expresión del olvido del ser. No es suficiente, por tanto, para él la indicación que el rasgo unificador de la historia de la metafísica se configure en el desarrollo de la filosofía que va de Platón a Hegel, de Grecia a Jena. En su retorno al ser olvidado, se retorna a la pregunta abandonada por la metafísica moderna, de ahí que este retroceder al origen se convierta en una vuelta a la razón como memoria, no

---

<sup>265</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 152.

<sup>266</sup> Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, 125-146.

significando con ello un rastreo de la continuidad lineal de la historia, como sucede en Hegel.

Más allá del concepto de historia universal que suscribe Hegel -historia como pasado recorrido en cuanto conciencia histórica y autoconciencia- Heidegger indaga en la pregunta por el ser que no apunta exclusivamente al desarrollo histórico lineal del ser, sino la pregunta por su esencia: *la esencia del ser-ahí reside en su existencia*.<sup>267</sup> En la primera parte de *Ser y Tiempo*, Heidegger intenta dar razón de esta comprensión del ser-ahí, al exponer sus ricas modalidades de interpretación psicológica, filosófica, antropológica, ética, política, poética, biográfica e historiográfica, que persiguen por distintos caminos y en variada medida la interpretación de los modos de conducirse del ser, de sus facultades, fuerzas, posibilidades y destinos. La analítica existencial, que es consciente de este proceder de las diversos enfoques disciplinares, se orienta, por el contrario, por la pregunta que interroga por el ser, por la originalidad, por su autenticidad, por el ahí, que se ha definido como su contexto, como su tradición, a través de las cuales puede mostrarse en sí mismo y por sí mismo.

En últimas, la relevancia y distinción del pensamiento heideggeriano con relación al pensamiento hegeliano está en esto mismo, en que no son las estructuras accidentales y arbitrarias como tampoco las interpretaciones, las que permiten el acceso al ser, sino que es la analítica del ser-ahí que develan las estructuras esenciales del ser, “*es mirando a la fundamental constitución de la cotidianidad del ser-ahí como brota y se destaca por vía preparatoria el ser de este ente*”.<sup>268</sup> Pero además, esta analítica permite ver la relación entre tiempo y existencia que hacen comprensible el sentido del ser, pues, el sentido del ser se encuentra en la temporalidad, en su estructura, en su facticidad, en su gestarse, en su pasado, en su tradición, en su memoria:

---

<sup>267</sup> Gadamer, *La dialéctica de Hege*, 125-146

<sup>268</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 27.

*“El “ser-ahí” “es” su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, “se gesta” en todo caso desde su “advenir”. El “ser ahí”, en su modo de ser en todo caso, y según esto también con la comprensión del ser que le es inherente, está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella. Partiendo de ella se comprende inmediatamente y dentro de cierto círculo constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su peculiar pasado- y esto quiere decir siempre el de su “generación”- no sigue al ser ahí, sino que en cada caso ya le precede”.*<sup>269</sup>

El problema que procede del idealismo hegeliano, es pérdida de la realidad, pues al reafirmar Hegel el Espíritu Universal, intentando con ello conciliar lo finito con lo infinito bajo el concepto de Espíritu Universal, reduce e integra las tres realidades clásicas –Dios, Mundo y Hombre a las que había hecho referencia la cosmología antigua, la tradición del pensamiento antiguo y medieval.

Con Hegel el *logos* privilegia el conocimiento de la realidad a partir de su representación, de ahí que el pensar se reduzca, en términos de este *logos*, a hacer abstracción de la realidad representada. Este proceso del *logos* oculta y olvida la realidad misma, lo que se define como amnesia tendenciosa de nuestra racionalidad occidental. En su preocupación por este olvido Heidegger sustituye el *Geist* hegeliano por el *Leben*, aspecto este que privilegia la teoría del *logos* en tanto esencia del lenguaje, la cual no se concibe como *expresión exclusiva de una raza o sujeto, sino que ella es la esencia del espíritu*, como afirma Pöggeler.<sup>270</sup> Pero Heidegger no está solo en esta preocupación, también Rosenzweig, Benjamin y Levi<sup>271</sup> declaran la

---

<sup>269</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 30.

<sup>270</sup> Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, 13-52.

<sup>271</sup> Reyes Mate, aunque no otorga la exclusividad de este descubrimiento y preocupación a Heidegger, afirma al respecto que: *“Naturalmente cabe preguntarse cómo lo sabe Heidegger, como le cae encima tanta suerte y él quien, como todos los demás, ha nacido y se ha criado en medio del olvido del ser. Y habrá quien responda diciendo que por eso es Heidegger, uno de los grandes sino el más grande filósofo de nuestro siglo. Es posible. Pero es imposible no*

simpleza de la ilustración al apelar a las experiencias de inhumanidad. El *logos* moderno ha venido a constituirse en un pensar sin recuerdo del otro, al que poco le importa el pasado, y en el que las teorías historicistas y progresistas modernas solo se interesan por el presente dado.

*“Tenemos pues, que la autoridad de Heidegger le viene del hecho de que él es el primero que, en el contexto de la cultura occidental, ha escuchado la palabra originaria. Eso sería verdad si nadie antes que él hubiera dado testimonio de ese espíritu originario que es por sí mismo testimonio elocuente de la verdad –“llama ardiente que no se consume”- y proyección fuera de sí, en busca de la verdad que no cree tener dentro -fuego que abrasa cuanto toca”.*<sup>272</sup>

Si con Halbwachs, más allá de la filosofía de la conciencia, de las intuiciones y representaciones, del psicologismo, se ha intentado resaltar el rescate del *otro* que yace también como memoria colectiva, como ser que se recuerda con otros y a partir de otros, con Heidegger se fundamenta el acceso a la pregunta por la tradición, por la memoria, puesto que “*Ser*” es todo eso y no solo interpretaciones, llámense éstas psicológicas, sociológicas, históricas, antropológicas. Más aún, el ser precede toda interpretación biológica, antropológica, psicológica e incluso, toda fenomenología. Esto es justamente lo que me permite asegurar que el pensamiento heideggeriano, resitúa nuestro pensar en una perspectiva distinta a la del pensar como *logos*, un *logos* entendido exclusivamente como posibilidad de conocimiento de la realidad, representándola, que se interesa por trazar senderos genealógicos que olvidan y encubren lo impensado, que aprehende solo desde el presente, el ahora, al ser cosificado, no como su memoria.

---

*ver que Heidegger no está sólo, que muchos comparten sus preocupaciones. Nuevo pensamiento.”* Con este señalamiento no pretende discutir quién robó la gloria a quién, sino algo más modesto, a saber, mostrar cómo hubo contemporáneos que se preocupan por comprensión y sentido del pasado, inscrito en la tradición. Mate, *Heidegger y el judaísmo*, 61.

<sup>272</sup> Mate, *Heidegger y el judaísmo*, 64.

Con Descartes se parte del *ego* y se deja por fuera el *sum*, confirmándose con ello la caída en la “*co-seidad*”, concebida ésta como aquello que se entiende positivamente, incluyendo también el yo, el ser, la persona, el espíritu, el alma. En su esfuerzo por sacar al ser de esta componenda cosificadora a la que ha sido sometido, por la metafísica moderna, Heidegger parte del Geist, en cuanto no cosa, y parte del *Gedanc*, como pensar a partir de la memoria. “*Ese Geist es anterior a todas las historias del espíritu, ya sean metafísicas o religiosa. Ante lo cual agrega Mate, Definir ese punto de partida a partir del cual ha sido posible la historia del espíritu. Heidegger ordena todos los caminos conocidos del espíritu y les señala el origen, la fuente oculta de la que proceden*”<sup>273</sup>

Si el proyecto ilustrado declinó en proyecto de olvido, la crisis de esta racionalidad ha estado, inexcusablemente, en la constitución de un *logos* sin memoria, sin tradición. Más allá de este *logos* que conoce solo a partir de la representación, “*El “ser ahí” puede descubrir la tradición, conservarla y seguirla expresamente. El descubrir la tradición y el abrir lo que “trasmite” y cómo trasmite, puede tomarse como un problema peculiar. El “ser ahí” se trae de esta suerte a sí mismo a la forma de ser del plantearse cuestiones y hacer investigaciones historiográficas*”.<sup>274</sup> Luego entonces, el pensar no solo es un proceso del *logos*, también lo es de la memoria, una memoria que está referida a la historicidad del ser y no exclusivamente a las aprehensiones históricas o historiografías sobre el ser.

El problema de este *logos*, que procede del pensamiento griego y que fue separado por la ilustración de la tradición religiosa judeo-cristiana, halla su plenitud en el pensamiento hegeliano, particularmente en el método de la autoconciencia, como pensamiento positivo racional, especulativo y dialéctico, que encarna un problema en el pensar mismo, pues, en el momento en que este *logos* enuncia sus predicados

---

<sup>273</sup> Mate, *Heidegger y el judaísmo*, 64-65.

<sup>274</sup> Mate, *Heidegger y el judaísmo*, 65. (SZ Parágrafo 6).

como absolutos, se expone a la negación de sí mismo y a la ocultación de aquello que no ha sido tenido en cuenta en sus enunciados. De esta manera, al hablar del yo, de la conciencia, del sujeto, del espíritu, del alma, deja por fuera la vida, el ser que somos, el ente del nosotros que somos, el *ahí*.

### ***2.2.1. La reconstrucción de la memoria del otro.***

Para un pensador hegeliano como Rosenzweig, para quien ser moderno significa estar obligado a olvidarse de su tradición, experimenta en carne propia el drama que vive el hombre moderno con respecto a su tradición. En su experiencia propia está abocado a aceptar la emancipación, la asimilación y la integración para identificarse como un hombre de su tiempo, de lo contrario se expone a ser rechazado, marginado. Renunciar a su memoria, su pasado, su tradición judía en pos de acoger el concepto de totalidad y continuum de la historia, hizo parte de su conversión al cristianismo. Luego,

*“Rosenzweig no tiene más que abrir los ojos y contemplar las ruinas de la Primera Guerra Mundial para constatar, de acuerdo con el sentir de su generación, que bajo esas ruinas yacían los sueños de una razón ilustrada, el proyecto de un mundo construido desde el logos que es griego y cristiano, como quería la ilustración. Un contemporáneo, por muy moderno que fuera, tenía que levantar acta de ese hecho y reconocer que la realización de la Modernidad era una ruina”.*<sup>275</sup>

En la preocupación por un *logos* que olvida al ser que existe, por la racionalidad que ha caído en el agotamiento y por el desprecio de la tradición para reafirmar el espíritu moderno, la vuelta se orienta sobre el lenguaje, no en cuanto lógica sino en cuanto habita del ser. La poesía, desde este sentido, por ejemplo, se convierte en huella del

---

<sup>275</sup> Mate, *De Atenas a Jerusalén*, 16.

ser, así, mientras que el ser habita en el lenguaje poético, en la racionalidad lógica el ser es representado, expuesto a ser liquidado en su proceso lógico-racionalizante.

Con la declaración de la muerte de Dios, a partir de la racionalidad moderna, esta proclama no solo ha significado la muerte de los dioses griegos y del Dios Cristiano, como asegura Pöggeler, es proclama además de la muerte de la filosofía que lo pregona. Tal anuncio de muerte, no solo incluye a la tradición judeo-cristiana, sino que además los sustitutos de los dioses griegos, del Dios judeo-cristiano, de la tradición religiosa, los nuevos relatos como el idealismo, el liberalismo y el socialismo, son también declarados muertos por esta racionalidad. La perversión totalitaria y pretensiones de convertir estos relatos en imagen única del mundo y del hombre han hecho que tales sistemas no superen el ropaje metafísico, su pretensión de dominio y el declive aporético de sus planteamientos.

Para Rosenzweig el problema de una razón mayormente comprometida con procesos de universalización se encuentra precisamente en el ropaje moderno con el que se ha vestido el cristianismo, en especial, al atenuar la importancia de la sagrada tradición bíblica para acoger en su regazo el espíritu intelectual europeo. Metz, por su parte, analiza este problema a partir de la *helenización del cristianismo*, lo cual entiende como beneplácito de la recepción de la filosofía helenista tardía, fuertemente caracterizada por su tendencia a la configuración dogmática. Encontramos, entonces, una tradición religiosa cristiana universalizada como resultado de categorías helenista y a la vez, impregnada del espíritu europeo, poco del mundo bíblico.

### ***2.2.2. La civilización del olvido, paralización de la tradición judeo-cristiana***

Rosenzweig al explorar las comprensiones de su propia tradición y en las pretensiones universalizables de la racionalidad moderna, entiende que el judaísmo como verdad de vida “*está vuelto hacia el interior de sí mismo hasta el punto de que ese su interior se convierte en metáfora de lo absoluto. El Judaísmo, en cuanto es*

*diferente del resto del mundo, se convierte precisamente en metáfora del absoluto*”.<sup>276</sup> Mientras que el cristianismo lo divisa como el alma de la modernidad.

Para Rosenzweig, en efecto, este espíritu moderno es un espíritu cristiano que según Schelling, y que ahora él recoge, ha recorrido tres épocas: *La petrina, la paulina y la joanea. La primera está referida al proceso del establecimiento del poder de la Iglesia, desde sus orígenes hasta el siglo XV; la segunda, caracterizada por los procesos de la interiorización de la fe y la tercera, definida como la absorción del cristianismo por la sociedad.*<sup>277</sup> Esta última época, que ha amalgamado Iglesia y sociedad, “la Iglesia lo es todo”, hace que la modernidad y el cristianismo no se conciban como extraños. Por esta razón, el otro exterior y distinto a la identidad propia ha desaparecido y como resultado tenemos un cristianismo debilitado e incapaz de responder ante la crisis de una racionalidad que él mismo ha alimentado y que fortaleció. Se ha privilegiado así, una racionalidad fundada en el *logos* y no en la memoria del otro, el totalmente exterior, totalmente otro.

El reconocimiento del otro, no cristiano, no ilustrado significa la tradición, la memoria, el pasado, aquel que es capaz de redimirme de mi mismidad, de la egolatría, logrando la universalidad, si universalidad significa un estar abierto y no se reduce a exclusividad. Para Rosenzweig, a diferencia del cristiano,

*“el judío vive de una paradoja fructífera: el mesías no ha venido todavía pero la comunidad del pueblo judío está junto a él, de una manera natural, por el nacimiento y no por méritos propios. Así pues, esta valoración por su tradición está en que, la tierra de Israel es santa y término de una nostalgia, su lengua es sagrada y no hablada, su ley es santa e inmutable. El judaísmo segregado por una separación sin fronteras y que carece de fronteras con las*

---

<sup>276</sup> Mate, Heidegger y el judaísmo, 67.

<sup>277</sup> Mate, Heidegger y el judaísmo, 67.

*naciones del mundo vive la unión con todos y el contacto con todos. Es la paz del mundo”*.<sup>278</sup>

Las categorizaciones racionalistas con las que se formuló la modernidad ha significado no solo la negación de la tradición cristiana en sí misma, sino también un rechazo de la tradición judía. Este rechazo y desconocimiento de la tradición ha sido estimado por muchos como el rasgo antisemita presente en el pensamiento moderno, que por una parte, presenta una tendenciosa posición agnosticista y por otra, requiere de la renuncia del pasado que somos, de la memoria que nos ha identificado.

El deber de Rosenzweig por rescatar su tradición judía, pero también, de valorar al cristianismo como hijo del judaísmo, y los dos como proceso de complementariedad, se resume<sup>279</sup> en que, el cristianismo entendido como vía, vive de la afirmación de la encarnación, mientras que el judaísmo, de las creencias que el mesías no ha venido aún. El cristianismo es la irradiación que mana de la zarza ardiente incombustible. Es una vía una tarea que surca el mundo, transforma la sociedad pagana en cristiana, somete instituciones, bautiza reyes e imperios, creando cultura y estado conforme a sus ideales.

Para el judaísmo, entendido como vida, el mundo carece de esa perfección que supone el cristianismo (por el hecho de la encarnación). El mundo es imperfecto y de poco sirve embarcarlo en una historia, pues esa nunca sería una historia de la salvación o del sentido, sino todo lo contrario, la realidad pagana, inhóspita y alérgica a todo proyecto de salvación de la historia. El judaísmo acoge la idea de la redención planteada como *interrupción* de la historia, como *suspensión* de los tiempos que corren. Para Rosenzweig esta *interrupción* del tiempo tendría, en el judaísmo, el mismo sentido que la *infinita aceleración* de la historia o linealidad

---

<sup>278</sup> Mate, *Heidegger y el judaísmo*, 68.

<sup>279</sup> En los aspectos que presento me baso en las ideas que Reyes Mate expone sobre esta complementariedad que presenta Rosenzweig. Mate, *Heidegger y el judaísmo*, 69ss.

histórica que configuró al cristianismo, en cuanto idea de fin de la historia, culmen de los tiempos.

En suma, dada la diferencia estructural entre cristianismo y judaísmo Rosenzweig llega a escribir que el antisemitismo del cristiano tiene su origen en esa protesta permanente del judío contra el poder de la historia. De ahí que este antijudaísmo sería la protesta del cristiano contra su propia imperfección.<sup>280</sup> De lo cual concluye que, *el cristianismo sería incomprensible sin el judaísmo, y es ahí su sentido complementario*<sup>281</sup>. Así, el judaísmo es la manera más eficaz de luchar contra el latente gnosticismo del cristianismo -reducir su mundo a meras especulaciones- como a su vez la existencia del judaísmo garantiza la verdad del otro, en este caso del cristianismo. “*Quien está en camino como el cristiano, necesita el testimonio de quien ha llegado*”<sup>282</sup>, agrega Mate.

---

<sup>280</sup> Moses, *El ángel de la historia*, 298.

<sup>281</sup> La Estrella de la Redención recoge este sentido simbólico de la complementariedad entre el judaísmo y cristianismo: “[...] *ni los rayos de la estrella que se proyectan hacia fuera, ni el fuego que se alimenta desde dentro se disparan antes de llegar a su término: el extremo de la exterioridad, en el primer caso, y el extremo de la interioridad, en el segundo. Uno y otro atraen a todas las cosas hacia el círculo al que dan vida su respectiva fuerza de atracción. Claro que los rayos se dividen en el exterior y toman caminos divergentes, los cuales no vuelven a juntarse más que allende el espacio del pre-mundo, una vez que se le ha traspasado totalmente.*

*Una cosa muy distinta ocurre con el fuego que reúne y convoca en el juego desordenado de su llama a la rica diversidad de la existencia, diversidad que tiene que ver con las contradicciones de la vida interior, contradicciones de la vida interior, contradicciones que no encontrarán solución más que cuando la llama se apague, una vez que el mundo, totalmente consumido, deje de suministrarle combustible. Entonces las lenguas vivas de la llama se extinguen en lo que es algo más que una vida humana y mundana: en la vida divina de la verdad.*

*Lo que está en juego, lo que jugamos, es la propia verdad y no ya la pluralidad de camino en el mundo de las apariencias, ni las contradicciones de la propia vida. Claro que la verdad sólo aparece al final. El final es su lugar. Nunca hay que darla por tenida, sólo vale como logro. Para nosotros, la verdad es una totalidad y sólo Dios la puede tener como participación. Y es que, para Él, la verdad no es resultado, sino que es dada de entrada, es decir, es dada por Él como un don. Pero nosotros sólo al final la podemos contemplar. Por eso nosotros tenemos que sobrellevar esta división y estas contradicciones hasta el final. Y no podemos darnos por satisfechos con lo que hasta ahora habíamos encontrado en el camino de la experiencia; la vía y la vida” [SE 442-443]*

<sup>282</sup> Mate, *Heidegger y el judaísmo*, Rosenzweig (SE 461).

El valor entonces, que se hace de una tradición que es judía y a la vez cristiana, responde en Rosenzweig a las implicaciones del testimonio mismo de la existencia y verdad que uno tiene para el otro, en el caso del cristianismo. Siendo tal vez éste, uno de los sentidos de complementariedad de lo judeo-cristiano. Así, “*el cristianismo necesita del judaísmo para saber que va a alguna parte, del judío siempre ha estado ya ahí (aunque sea simbólicamente). El judío, sin embargo, puede pensar que no necesita del cristianismo, aunque sabe que el mundo no puede privarse de él. Pero además, agrega Rosenzweig: “ni la vida (judaísmo) ni la vía (cristianismo) son la última realidad, es decir, no pueden tomarse por absolutas sino que dar a entender es que la escucha debe aplicarse a esas experiencias, a las palabras que de ahí se han pronunciado”*”<sup>283</sup>.

Si lo que se ha esperado de una relación complementaria, en la que no se debe desconocer sus grandes diferencias, es el reconocimiento del otro olvidado, ¿Qué ha sucedido con esta racionalidad occidental que ha bebido de las fuentes del cristianismo, que también en sus raíces epistemológicas se encuentra conectada con el pasado judío? La crisis amnésica de este *logos* que hace abstracción del mundo, que en su esfuerzo por aprehender la realidad la pierde al poner todo su empeño en fortalecer la idea de autodeterminación, autonomía del sujeto, de pensar el mundo, de pensar-se, de robustecer la subjetivación y formalización de la razón, como razón técnica y analítica. Lo que se ha evidenciado ha sido incapacidad de esta razón en ir más allá de su sesgo instrumental, de superar el dualismo entre subjetivismo y objetivismo del *logos*. La amnesia cultural del *logos* se muestra incapaz de responder a los problemas de real importancia como es: la angustia, el dolor, el sufrimiento y la muerte. Pero estos mismos problemas cobran relevancia en pensadores judíos como

---

<sup>283</sup> Mate, *Heidegger y el judaísmo*, Rosenzweig (SE 461).

Rosenzweig,<sup>284</sup> pero además, teologías de la cruz, de la liberación, en la memoria passionis.

Pensar desde la memoria, es para Rosenzweig, denuncia de la vaciedad de la ilustración para pensar desde el otro, para dejarse interpelar por el otro. Él busca superar el pensar que se halla encasillado en una captación lógica de las cosas, incluyendo en esta captación, al Ser. Pretende superar un *logos* que valida lo que del ser podemos decir en nuestro discurso y representaciones lógicas, un *logos* que encierra al ser en sí mismo. Si la filosofía ha andado solo por el camino de la lógica, “Eso quiere decir que a la filosofía sólo le interesa la realidad en cuanto gnoseo-

---

<sup>284</sup> *El nuevo pensamiento de Rosenzweig plantea una estrategia de reconquista de la realidad oculta u olvidada en el idealismo. No se trata de un “cambio de paradigma” sino de una segunda mirada. El trabajo de deconstrucción del idealismo permite rescatar esas realidades originaria sobre la que la filosofía no ha dejado de pensar que son Dios, hombre y del mundo.” El problema de deconstrucción del idealismo lo plasma Rosenzweig en tres sobrias proposiciones: a) el mundo es meta-lógico. Lo que se quiere decir es que el mundo no es una creación del Logos ni se reduce al mismo. El mundo es una realidad anterior al Logos y subsistente en sí mismo: como una pared de la que cuelga el Logos a modo de cuadro. La realidad es meta-lógica. b) “el hombre es meta-ético”: para la ilustración la moralidad arranca del principio de la autonomía. Un ser adulto es moral, no porque la norma viene de Dios, sino de su estructura racional. La moralidad de un sujeto racional es la que emerge de la autonomía, por eso, decir sujeto moral es tanto como decir “legislador de la propia norma”. Pues eso no le basta a Rosenzweig, la autonomía del sujeto ilustrado es más procedimental que material. Sino que para Rosenzweig, le viene del otro. Eso lo ha entendido bien Lévinas cuando entiende la ética como filosofía primera.*

*Desde el otro hombre lo humano del hombre es una conquista que no la protagoniza el ser sino que se logra a costa del ser, llegamos así a la curiosa paradoja de que la autonomía es heteronimia, en la conquista del sujeto moral que uno quiere ser nos viene del otro. El hombre es humano no cuando consigue los dictados de su conciencia o de su real saber o entender, sino cuando responde a la mirada del otro. El hombre meta-ético.*

*c) Dios es meta-físico: el idealismo ha concebido a Dios como un espíritu puro. Dios se manifiesta como teniendo su naturaleza propia: no la que le da el hombre sino la propia. Pero Dios es más que su propia naturaleza: Dios es voluntad infinita. Nietzsche captó bien esta idea de Dios, por eso la sintió como una amenaza, -o se habla de Dios o no se habla pero si se habla hay que entenderlo como una libertad infinita que coarta la mía- Dios es metafísico, metalógico, metaético, está proponiendo un nivel básico de la estructura de la realidad: que hay un en sí, una facticidad previa a toda terminación del conocimiento. ¿Qué conocimientos pueden dar cumplida cuenta de esas realidades originarias cuya realidad se ha perdido en la elaboración occidental de sus teorías del conocimiento? La memoria.”*

*logía, en cuanto alimento del conocimiento*”<sup>285</sup>, ahora pensar desde la memoria, significa pensar desde el ser concreto, desde la contingencia, desde el sufrimiento.

Pensar la angustia, la debilidad, el dolor, no ha sido tarea para este *logos* de nuestra racionalizante modernidad. La filosofía en Occidente se ha preocupado por pensar al hombre con el objetivo de convertirlo en instrumento, en medio, no en fin. Si algo ha caracterizado esta racionalidad ha sido su gran preocupación por la eficacia y no por la verdad, por el dominio y no por la razón, de resolver los mínimos problemas del conocimiento y no los de la vida. Schopenhauer, refiriéndose al problema de la ciencia producto de esta racionalidad decía al respecto, que:

*“Mientras se entienda como cultura el fundamento de la ciencia, pasará por delante de los hombres que sufren con implacable frialdad, toda vez que la ciencia no percibe, donde quiera que mire, sino problemas de conocimientos, y porque dentro de su mundo, el sufrimiento resulta insólito e incomprensible, esto es, pasa a convertirse a lo sumo en un problema más”*.<sup>286</sup>

No reducido, pues, el Nuevo Pensamiento a una fenomenología de la angustia ante la muerte, ha de entenderse entonces, como desocultación o desvelamiento del ser encubierto por el idealismo. Occidente ha metabolizado con su metafísica lógico-racionalista las tres realidades originarias del pensamiento, “Dios, Hombre y Mundo”, realidades que desde la antigüedad han venido apareciendo de manera distinta, no solo en las tradiciones religiosas que hacen parte de nuestro mundo religioso, sino que también aparecen en el paganismo. A estas tres realidades está referido el Nuevo Pensamiento de Rosenzweig, quien desde su análisis crítico al idealismo que va de los primeros filósofos jónicos hasta culminar en Hegel, con la *fenomenología del espíritu*, descubre estas realidades previas e inalienables del

---

<sup>285</sup> Mate, *De Atenas a Jerusalén*, 53.

<sup>286</sup> Nietzsche, *Schopenhauer como educador*.110

pensar, pero para hacerlo no se remite a esta tradición idealista si no a su tradición judía desde la que aclara la relación existente entre Dios y mundo (*llamada creación*); una relación entre Dios y el hombre (*llamada revelación*), y una relación entre el hombre y el mundo (*llamada redención*).<sup>287</sup>

Sus reclamos como pensador judío se sitúan en reclamos al pensamiento que ha pretendido cumplir un rol salvador para la humanidad y ha devenido como una *ontología de guerra*, un *logos* que ha dejado ver su lado oculto y que ha significado el ocaso o muerte de la historia y de la razón, un pensar preocupado por el ego, pero no piensa el Otro. Sin embargo, para Mate, el reconocimiento de la crítica del Nuevo Pensamiento no pretende entonces, apostarle a la irracionalidad, la cual es posible solo si la marginalidad no es capaz de engendrar un nuevo pensamiento. Se trata, por tanto, de recuperar la memoria a partir del otro, de aquel que se nos revela, nos llama y nos hace salir de nosotros mismos. Desde esta manera Rosenzweig resalta el sentido de la revelación y del lenguaje en la construcción del Nuevo Pensamiento. Una revelación que entiende como orientación y que según él, *“la orientación es lo opuesto a la autonomía de la razón ilustrada. Si la ilustración creyó poder agotar en su comprensión de la realidad la totalidad del ser, la revelación da a entender que no todo puede ser conocido, hay algo que se resiste a ser objetivado y que por eso podemos hablar de libertad”*.<sup>288</sup> Pero además, desde este Nuevo Pensamiento se entiende por revelación la palabra en forma de pregunta. La pregunta deshíela la memoria, que gracias a ella descubre que no se está solo, que hay alguien interior a mí que me llama. *Una pregunta que me recuerda que soy llamado por otro. Yo no soy el otro sino Yo, y lo descubro a la presencia del otro. Me debo al otro. Yo no soy yo sin el otro, y viceversa, lo cual está queriendo decir que el sentido del hombre es el otro hombre*.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Mate R. *De Atenas a Jerusalén*, 56.

<sup>288</sup> Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, 34. Citado por Mate.

<sup>289</sup> Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*, 58.

Este otro que no solo centra la atención a partir de Rosenzweig, sino que también sucede con el pensamiento de Levinas,<sup>290</sup> surge como respuesta a la idea de un sujeto pasivo, antecedido por un conocimiento y comprensión previa de sí. Es un otro que no debe reducirse a semejanza e igualdad de un Yo centrado en sí mismo, sino Otro, que por su indefensión y debilidad, es inaprehensible, difícilmente acomodable a los parámetros universalistas con los que se proclama la idea de sujeto moderno. Un Otro que es exigencia moral antes que a-priori de un sujeto intelectual, un otro que es clamor antes que discurso, oración antes que oratoria.

El Otro es pregunta que nos viene de fuera, es lenguaje distinto, quizá no encajado al discurso que supone un nivel intelectual de reciprocidad semejante, sino un nivel de exigencia en cuanto escucha, interpelativo y relacional. Hamman, quien defiende el lenguaje como “madre de la razón y de la revelación”, asegura que el lenguaje es, “*aprender a conocer gracias a una pregunta que nos viene de fuera de nosotros mismos, pero que se dirige a uno mismo y que es más penetrante que cualquier pregunta que viniera de los propios adentros*”<sup>291</sup>. Esta concepción del lenguaje nos acerca a un concepto de la revelación bíblica que trasciende las formas literarias, la crítica histórica de los textos, etc. para situarnos en la revelación como lenguaje, desde la que se puede entender que,

*“Hay dos maneras de interpretar la capacidad reveladora del lenguaje: ritual y política, representadas consecutivamente por Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. La lectura judía de la realidad es una lectura desde el lenguaje y no desde el concepto. Lo que, en primer lugar, tiene que explicar el lenguaje son las relaciones que establecen entre sí las tres realidades originarias. Pues bien, esas relaciones son tantas como formas del lenguaje, que son tres: el relato, el diálogo y el coro o comunidad de comunicación.*”

---

<sup>290</sup> Cfr. Levinas, *Humanismo del otro hombre*.

<sup>291</sup> Mate, R. *De Atenas a Jerusalén*, 59.

*Cada una de estas modalidades ilustra la fecundidad del lenguaje aplicando las figuras originarias de la realidad: Dios, hombre y mundo”.*<sup>292</sup>

El relato, que también es lenguaje, está relacionado con el pasado, él caracteriza el ausente, lo fáctico, su remisión al origen, por eso se narra en tercera persona. El diálogo se precisa con el presente, el cual no se constituye desde el sí mismo, sino desde el tú, desde el otro, desde la heteronomía, y el futuro o porvenir que se explicita como amor al prójimo, como acto de amor que viene del otro, lo que hace que el hombre salga de sí mismo y llegue al mundo. Así pues, la reconstrucción del carácter temporal de este *logos* que se ha entendido como conocimiento desligado del tiempo no como lenguaje, tiene vital importancia al revelarnos el ser, el ahí del ser, su estar en el mundo como revelación de sí y avistamiento del rostro del otro.

El problema, confirma Mate, ha sido el que las teorías lingüísticas no distinguen sino que identifican al *ser espiritual* con el *ser lingüístico* (*geistiges Wesen* y *sprachliches Wesen*). *Lo que el ser espiritual tiene de comunicable es solo el lenguaje, esto es, la esencia lingüística de las cosas.* Al hacer distinciones entre ser espiritual y ser lingüístico, se descubre que, *la lengua no es un instrumento para expresar algo distinto de ella, sino lo que la lengua expresa a sí misma. Cuando la magia de pierde, la palabra ya no expresa al ser espiritual de las cosas. En este planteamiento la lengua comunica al ser espiritual de las cosas. No hay acontecimiento o cosas, ya sea animada o inanimada, que no participe de alguna manera de la lengua, ya que es esencial a todo ser creado comunicar su propio contenido espiritual. Pero además, El hombre, como cualquier otro ser, comunica su esencia espiritual en la lengua.*<sup>293</sup>

De esta manera, la reconstrucción de un nuevo significado del *logos*, no exclusivamente entendido como razón lógica, sino del *logos* en cuanto lenguaje

---

<sup>292</sup> Mate, R. *De Atenas a Jerusalén*, 59.

<sup>293</sup> Mate, R. *De Atenas a Jerusalén*, 59.

expresado por un existenciaro real, en su ahí, que nos revela el rostro del otro, que exige la renuncia a la filosofía del lenguaje que ha concebido exclusividad a la búsqueda gramatical, a la orientación exegética, pero no al lenguaje que indaga por las “cosas mismas”, por aquello que nos trae a la vista la cotidianidad del “*ser ahí*” de una manera más original, ontológicamente<sup>294</sup>, es decir, su mundo, su vida narrada y convertida en relatos, su existencia misma.

### ***2.3. La recuperación de la memoria, presente en la tradición***

En similar perspectiva pero con un tono distinto, se presenta Walter Benjamin, quien no solo se interesa por el rescate de la capacidad reveladora del lenguaje sino también por la dimensión revolucionaria del mismo. Junto al tema del lenguaje, encontramos la referencia de su pensamiento a la experiencia y a la historia. Con respecto al lenguaje y a su capacidad reveladora, debe entenderse éste, no siempre y meramente como la relación entre lo dicho y lo entendido, sino que su comprensión debe ampliarse a un campo de relaciones más profundo que incluya la relación entre lo escrito y lo entendido, lo dicho y lo escrito. Es desde la interacción tripartita en la que Benjamin hace referencia al lenguaje como exploración que se constituye en búsqueda de un *lenguaje puro*, alcanzable gracias a la memoria. En su formulación de la teoría del lenguaje, por ejemplo, hace mención a la *Biblia*<sup>295</sup> como *laboratorio del lenguaje*, ella se puede formular como el gran potencial semántico filosóficamente comunicable. Es decir que, para Benjamin, es claro que con el nombrar bíblico: en Dios, en el hombre adámico y el hombre posadámico, se establece una teoría del lenguaje creador que establece una relación absoluta entre nombre, conocimiento y creación.

*“En el Adam del paraíso, la cosa cambia. Dice Benjamin que <<de todos los seres el hombre es el único que nombra el mismo y el único a quien Dios no*

---

<sup>294</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 185.

<sup>295</sup> No considerada por Benjamin como objetivamente verdad revelada

*ha nombrado>> Dios crea al hombre, pero no le nombra para someterlo al poder de la lengua; ésta, por el contrario, brota libremente de él y con ella nombra y denomina al resto de la creación.*

*Eso ¿qué significa? Pues que si el hombre nombra las cosas hay una complicidad entre el nombre y la cosa, de tal suerte que la lengua no brinda jamás puros signos que remiten a la cosa, como quiere la teoría burguesa, que dice Benjamin, sino que el nombre expresa cumplidamente lo que la cosa es. Se produce en el nombre adámico ese encuentro mágico entre el ser espiritual y el ser lingüístico. La palabra adámica se ajusta a la realidad.<sup>296</sup>*

A partir de esta formulación, nos permite Benjamin comprender la caída del lenguaje en cada palabra incapaz de ajustarse a la cosa, la formulación de su teoría del lenguaje ataca la formulación de un *logos* que se ha traducido como lógica, como concepto, como olvido de la cosa, no como recuerdo, tampoco como memoria. Su esfuerzo, tanto como el de Rosenzweig y Heidegger, se empeña por remontar la percepción originaria perdida, intentando desde ello la reconstrucción de la pureza del lenguaje, queriendo así, trazar una nueva regla de traducción preparada para ubicarse en una sintaxis procesual acertada que logre un lenguaje puro.

*“La situación actual, posadámica, es la que se ha perdido esa complicidad esencial entre palabra y ser espiritual de la cosa, el nombre que da el hombre a las cosas depende de la forma en que las cosas se comunican con él. Esa comunicación no es la era paradisíaca. El hombre adámico, en efecto, solo conocía una sola lengua porque el nombre designaba la cosa, es decir, en el nombre la lengua era perfectamente conocedora de lo designado. Ahora necesita de muchas palabras para aproximarse torpemente al nombre de las cosas”.<sup>297</sup>*

---

<sup>296</sup> Mate, *De Atenas a Jerusalén*, 64.

<sup>297</sup> Mate, R. *De Atenas a Jerusalén*, 64.

La tarea del traductor en la reconstrucción del lenguaje no es, por tanto, la de recepcionar una lengua originaria, afirma Mate, tampoco la comunicación de sentidos, la reproducción de imágenes, copias del original dado, de la repetición, recomposición de la gramática originaria, sino la de la supervivencia o presencia del pasado en el presente. Exactamente: “*El traductor busca un sentido que está perdido y olvidado por las interpretaciones filológicas al uso*” Es la reconstrucción de lo perdido que garantice el futuro no a partir de la repetición del presente, como tampoco haciendo una arqueología del pasado sino realizando el sueño utópico que yace encerrado en nuestros sueños de infancia, *en nuestros lenguajes y lenguas caídas*.<sup>298</sup>

Sin embargo, esta afirmación de Benjamin es entendible siempre y cuando no se desconozca la larga trayectoria de análisis y seguimiento que él hace a la experiencia moderna, lo que le permitió diseccionar con precisión conceptual las dificultades de una ruptura con el pasado que declina en catástrofe, como también, acertar en la reinterpretación de la tradición, la suya propia, del verdadero sentido de la experiencia, perdida ésta en un maremágnum de transformaciones hechas por una racionalidad científico – técnica que privilegia la industria comercial por encima de sentido profundo de lo simbólico.

En su comprensión sobre la experiencia Benjamin levanta su crítica a la ilustración como una época pobre de experiencia, en la que el dato científico, verificable, la física newtoniana, la matemática, la industrialización, la trasmisión 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. Para Benjamin, 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

---

<sup>298</sup> Mate, R. *De Atenas a Jerusalén*, 67-69.

convertirla en un espectáculo mediático,<sup>299</sup> espectáculo éste que revela cada vez más la nulidad de una razón lógica frente a una lógica de poder, que no acepta las invocaciones de las resoluciones que entes legalizadores como la ONU, exigen.

En sus estudios sobre Kant deja entrever esta pérdida de la realidad, que lo es también de la experiencia. Su crítica a Kant la hace sobre la idea kantiana de una imagen del yo corporal-espiritual, el cual mediante los sentidos recibe las representaciones y elabora el conocimiento. Esta idea es la que busca superar Benjamin. La negación de la separación entre sensibilidad y entendimiento significan para él un rompimiento de la suposición de que es la percepción sensible la que aporta el conocimiento objetivo de las cosas. *“Más bien, toda experiencia auténtica se basa sobre la conciencia pura gnoseológica (transcendental), si este término es todavía aplicable bajo la condición de ser despojada de todo lo subjetivista. La experiencia, por tanto, deja de ser material previo, sensible...precepción sensible”*<sup>300</sup>

Así pues, la ruptura con la experiencia en Benjamin abarca también la ruptura con la tradición religiosa, por ello un tercer sentido es el del sentido trascendental de la experiencia en cuanto posibilidad de nuevo conocimiento y de nueva experiencia. Siendo este “tercer sentido” de la experiencia el punto que distancia el pensamiento de Kant del de Benjamin, porque no solo se presenta una experiencia más allá de de la relación sujeto-objeto, sino porque se considera el conocimiento puro de Dios no situado en esa estrecha relación sujeto-objeto: *“En efecto, Dios puede ser conocido y experimentado como compendio (Inbegriff) del conocimiento puro, que podríamos entender en el sentido de que el conocimiento de Dios dice referencia a la totalidad. Ahora bien, la superación de la relación sujeto-objeto es lo que Kant no consiguió y queda como la futura teoría del conocimiento”*<sup>301</sup> Luego, la experiencia en Benjamin,

---

<sup>299</sup> Como lo presenta E. Remarque, *Sin Novedad en el frente*.(1929)

<sup>300</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 29-59.

<sup>301</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 35.

además de su referencia exclusiva a la conciencia trascendental, también establece relación con la experiencia religiosa, no equiparable ésta a la experiencia mecánica.

Con la ilustración surgió un pensamiento que ligó *logos* y ciencia, razón y lógica, la ruptura con esta línea de pensamiento se da a partir de una nueva formulación del *logos*, ya no meramente como lógica matemática, como razón funcional e instrumental, sino como *logos* - lenguaje. Concepto éste que hace una nueva ordenación en el ámbito de los saberes, en el conocimiento y de la experiencia bajo el prisma de la existencia, “*ésta pluralidad unitaria y continua no es solo de carácter cognitivo, sino que comprende la totalidad de la existencia...la concreta totalidad de la experiencia, es decir, la existencia*”.<sup>302</sup> El significado del concepto de experiencia producido por la ciencia moderna, es superado en su carácter analógico de la experiencia en cuanto representación o como síntesis de percepciones.

En lugar de este *logos* racionalizante, el lenguaje, para los pensadores referenciados, ocupa un puesto privilegiado que no reduce el lenguaje al plano racionalista sino que amplía la significación del lenguaje, a saber, como comunicación de contenidos espirituales, así, “*la existencia del lenguaje no solo se extiende por todos los ámbitos de la manifestación espiritual humana, a la cual, en algún sentido, el lenguaje siempre es inherente, sino que se extiende a todos en absoluto. Así, no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues es esencial comunicar su contenido espiritual.*”<sup>303</sup> Más aun, confirma Benjamin que el lenguaje se comunica a sí mismo: “*la lengua alemana, por ejemplo, no es expresión en absoluto de todo aquello que presuntamente podemos expresar mediante ella, sino que ella es la expresión inmediata de todo cuanto en ella se nos comunica. Y dicho “se” es un ser espiritual*”.<sup>304</sup> Desde esta perspectiva, presente en la mística judía, Benjamin

---

<sup>302</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 38.

<sup>303</sup> Benjamin, *Obras*, 145.

<sup>304</sup> Benjamin, *Obras*, 145.

profundiza en su tesis develando la reducción del lenguaje como simple medio, como instrumento, como una estructura lingüística que informa pero que no es capaz de comunicar la entidad espiritual del ser, su contenido espiritual.

El relato de la creación en el Génesis, en el que el hombre aparece como idóneo para nombrar las cosas, ha sido subvalorado por una profusa interpretación del hombre dominador –*no Señor*- de la naturaleza. Es aquí precisamente donde apela la crítica del lenguaje de Benjamin, pues, el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, aunque consigue nombrar las cosas, no conoce de manera definitiva lo existente, esta limitación hace que el lenguaje no siempre logre la pureza de relación entre concepto y cosa o realidad. La imposibilidad de tal pretensión enfrenta los planteamientos con que sostienen los neopositivistas, planteamientos que fundamentan una lógica para la filosofía y consecuentemente para la teología, en los términos de una lógica matematizante, como única posibilidad de elaboración de premisas verdaderas.<sup>305</sup>

A estos argumentos sobre el lenguaje, que merecen mayor estudio y que no detallo en esta investigación, hago alusión porque en este problema descubre Benjamin el quiebre del *logos* moderno. Justamente, con la destrucción de la tradición y con los procesos de tecnificación no solo se pierde la capacidad de captar y expresar la riqueza del lenguaje en sí mismo, sino que además, los seres humanos se ven expuestos al aislamiento y a la incapacidad para comunicar-se. Un ejemplo que

---

<sup>305</sup> Frente a estas pretensiones presenta Antiseri el problema en torno al ateísmo semántico de Viena y Oxford, en especial, los planteamientos que hace el primer Wittgenstein en el *Tractatus Lógico*. Cfr. Antiseri, *El problema del lenguaje*, 25-57. En efecto, hay que reconocer que el problema en torno al ateísmo obedece a un problema semántico, es decir, la crítica al lenguaje sobre Dios es que éste no conserva hoy algún sentido en cuanto lenguaje religioso estimulante y pragmático, de esta manera, se desprecia el lenguaje religioso y metafísico por no decir nada de la realidad, por estar formulado en una mentalidad precientífica y mítica, que sofoca el espíritu crítico. Sin embargo esta crítica se ha hecho desde un reduccionismo cientista y empirista, unilateral que solo considera que el lenguaje siempre debe estructurarse en términos de lógica científica para ser valorado verazmente. En el olvido quedan los juegos de la lengua, la carga simbólica de la poesía, del arte, el lenguaje metafórico, cuestiones éstas que también responden a las necesidades humanas, como lo intenta de hacer las ciencias a través de su lenguaje especializado y tecnificado.

ilustra este problema es el de las dos guerras vividas en Europa en el siglo pasado, pues, ellas se convirtieron en procesos de cambios de vida. Uno fue el panorama antes de la guerra y otro muy distinto, después de ella. Después de las guerras los hombres, además de perder su experiencia de sociabilidad que les conecta con su presente, los desliga del pasado, con la generación que le prefijaban.

Pero no solo la guerra aísla y encierra a los hombres en sí mismos, también el enorme desarrollo de la técnica los lleva por el mismo sendero. El problema con la técnica está en que ésta no se asume e integra en el mundo humano, sino que por el contrario domina y desfigura el mundo humano. Haciendo que lo cultural se asuma como asimilable a la técnica, lo cual genera como problema que ni con la técnica ni con el patrimonio cultural nos une una experiencia alguna, si por experiencia entendemos lo transmitido, lo que nos viene de atrás. Una experiencia que “*es la sabiduría de la vida...que se trasmite con la vida misma, con la convivencia de las generaciones, en forma de literatura oral, popular, en forma de proverbios, historias fábulas, etc*”.<sup>306</sup>

La pérdida del compartir las experiencias de vida es lo que ha traído consigo la guerra y la técnica. *Y no es precisamente la cantidad de acontecimientos vividos, tampoco lo extraordinario de los mismos, lo traumático y trágico que puedan llegar a ser*, afirma Amengual, lo que nos permite decir que hemos tenido experiencia alguna es la comunicabilidad de lo experimentado. El convertirse en testigo de lo vivido, de aquello que somos capaces de transmitir en cuanto sustrato trascendental. Aquello que al compartirlo o al narrarlo comunica vida.

Desde su concepto de experiencia Benjamin eleva de esta manera, su crítica a la novela y a la prensa moderna, la primera remite al libro que se lee en solitario y la segunda prioriza lo inmediato, lo cercano en el tiempo y en el espacio, de manera que la valoración de las informaciones está muy distorsionadas. A la prensa *solo le*

---

<sup>306</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 42ss.

*interesa las novedades no el drama de lo humano. Con la prensa las noticias sustituyen las historias.*<sup>307</sup> Como contrapeso de la novela y la prensa, Benjamin resignifica el rol de la narración, pues ésta remite a la tradición oral y a la experiencia que se comunica y crea comunidad. Como forma artesanal de comunicación no busca dar las conclusiones finales y definitivas de lo narrado, espera que el oyente configure y concluya sus propias búsquedas. Más allá de responder los interrogantes de quienes escuchan, *el narrador, contando historia, se expone a sí mismo, su propia existencia, su ahí sitúa la historia en su propia vida.* He aquí la diferencia con la novela y con la historia en los textos. *El material del cual se sirve el narrador es la vida humana.*<sup>308</sup>

A partir de este concepto de experiencia que acoge la narración, Benjamin lo integra y lo articula al sentido de la memoria en su dimensión individual y colectiva. Una memoria que no se ve reducida a la percepción y cosificación del tiempo, sino que su significado se amplía a lo ceremonial, lo cultural y a lo celebrativo. De esta manera, el concepto de experiencia que trasciende lo cognitivo en Benjamin restablece, a su vez, la capacidad de percibir y de integrar eso mismo a la vida, de compartir y transmitir la experiencia con y a los demás. *La pérdida de la experiencia apunta entonces, no tanto a nuevas formas de conocimiento y de comunicación; sino más bien a la ruptura con la forma de vida y de pensar practicadas a lo largo de los siglos, ruptura de una forma histórica que, señala también, ruptura con la tradición tanto en el sentido activo (acto y proceso de transmitir) como en el sentido pasivo (el sentido de la sabiduría que se trasmite).*<sup>309</sup>

El concepto de experiencia que introduce Benjamin nos pone frente a otro problema, el problema de un hombre que ya no es definido historiográficamente por el logos moderno, sino un ser concreto que narra su existencia, un hombre enfrentado a una

---

<sup>307</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 47.

<sup>308</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 47.

<sup>309</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 59.

idea evolucionista de la historia, no reconstructiva del pasado vivido, de la experiencia, de la realidad, un concepto de historia en cuanto linealidad y evolución del tiempo, hacía adelante, una idea de historia encajada en grande metarelatos que desconocen la realidad del ser. Pero miremos de cerca este problema.

La crítica benjaminiana al enfoque burgués del lenguaje, que extrajo su comprensión del lenguaje como palabra-medio de la comunicación y cuyo objeto es la cosa y el destinatario es el hombre, “*enuncia que en el nombre, la entidad espiritual de los hombres comunica a Dios a sí misma*”, de esta manera, el lenguaje nombra lo innombrable al encarnar el sentido profundo que expresa al ser espiritual, el ser del hombre. Procedente de una tradición teológica-bíblica, Benjamin enfrenta los presupuestos de una cultura cimentada en una grandilocuente retórica, técnica y productiva del lenguaje, en que el ser lingüístico yace atrapado, preso de estructuras ontológicas, históricas y teológicas, no referidas a sí mismo, sino a contenidos previos ya definidos y definitivos. El hombre debe, por tanto, ser expresado en las categorías de ser humano definido científica, social, política, históricamente, etc. Todo aquello que bordee el margen de estas comprensiones categóricas, ha de ser excluido. Se evidencia así que, la validez del lenguaje burgués es unívoco, representacional de una realidad, alérgico a toda pluralidad narrativa del ser.

Intentando esquivar las pretensiones de la concepción burguesa del lenguaje, despliega Benjamin una crítica al materialismo histórico. Es más fácil referirse al ser narrado en la literatura, para él, al ser manifestado en el arte que al definido por la historia. Este aspecto puede mirarse de manera detallada a continuación.

### ***2.3.1. La memoria soslaya la teoría evolucionista y lineal de la historia***

Si en algo se especializó el *logos* moderno ha sido en hacer abstracción de la realidad, en definir grandes relatos metafísicos, no en sanar la honda herida humana, como tampoco responder por las experiencias de sufrimiento de los hombres, por

eso, “la idea ilustrada de humanidad o términos como igualdad, libertad o fraternidad, santo y seña de los modernos derechos humanos, son, diría Benjamin, bellas palabras construidas sobre el desconocimiento de la realidad, llena de inhumanidades, desigualdades y opresiones. ¿Cómo se puede decir que somos iguales cuando no lo somos? Se podría decir que debemos serlo, pero que lo seamos...”<sup>310</sup>

A las teorías evolucionistas de progreso de la historia y a las ideologías desarrollistas solo les atañe el pasado como preparación del futuro, no el pasado de sufrimiento. Ésta fue una de las razones que llevó a Benjamin a diferenciar entre el concepto de memoria y el de historia. Su Tesis VII cuestiona la interpretación científica de la historia, pues quien sufre no conoce la conmemoración celebrada por la historia, solo conmemora y celebra el vencedor, quien relata la historia y la convierte en relato de dominio. En efecto, “los respectivos dominadores son los herederos de todos los que han vencido una vez. La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los dominadores de cada momento. Con lo cual decimos lo suficiente al materialista histórico. Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra. Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura”.<sup>311</sup>

Con justa razón cuestiona Benjamin en su tesis VII el rol del historiador materialista, para quien la reconstrucción del pasado puede llegar a convertirse en un proceso conmemorativo de hechos y fechas, no en la exigencia de una memoria que reclama por las injusticias. Para el *logos* moderno la justicia se convirtió en un problema de reparto equitativo de la libertad, mientras que para la memoria las injusticias pasadas mantienen su vigencia, no tienen fecha de

---

<sup>310</sup> Mate, R. *Memoria de Auschwitz*, 142.

<sup>311</sup> Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, 177-191.

vencimiento, a pesar de que jurídicamente se reformulen bajo figuras prescriptivas y/o de amnistía.

En cuanto científico de la historia, no testigo y memoria de la misma, el historiador se moderno, al intentar conocer los acontecimientos del pasado y dar razón de ellos, olvida y ese, precisamente, es el olvido que ubica su relato como parte de una historia de barbarie. Confirma Benjamin en su tesis VII que,

*“el materialista histórico tiene que contar con un espectador distanciado. Ya que los bienes culturales que abarca con la mirada, tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo.”*<sup>312</sup>

Este concepto de historia en el cual se inscribe el *logos* moderno tropieza, entonces, con la memoria, pues ésta no se reduce a una reconstrucción del pasado por el pasado, o del pasado para sacar lecciones para el futuro, o del pasado visto solo como escrituralidad. Ricoeur reconoce, al respecto, la dificultad de la historia cuando la reducimos a archivos, a documentos, a escritura. Para él la escritura es el umbral del lenguaje, *que el conocimiento histórico ya franqueó siempre*, pero este umbral se aleja de la memoria para correr la triple aventura de la archivación, de la explicación y de la representación. Eso mismo hace que la historia sea, de principio a fin, escritura. En este sentido, los archivos constituyen la primera escritura según el modo literario de la escrituralidad.

---

<sup>312</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 60ss

No obstante, la aporía para Ricoeur está precisamente en el *pharmakon* de la historia-escritura, tener claro hasta dónde ella es remedio o veneno. Inscrito en el proceso hacia la escrituralidad, en el hecho de la desconexión entre memoria e historia en el plano formal del espacio y del tiempo, en el paso de la oralidad al de la escritura que permite construir el archivo, el documento a partir del testimonio, y en el ejercicio del historiador, quien convierte en objeto de estudio los archivos, se vislumbra la posibilidad de hacer un trabajo histórico sobre los archivos y no sobre la memoria, no sobre el testimonio de las injusticias pasadas, ante lo cual asegura Ricoeur que,

*“no habrá que olvidar que no todo comienza en los archivos, sino con el testimonio...nada mejor que el testimonio para asegurarnos de que algo ocurrió, algo sobre lo que alguien atestigua haber conocido en persona, y que el principal, si no el único recurso a veces, aparte de otras clases de documentos, sigue siendo la confrontación entre testimonios”*.<sup>313</sup>

El problema entre historia y memoria ha estado en la concepción del *logos* moderno sobre el tiempo que alberga la idea del tiempo como *tiempo continuum*, idea ésta en la que se da por descontada la memoria en cuanto tiempo, por esta razón, la preocupación para el historiador moderno radica en elaborar grandes relatos, que Benjamin ha denominado *como los relatos de los vencedores*. Desde esta perspectiva de historia, al historiador no le preocupa redimir el pasado perdido, los pequeños relatos y el pasado fracasado. Ubicado en una lógica de la novedad prefigurada por la modernidad, el pasado pierde su vigencia y su valor. Si ha de interesarse en él es para

---

<sup>313</sup> Ricoeur, *La memoria, la historia*, 190. Con respecto al testimonio, Reyes Mate recuerda a Primo Levi, quien se hace escritor por la exigencia del testimonio. Él, no sigue la estructura de una escuela literaria en particular, sino que relata su testimonio como memoria colectiva, no empeñándose en hacer grandes revelaciones sino en desentrañar el sentido de un acontecimiento que él interpreta “*como una siniestra señal de peligro*”. Él a través de su testimonio, afirma Mate, *presta su voz a un ser humano y abandonado, no para robarle la palabra, sino para hacerla elocuente, que permita entender el lenguaje profundo del sufrimiento*. Cfr. Mate, *Primo Levi, el testigo*.

extender la idea de presente y preparar el futuro de dominación. Recordar desde esta perspectiva significa conmemorar los triunfos del pasado, para que se prologuen en el presente y se mantengan en el futuro, cuestión ésta que se ha convertido en el compromiso fundamental del historiador materialista.

Esta situación ha hecho que la visión del historiador sobre el pasado esté condicionada al igual que su visión de futuro. Es una mirada “sesgada” que denuncia Benjamin en su tesis VII, ante la cual Moses afirma y pregunta: “*si la historia sólo se constituye a través de la escritura de la historia, ¿cómo debemos leer los acontecimientos, qué matriz de lectura les debemos aplicar para que sean significantes?*”.<sup>314</sup> Para Benjamin esta situación ha significado un rechazo del método histórico dominante en los primeros años del siglo XX, a saber, el historicismo. Puesto que con el historicismo, el hecho histórico se calcaba sobre el modelo de los hechos científicos, recurso a un método puramente inductivo, consistente en acumular los hechos para deducir de ellos unas leyes generales, cuya objetividad se consideraba tan evidente como la de los propios hechos, se instaura una creencia que define el método del historicismo como rigurosamente positivo. Pero además, *el historicismo concebía el tiempo histórico sobre el modelo del tiempo de la mecánica newtoniana, es decir, como un medio continuo y lineal en el que se puede desarrollar sin ruptura el encadenamiento indefinido de las causas y de los efectos*. Así, para el historicismo, deben existir, al menos en principio, unas leyes históricas que permitan hacer previsiones, menos precisas sin duda que las de la física, pero igualmente necesarias. En resumidas cuentas, *el historicismo es un conocimiento del pasado considerado objetivo*.<sup>315</sup>

La lógica del historicismo solo considera la historia como el devenir evolucionista y progresivo de la humanidad. Según Benjamin, “*la época de la revolución industrial, del triunfo de la tecnología y de la civilización de las masas se simboliza con la*

---

<sup>314</sup> Mosés, *El ángel de la historia*, 83.

<sup>315</sup> Mosés, *El ángel de la historia*, 84.

*ausencia de las estrellas en el cielo nocturno de las grandes ciudades: La gran ciudad no conoce el verdadero crepúsculo. En cualquier caso, la iluminación artificial la priva de transición hacia la noche. Es también, la razón por la cual, en el cielo de la gran ciudad, se borran las estrellas; lo que menos observamos es el momento en que aparecen. La metáfora de lo sublime en Kant: "la ley moral en mí y el cielo estrellado sobre mi cabeza" no podría haber sido concebida por un habitante de la gran ciudad".*

Igualmente recuerda Moses que, *"Baudelaire anuncia la sensibilidad del hombre moderno, que sólo conoce las sensaciones a cambio del «desmoronamiento del aura en la experiencia del choque» El cielo de Baudelaire, escribe Benjamin, es un «espacio secularizado». La desaparición de las estrellas en el cielo de la gran ciudad, provocada por los reflejos de la iluminación urbana, ¿no se compensa irónicamente con el resplandor mismo de estas luces artificiales?"*<sup>316</sup> Lo que la belleza moderna destruye es la experiencia aurática, definida por él como la luz de una estrella que nos revela el brillo de un astro que ha desaparecido desde hace tiempo, pero que nos conecta con el rastro de nuestro origen, con el universo, nos recuerda nuestro olvido sobre nuestros orígenes, con nuestro pasado y nos conecta, además, con las modalidades mágicas de percepción de la realidad.

### ***2.3.2. La memoria chispa de esperanza, irrupción mesiánica***

La reproducción del arte y las nuevas técnicas han venido a constituirse en características principales del arte y del concepto moderno de belleza. En ellas el horizonte de la felicidad se ha perdido. La exigencia para el nuevo pensador de la historia, por tanto, estaría en leer los libros de historia al revés, rastreando en ellos las huellas que yacen perdidas en medio del modelo cultural moderno, y desde ellas, recuperar las *"chispas de esperanza"* sepultadas en el pasado. *"Chispas de tiempos mesiánicos" que se han perdido en una realidad desesperadamente vacía de toda*

---

<sup>316</sup> Mosés, *El ángel de la historia*, 98-99.

*magia aurática.*<sup>317</sup>

El esfuerzo por la memoria, en Benjamin, se puede entender entonces como el empeño por salvar el pasado, del olvido. Este ha sido el problema del historicismo, problema que ilustra Benjamin a partir de la pintura de Paul Klee, el *Angelus Novus*<sup>318</sup> y que simboliza lo catastrófico de los tiempos que corren. Para el historicismo la historia es historia pero contada desde la tradición de los vencedores, no desde la barbarie, de lo catastrófico que puede llegar ser la inhumanidad. Este historicismo, al que hago mención y que no intento ahondar en detalle, se convierte en el punto de debate para Benjamin, pues la tradición del pensamiento que procede de él navega en la aguas del historia en la que selecciona y elige los hechos históricos que desea salvar, que pretende redimir. Su perspectiva no aboga por la historia de los vencidos, de los sufrientes, del doliente y mucho menos relata su barbarie, sino que convierte la barbarie en hito para el presente, en gestas heroicas del vencedor.<sup>319</sup>

---

<sup>317</sup> Mosés, *El ángel de la historia*, 102.

<sup>318</sup> En el cuadro de Paul Klee, el *Angelus Novus*, “*Se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este ángel le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso*”. Mosés, *El ángel de la historia*, 145.

<sup>319</sup> La tesis VI afirma: *Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. El Mesías no viene únicamente como redentor; viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado [181] la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.* Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*.

Este *logos* que pone límites al pensar negando la posibilidad de pensar al otro, de pensar lo que se halla en el margen, se ha especializado en la configuración del otro como enemigo<sup>320</sup>. Es *logos* que agota el ideal de universalidad que se había proclamado con la ilustración. Su interés por el presente y por la linealidad del futuro le hace olvidar las desgracias físicas y catástrofes humanas que reclaman un nuevo pensar capaz de responder a la inhumanidad y que, antes que olvido y exclusión, esperan compasión y un sentido de la moral distinto. Un sentido en el que, según Horkheimer, “*la moral brota de un sentimiento, el de rebeldía contra el sufrimiento ajeno en nombre de la aspiración de todos los vivientes a la felicidad. Es un sentimiento moral porque rompe la ley natural del egoísmo y del interés excluyente.*”<sup>321</sup>

El camino que traza Benjamin, en pos de recuperar el pasado perdido en la linealidad de la historia, es el de la interpretación estética, y a la vez revolucionaria en cuanto lectura de revés de la historia, que pone su acento no en la novedad sino en la actualización de las esperanzas pasadas. Con su invitación a despertar del sueño insensible, del conformismo y del autoengaño en que está sumergido el presente va más allá de Hegel, quien había planteado el juzgamiento de los hombres por la historia, para hacer una nueva lectura en la que paradójicamente, los hombres se convierten en jueces de la historia.

Al referirse al continuum de la historia, que ha traído consigo el historicismo, Benjamin enfrenta la aporía de continuidad de los opresores y discontinuidad de la historia de los vencidos. Esta división, que tampoco intento detallar, no son dos concepciones igualmente polémicas y parciales del proceso histórico, sino que a partir de esta aporía se puede leer la idea de discontinuidad como la posibilidad

---

<sup>320</sup> A estilo de la distinción amigo-enemigo de Carl Schmitt, para quien el anticristo se constituye en las fuerzas amenazadoras del Estado. Si en la edad media éste se identificaba con las fuerzas que amenazaban la Iglesia, una vez secularizada la religión, el Estado moderno reemplaza la institución religiosa, de tal suerte que, hay un orden distinto al eclesial que se ve enfrentado al mal. Schmitt, *El concepto de lo político*, 65.

<sup>321</sup> Citado por Mate, *Primo Levi, el testigo*, 152.

mesiánica en cuanto ruptura temporal, de lo cual nace lo nuevo, un nuevo significado<sup>322</sup>. En esta idea encuentra el fundamento de la auténtica tradición, “*el Mesías no aparece al término de una evolución*”, como tampoco el pasado se queda en comprensión de un pasado pasivo o muerto sino como tiempo mesiánico capaz de interrumpir la tendencia evolutiva del tiempo, el curso de la historia.

Este esfuerzo de Benjamin por salir de una comprensión mecánica del tiempo y de la historia en cuanto memoria pasiva, nos permite desvelar que no solo el desarrollo espectacular de la ciencia y tecnología se han convertido en el alma de la historia de progreso moderno sino que lo ha sido también, la guerra. “*Todo debía estar al servicio del genio de la guerra: la investigación, los conocimientos, la educación, la economía y el hombre. Todos los hombres y todo el hombre, por eso había que acabar con la distinción entre civiles y combatientes*”.<sup>323</sup> Por eso, la crítica a la

---

<sup>322</sup> La tesis XVII explora el nuevo concepto de historia al afirmar: “*El historicismo culmina con pleno derecho en la historia universal. Y quizás con más claridad que de ninguna otra se separa de ésta metódicamente la historiografía [190] materialista. La primera no tiene ninguna armadura teórica. Su procedimiento es aditivo; proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En la base de la historiografía materialista hay por el contrario un principio constructivo. No sólo el movimiento de las ideas, sino que también su detención forma parte, del pensamiento. Cuando éste se para de pronto en una constelación saturada de tensiones, le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada. El materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente, solamente cuando dicho asunto se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido. La percibe para hacer que una determinada época salte del curso homogéneo de la historia; y del mismo modo hace saltar a una determinada vida de una época y a una obra determinada de la obra de una vida. El alcance de su procedimiento consiste en que la obra de una vida está conservada y suspendida en la obra, en la obra de una vida la época y en la época el decurso completo de la historia. El fruto alimenticio de lo comprendido históricamente tiene en su interior al tiempo como la semilla más preciosa, aunque carente de gusto*”. Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*.

<sup>323</sup> Agrega Reyes Mate que, *las armas de destrucción masiva no conocen esas lindezas de un derecho de gentes, por eso bombardearon Guernica y luego la ciudad polaca de Wielun, arrasada el 1 de septiembre de 1939, sencillamente para que todos comprendieran que estábamos ante un nuevo tiempo. Si las armas no distinguían entre guerreros y civiles, tampoco lo podían hacer el derecho, ni la moral, ni la política. Todo es guerra, por eso la movilización alcanza al niño que yace en la cuna*. Mate, *Medianoche en la historia*, 253-254. Pero de igual modo se repiten estos mismos hechos en nuestro país, en especial, sobre

concepción positivista de la historia, que guarda en si la idea de un tiempo homogéneo y vacío, permite apreciar que el pasado, el presente y el futuro no son segmentos sucesivos de una línea continua, sino que, representan los tres estados específicos de la conciencia histórica. De esta manera, si el historiador se sitúa en la memoria, y no en el *logos* historicista, se ve avocado a la idea de mesianismo que Benjamin descubre en la mística de la tradición judía. El cual, según Moses:

*“Ya no se concibe como la espera de una apoteosis que se reproduce al término de un tiempo lineal y continuo, sino como la posibilidad, que se nos da a cada momento del tiempo, de que acontezca lo nuevo: para el judío, cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”*.<sup>324</sup>

Con la idea de una redención del tiempo pasado nos encontramos en este concepto de irrupción mesiánica del tiempo, así pues,

*“este término designa por una parte la idea de una humanidad que ha reconquistado totalmente su pasado: cada instante del pasado es objeto de una cita en el orden del día en cada instante del presente...En este sentido, el mundo mesiánico es un mundo de actualidad total e integral. Por otra parte, la redención designa también una forma de vivir el futuro en el seno mismo del presente: en la representación de la felicidad –dice la segunda tesis– vibra inalienablemente la redención. Efectivamente, la idea de la felicidad futura se ajusta, por contraste, a la experiencia de nuestros fracasos presentes. Si para Benjamin la idea de la felicidad remite a la Redención, es en la medida exacta en que este término (Er-lösung) debe comprenderse como desenlace de las aporías del presente.*

---

comunidades indígenas, campesinas y jóvenes de barrios marginados expuestos como escudos humanos, como también acusados de ser auxiliadoras o miembros activos de grupos al margen de la ley.

<sup>324</sup> Moses, *El ángel de la historia*, 152-153.

Una ruptura del tiempo continuum vislumbra estelas de esperanzas. Idea ésta, presente en la tradición judía de la cual bebe Benjamin, pero también presente en la tradición cristiana en cuanto venida del mesías, no como tiempo preciso, no exclusivamente al final de la historia, sino que el mesías, *entra como un ladrón*, sin avisar. Su venida es ya *pero todavía no*, el acontecer de Dios que se revela en la historia, en el aquí y el ahora, es la respuesta<sup>325</sup> de Jesús a la pregunta de Juan Bautista, *¿eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?* Para el cristianismo también los acontecimientos históricos representan hechos salvadores y redentores de Dios, poseen un carácter mesiánico, aunque ello no signifique la llegada definitiva del Mesías. Este acontecer salvífico que alimenta la esperanza, posibilita a la vez la redención de los hombres que yacen olvidados en el pasado, a las víctimas de la historia, quienes a pesar del olvido no sufren la muerte lenta sino la lenta resignación del tiempo presente. El apocalipsis, por ejemplo, hace referencia a una esperanza que incluye muertos y vivos, aquellos que ya no están y los que aun sobreviven a pesar de la catástrofe.<sup>326</sup>

La perspectiva apocalíptica, que cuestiona la idea de continuum histórico, es experiencia de exilio, de extrañeza extrema, de desplazamiento por el desierto en cuanto vive enfrentada a una cultura que, según Benjamin, se ha convertido en *religión pagana, sin dogmática y sin teología*, que es un culto continuo sin pausas ni treguas, todos los días son festivos, el ciclo de producción y consumo no tienen interrupción, no conoce descanso. Es un culto que produce culpa y deuda, es religión que no produce expiación. En ella el capitalismo universaliza el endeudamiento y él mismo *es el parásito que absorbe la sustancia de las tradiciones que le han precedido como el cristianismo para construir su propio mito.*<sup>327</sup> El progreso capitalista, bandera insigne del presente, desecha el pasado y acoge la idea de un

---

<sup>325</sup> Mt. 11,2-7.

<sup>326</sup> “Y el mar devolvió los muertos que guardaba, la Muerte y el Hades devolvieron los muertos que guardaban, y cada uno fue juzgado según sus obras” (Ap. 20, 13).

<sup>327</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 106.

presente dominado por los vencedores. *“Por medio de una especie de lógica sacrificial todo es funcionalizado para la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente. Sin embargo, lo que Benjamin percibe en el presente histórico que le toca vivir es que el tiempo posee una estructura catastrófica”*.<sup>328</sup>

En la idea de continuum histórico reside también un concepto de progreso que se desentiende del sufrimiento del otro, su real faceta se ha revelado en lo catastrófico de los tiempos que corren. Es progreso que consiste precisamente en que, a pesar de las numerosas catástrofes que ya tienen lugar en él, su marcha resulta imparable. Como los recuerda Zamora,

*“los acontecimientos generadores de sufrimiento masivo pierden irremisiblemente significación para un avance imparable y sin final del tiempo. La idea moderna de progreso, tanto en sus variantes burguesas como socialistas, permanece insensible a esta pérdida, reproduce sin más la dinámica del avance inmisericorde propio de la lógica de acumulación del capital. Esto es lo que la hace moralmente inaceptable por más que refleje en cierto modo la realidad”*.<sup>329</sup>

La honda preocupación benjaminiana, que devela un modelo historicista constructor de relatos universales sin huellas del pasado, sin memoria, nos resitúa en la imposibilidad de concebir un pensar la historia independiente de la salvación y la redención: Su invitación a pensar la historia desde la memoria nos pone, por tanto, en el camino de la esperanza, en el deseo de que las heridas del pasado sean sanadas, pues, la felicidad de la víctimas nos son colmadas plenamente por la idea de un bienestar humano reducido exclusivamente a bienestar material.

---

<sup>328</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*, 115.

<sup>329</sup> Amengual, Cabot, y Vernal, *Ruptura de la tradición*. 115.

La mística judía y, como lo veremos en el tercer capítulo, cristiana, confirman en el mesianismo la oportunidad revolucionaria que salta en medio de la desesperanza, no única y propiamente como conversión interior o como espera del día final, sino como irrupción de la lógica de la historia, en la que la memoria hace saltar la chispa de la esperanza, en especial, para los vencidos. De esta manera, el concepto bejaminiano de pensar la historia desde la memoria, es pensar para que la inhumanidad, inscrita en la lógica catastrófica del presente, no se repita.

Esta idea benjaminiana, bastante próxima a la escatología cristiana, está fecundada de esperanza y de liberación, es pasión por el sufrimiento de las víctimas de la historia del progreso. Su mirada, al igual que la del *Angelus Novus*, no está dirigida hacia el futuro –aunque los vientos del paraíso lo empujen hacia él- sino hacía el pasado, donde se encuentran tendidas las víctimas de la catástrofe del presente. La mirada anamnética, precisamente, cambia el concepto sobre el otro, pues, tal como lo ha descrito Benjamin, el otro es la víctima de la lógica histórica, el olvidado, es el otro que sufre, he ahí el carácter político de la memoria. Ella, por tanto, no es categorizada exclusivamente como una cuestión de vivos sino que, además, su forma mesiánica radica justamente en el interrogante por la justicia universal, que incluye muertos y vivos.

## **Conclusión**

Si la invocación de la mística de la tradición judía, con la que concluimos este capítulo, nos ha puesto en la revisión de una racionalidad logocéntrica, que olvida y que es incapaz de reconstruirse a partir de sus márgenes, también esta mística -no desconocida por el cristianismo- nos pone en el camino de la revisión de nuestra teología cristiana, la cual, a pesar de su gran reserva y apertura para las esperanzas del futuro y la tarde del existir, se ve adormecida por los tiempos que corren, en la espera del mesías (*parusía*) al final de los tiempos, en que el cristiano permanece

aletargado en el presente, mientras la industria comercial y los mass media le entretienen. He aquí, la tarea obligada para el teólogo, una tarea imperiosa que le exige repensar su quehacer teológico, en perspectiva de la esperanza, de la memoria como recuerdo de lo sagrado, como memoria *passionis*, como retorno a su significado escatológico y a la exploración de aspectos claves del sentido de la memoria para una cultura preocupada solo por conocer, por informarse, no por recordar.

En una época como la nuestra, en que el término Dios tiene los mismos rasgos anacrónicos que la referencia al ser humano, no es gratuito repensar la teología. Los impactos del modernismo, de los procesos de modernización en la teología, que llevaron a considerar a la teología como ciencia exclusiva de la verdad revelada posible de ser expresada y transmitida dogmáticamente, bajo los esquemas apologocista que pretendían dar razón solo conceptual de la revelación, que exigían una teología que debía convertirse en verdad rigurosa de la religión cristiana y del conjunto de verdades que se afirman tendenciosamente desde un marco de comprensión dualista que sobrepone trascendencia sobre inmanencia, realidad sobrenatural a la naturaleza.

Se pretendió que la teología respondiera a las exigencias de la filosofía egocentrada de la conciencia y del saber objetual, para las que importa una crítica epistémica del conocimiento, no los hombres que luchan y padecen. Se enarboló así, el sentido de la revelación en cuanto conocimiento racional, fáctico y verdad verificable, no verdad para la existencia humana, anamnesis reveladora de un rostro que exige compasión y solidaridad con lo despreciado por tal lógica. La superación del estado de inmadurez *proporcionada* por la tradición, como se proclamó a partir de la epísteme centrada en el ego llevó, además, a perder de vista la riqueza del pensarse en cuanto memoria temporal, apareciendo entonces una teología que debía centrarse en la interrogación por el ser a secas, sin su sentido.

La recuperación de la memoria, precisamente, hace que se retome la riqueza invaluable de la pregunta por el sentido presente en la tradición judeo – cristiana. De esta manera, San Agustín, Heidegger, Rosenzweig, Benjamin alumbran los olvidos y desesperanzas de las egologías, deslumbran un pensarse desde una memoria que ha permanecido atenta a los clamores. Por eso, ante la dificultad de seguir legitimando una metafísica racionalista olvidadiza, Heidegger propone la ontología de la facticidad en cuanto analítica del ser-ahí. Desde ella ve la imposibilidad de seguir sosteniendo una teoría tradicional de la verdad que oscurece y oculta el ser. Por encima de las categorías objetivantes y reificantes de la tradición metafísica, abre senderos a una ontología capaz de ser reconocida como rasgo esencial del ser ahí, del ser histórico. Con su preocupación por la vida, la cual cobra sentido solo en el sacrificio voluntario por el todo, Rosenzweig resignifica el retorno a las tres realidades originales (Dios, hombre y mundo), realidades que se encuentran religadas entre sí, las cuales intentó agotar el idealismo hegeliano, pero, en especial, el mundo ilustrado europeo al tender al monismo, en un proceso de comprensión total de la realidad. Desde su crítica hace visible el enfrentamiento de dos tradiciones, la que viene del pasado y la que permanece en el presente. Para el monismo, el carácter lógico y gnoseológico del discurso de la tradición del presente debe ser superado desde un pensar crítico que desvela una ontología de guerra y la violencia del estado, que intenta salvar los totalitarismo el nacionalismo alemán.

Por último, como pudimos observar, en Benjamin, la memoria cobra un nuevo significado como memoria del sufrimiento ajeno, en especial de las víctimas olvidadas, memoria de un sufrimiento que muestra el reverso de la historia del progreso, lo catastrófico que puede llegar a ser el tiempo alojado en una lógica del pensamiento que intenta borrar la tradición y busca definitivamente certificar una linealidad histórica. Su interpretación de la historia, iluminada por la mística judía, le permite diferenciar entre tiempo trágico y tiempo mesiánico, entre devenir catastrófico e interrupción esperanzadora del tiempo. La comprensión sobre la teología, de la que nos hemos ocupado y nos ocuparemos en los siguientes capítulos,

es heredera de esta riqueza de la tradición judeo-cristiana en la memoria de la cruz, del crucificado y resucitado, memoria en la que funda su quehacer.

## **Tercer Capítulo**

### **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, analizada ya en el capítulo 1 y confrontada luego con las perspectivas de la razón anamnética en el capítulo segundo. Clave del pensamiento judío, según Reyes Mate, es 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 a 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 de 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 que

*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 sólo 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.*<sup>330</sup>

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?*<sup>331</sup> La escatología cristiana de “*las cosas últimas*” no se comprende si no es a partir de referentes fundantes de la cruz y de 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 que implique 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 escatología cristiana de esperanza, de mirada y orientación hacia adelante, apertura y transformación del presente.*<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> Metz, *Dios y tiempo*, 177.

<sup>331</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 92.

<sup>332</sup> Metz, *Memoria Passionis*. 92

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 como una categoría metahistórica; 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.* Esta observación que hace Traverso<sup>333</sup>, manifiesta el declive de una 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.

Al igual que Halbwachs, Traverso cree que en todo tiempo y lugar las sociedades humanas han poseído una memoria colectiva que alimenta ritos, ceremonias, 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)*, que en última se configuran como símbolos de religión civil.<sup>334</sup>

A 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, Auschwitz se ha convertido en la piedra en el zapato de una cultura sin

---

<sup>333</sup> Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*, 16.

<sup>334</sup> Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*. 16.

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 volca 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.”*<sup>335</sup> Parfraseando 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.*<sup>336</sup>

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 trasciende el plano de la facultad psicológica. Su pregunta por la memoria nos retorna sobre el 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 hoy se han preocupado por retomar la dimensión histórica de la revelación, no desligándola de su rasgo práctico y político; de recuperar la esperanza a partir de los sentidos de las promesas divinas, su incidencia socio-política e impulso en la transformación de la historia; quienes rescatan la fuerza liberadora de la revelación

---

<sup>335</sup> Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*, 117.

<sup>336</sup> Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*, 117.

que, a partir del cristianismo, es memoria de una cruz en la que no solo se debe comprender al crucificado sino que también están incluidos los vencidos, los pobres, los olvidados y abandonados por una lógica histórica que solo relata la historia de dominio, y por último quienes no 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 nuestro pueblos, entienden que, la exigencia para el teólogo debe reorientarse en un quehacer teológico y reinterpretación bíblica, que es exigencia anamnética, imperativo categórico que no permite caer en el olvido del otro revelado.

La teología, a la que me referiré en los siguientes párrafos, está llamada a superar las dificultades que el *logos* moderno pone 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, y la promulgación de un estado de tensión de reacciones contrapuestas, imposible de conciliar en una sana dialéctica o dialógica.

Para detallar en estos aspectos se hace conveniente comprender también, entonces, que la teología es memoria de la cruz y del crucificado, de ver la necesidad de desmonte de una teología usual de su amnesia y atrapamiento en el positivismo, historicismo y textualismo, de una nueva comprensión de los procesos no empiristas sino interpretativos de la teología, del tránsito de un lenguaje representativo, enunciativo, demostrativo a un lenguaje creyente que, antes que ciencia en el orden empirista, es saber. Lenguaje éste que vehicula el acontecimiento memoria, que es reserva, memoria de la praxis cristológica, praxis cristiana, una praxis pasional, memoria de la cruz.

Comporta en este capítulo resaltar, pues, 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 trataremos a continuación nos permitirán ir aclarando el valor que la memoria judeo-cristiana devela para la teología y para el pensar.

### **3.1. La teología, memoria de la cruz y del crucificado**

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

La teología siendo memoria de la cruz no puede esquivar los dilemas de la teodicea al reclamar las respuestas por el sufrimiento. Ella es recordación del lenguaje de un pasado redimido, de clamores que necesitan ser escuchados y 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 escudriñar las huellas del rostro de Dios plasmado en los que sufren.

Por encima de la recordación histórica, la apocalíptica nos resitúa en la memoria que no solo abarca la mística del sufrimiento sino también 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 una espera del final absoluto, sino de creación de las cosas nuevas, tal como lo resalta el

Apocalipsis: “*He aquí que yo hago nuevas todas las cosas*” (Apocalipsis 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 la describe 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...”*<sup>337</sup>

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. *Al declarar que el problema de Dios surge en lo más profundo del hombre a partir del dolor por la injusticia en el mundo y por el desamparo en el sufrimiento,*<sup>338</sup> de lo cual se sigue que, *una fe que justifica el sufrimiento y la injusticia en el mundo, que no protesta contra ella, es inhumana y aparentemente satánica.*<sup>339</sup>

---

<sup>337</sup> Moltmann, J. *El Dios Crucificado*, 465.

<sup>338</sup> Moltmann, J. *El Dios Crucificado*, 335-347.

<sup>339</sup> Moltmann, J. *El Dios Crucificado*, 335-347.

El horizonte de la memoria del sufrimiento enriquece y resignifica el quehacer teológico, pues, si la teología se ha entendido como anuncio de la cruz, muerte y resurrección de Cristo, a su vez hay que entenderla 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.*<sup>340</sup>

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, ya habían ahondado en la necesidad de una hermenéutica de la esperanza. Esa hermenéutica permitió, además, configurar las bases del pensamiento teológico de la liberación en América Latina, pero que sin embargo, la teología de la liberación incorporó, modificó, radicalizó y amplió esta lectura en clave de esperanza, como concreción hermenéutica de la esperanza ante la realidad injusta y sufriente del hombre latinoamericano.<sup>341</sup>

La cruz se ha convertido en vértice del anuncio de Cristo en 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

---

<sup>340</sup> Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 23.

<sup>341</sup> Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 55-57. Para Sobrino, además de la afirmación de J.B. Metz acerca de la *difusión de una cultura posmoderna cotidiana de los corazones que arruma la pobreza y la miseria del tercer mundo en una mayor lejanía sin semblante, en la actualidad se extiende un ambiente psico-social, cultural, filosófico que a la hora de la verdad, no hace central a las víctimas en cuanto tales, siendo así que éstas siguen siendo el "gran relato" a los ojos de Dios*, p. 17.

distintos al centroeuropeo. Por tanto, el camino de la memoria del sufrimiento del otro, se ha convertido en camino obligado para la teología, lo que implica, por una parte, el anuncio de la esperanza y cumplimiento de la justicia anhelada y, por otra, el denuncia de una cruz que pesa sobre hombros de hombres y mujeres de nuestro tiempo. Una cruz de la cual 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”.*<sup>342</sup>

De esta manera, la memoria en el pensar mismo de la teología reside en la marcación sobre el olvido del ser y del decaimiento reduccionista del sentido de la historia. El análisis de la cultura amnésica a la que ha llegado el mundo occidental, permite tener presente que tanto las disciplinas científicas como 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 y a partir de la cual, la teología que hace de los cristianos una comunidad cruzada de brazos mientras llega el mesías, una espera en la que transcurre el tiempo de la tiniebla y de la catástrofe. Más allá de su índole positiva de disciplina que recoge

---

<sup>342</sup> Boff, L. *¿Cómo predicar la Cruz hoy en una sociedad de crucificados?* 11-12.

resultados y los recluye en tratados, la teología habita en la memoria, ella misma es memoria de un crucificado.

### ***3.1.1. El desmonte de una teología usual de su amnesia, atrapada en el positivismo, historicismo y 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 al 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, por embellecer lingüísticamente el aggiornamento de la tradición, abandonando toda superación de los objetivismos y los subjetivismos en que ella misma se halla atrapada. Precisamente, *superar los objetivismos le permitió a la humanidad remontar la premodernidad y superar los subjetivismos le ha posibilitado encaminarse más allá de la primera modernidad.*<sup>343</sup> A partir de este juicio se hace necesario revisar algunos aspectos de la teología, en los que ella se muestra capaz de responder las exigencias de la modernidad, pero incapaz de dar respuesta por los olvidados, por los seres concretos, por quienes sufren y claman a causa de las injusticias.

En primer lugar, debe registrarse el atrapamiento 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”.*<sup>344</sup>

---

<sup>343</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 13-45.

<sup>344</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 16.

La especialización en este ejercicio interpretativo textual que indaga por el sentido de las Escrituras en sí misma, ha sido aplicada desde la antigüedad y se ha constituido en una de las grandes tareas exegéticas de la teología. Casi sin darse cuenta 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 hacia el pasado, reinterpretativa del mismo desde una lectura comprensiva que actualiza en el presente el sentido profundo de los textos antiguos: *comenzando por libros de Moisés y siguiendo con todos los libros de los profetas.*<sup>345</sup>

En la tradición apostólica, desde sus raíces más hondas y en las épocas posteriores, se ha realizado una labor reinterpretadora de los textos, 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 búsqueda de significados gramaticales y textuales, se enriqueció y se han enriquecido los sentidos literales, espirituales, alegóricos y plenarios de la Escritura, labor que permite un ejercicio continuo de la memoria en 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 la teología ha pagado tributo a la vieja hermenéutica que hacen de la teología misma una función especializada en la interpretación de textos, documentos y dogmas del pasado y una tributaria de la razón moderna en los horizontes de formas empiristas, idealistas y progresistas que han hecho de la teología un eslabón de la cadena del proyecto ilustrado. Con el idealismo, por ejemplo, las interpretaciones trascendentales hacen que el existir se deduzca del

---

<sup>345</sup> Lc 24,25-28.

pensar, del concepto, de la idea, convirtiendo a 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. Toma fuerza en este sentido el historicismo que se constituye en sostén de las ciencias del espíritu, incluyendo la teología. Además de disciplinas como la economía, el derecho, la filosofía, tocadas por este modelo, la teología no escapa de ser arrasada por la corriente historicista. La tradición teológica misma se constituye en sinónimo de conocimiento de datos historiográficos del pasado, cuyo parámetro fundamental solo es tenido en cuenta como compendio o tratado histórico. Los lazos que ligan a 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”.*<sup>346</sup>

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 los que cayó la teología y también 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, no autónomos ni singulares en si mismos sino en cuanto repetidores de las historias de vida de “personajes modelos” del pasado.<sup>347</sup> Este modelo, igualmente, se ha impuesto en el

---

<sup>346</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 20.

<sup>347</sup> La diferencia entre Imitar y Seguir la hace José María Castillo. Es claro para él que Imitar es copiar un modelo concebido, en algunas ocasiones, como inmóvil, estático y fijo mientras

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 centroeuropea, norteamericana u occidental.

El objetivismo historicista, trasfondo de esta tendencia, se organiza sobre la concepción del tiempo circular mítico en el que abundan las mitologías de retornos que resaltan las costumbres, la herencia familiar, cultural y la tradición – no como memoria, rememoración del sufrimiento- sino como talante privilegiado para fundamentar las ciencias humanísticas, el depósito de la tradición. 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. Está en juego en esta tendencia la dinámica de apoyo mutuo que surge entre hermenéutica y tradición. De exaltar la tradición en razón de ella misma no podríamos esconder 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*”.<sup>348</sup>

La reducción de las experiencias históricas que se objetivan en vocablos y formulaciones, no disponibles a la equivocidad y a la apertura interpretativa que implicaría una multiplicidad de sentidos, deja entrever la afanosa necesidad de desentrañar el pasado para revivirlo, actualizarlo y convertirlo en principios establecidos de los dogmas históricos, lo que se ha constituido en gran dificultad para

---

que Seguir es asumir un destino que implica una acción, actividad y tarea a realizar. En el seguimiento el sujeto sale de sí para hacerse a su destino, camino en el que debe definirse como tarea, misión y responsabilidad. Castillo, *El seguimiento de Jesús*, 49-51.

<sup>348</sup> Ricoeur, *El conflicto*, 31.

la razón exegética al intentar una última inteligibilidad de la historia.<sup>349</sup> 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, como cuestión paradigmática y normativa unívoca para los hombres y mujeres del presente.

En esta doble tendencia del estar anclado en el pasado o del estar tendido linealmente al futuro, según el concepto moderno de historia, la concepción fenomenológica heideggeriana sale al paso postulando la hermenéutica de la existencialidad o dimensión de historicidad del ser situado, es decir, 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. Una analítica consciente de 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 falta de atención en que ha caído el historicismo, al olvido y a la diferencia ontológica entre ente y ser, a la objetivación que relaciona modo teórico y demostrativo de ver las cosas, un proceder objetivador que intenta tratar a Dios como fundamento de todas las cosas, aludiendo 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. Dios es equiparado a las cosas objetualizadas, así,

---

<sup>349</sup> Para Parra, la preocupación dominante de la racionalidad exegética es desentrañar por todo medio posible lo que el autor o autores quisieron expresar, mas con la preocupación de establecer significados dados y concluidos, antes que sentidos abiertos en situaciones nuevas. Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 22.

al estar sumergido entre los objetos, entre cosas y se ve a sí mismo como una cosa más entre las cosas.<sup>350</sup>

### ***3.1.2. La apertura de la teología al acontecer y suceder del ser***

La objetivación que exige la lógica racional redujo la verdad a presencia fija ante los ojos, y 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 claramente lo que las cosas son. El alcance en últimas es un saber proposicional o enunciativo, que abstrae del contexto y nivela como objetos de contemplación ante los ojos, presuponiendo un objeto como simplemente dado.<sup>351</sup>

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

---

<sup>350</sup> Para Luis Mariano de la Maza, la consideración que hace el profesor Néstor Corona sobre la cuestión de Dios en Heidegger, es cuestión que 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*, 279-283.

<sup>351</sup> De La Maza, *Comentario a la cuestión de Dios en Heidegger*, 279-283.

Esta analítica rescata al ser olvidado, a la vez que lamenta que la filosofía moderna haya tendido más a 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”*.<sup>352</sup>

Ante las formulaciones de un cogito de ser posible, solo y a partir del pensarse, se encuentra, asegura Heidegger, el yo mismo que *“me experimento 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 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 experimentarse a sí mismo no es una reflexión teórica, tampoco percepción interna”*.<sup>353</sup> En últimas, es doble 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”*.<sup>354</sup>

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, entonces, la relevancia de lo racional, se

---

<sup>352</sup> Heidegger, *Introducción a la fenomenología*, 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”*.

<sup>353</sup> Heidegger, *Introducción a la fenomenología*, 47-48.

<sup>354</sup> Heidegger, *Introducción a la fenomenología*, 49.

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*<sup>355</sup>, trascendiendo así la visión crítica ilustrada en la que a la escritura y la tradición se les consideraba un elemento de rigidez dogmática que despacha 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, el texto es relato comunicable de los testigos, es referente mostrativo de la dinámica de revelación, no agotado en las experiencias de un pueblo y ni siquiera de Jesús, como tampoco es código de doctrina, exclusivo y excluyente, “*no es materialidad única de un escrito sino campo hermenéutico, determinado y objetivo al cual el intérprete situado se abre a horizontes dados, como los propios horizontes existenciales*”.<sup>356</sup>

De este giro ontológico que hace la analítica existencial, deduce Gadamer que la hermenéutica es comprensión de la historicidad del ser. Un *factum existencial* que no se agota en un 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 a 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

---

<sup>355</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 31.

<sup>356</sup> Gadamer, *El giro hermenéutico*, 59.

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, el *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.<sup>357</sup> 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 lo cual se corre el peligro de caer en el continuo intento de separación entre el texto y el contexto del intérprete, de la memoria viva al 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, se apunta en la hermenéutica 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 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 puede quedarse en, *el jardín donde han florecido las pretensiones historicistas y positivistas*.<sup>358</sup> 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

---

<sup>357</sup> En fenomenología y Teología 1927 Heidegger aclara que esa es la exigencia de la fe. Es desde ella que el cristiano alcanza su auténtico pensar y hablar teológico, lo que más que una búsqueda de recursos especiales, lo que se necesita es un oído atento.

<sup>358</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 32-45.

elementos claves que han de ser entendido en su sentido redentor y liberador, a la vez, comprendidos en cada momento o situación de manera nueva y distinta, de esta manera soslayamos la caída en las subjetividades propias del intérprete, es decir, 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.

### ***3.1.3. La hermenéutica teológica del lenguaje creyente, no representacional y demostrativo.***

La hermenéutica, no ajustable a las pretensiones de la racionalidad metafísica, al historicismo positivista, que convierte el hecho revelatorio Dios en acto puramente trascendental, le 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 no puede darse de otra manera distinta a lo histórico, sin el pasado que nos habla de sus actos salvíficos. De una interpretación del tiempo que exige eliminación del pasado para dar relevancia al presente y justifica la linealidad hacia el futuro como apertura a la trascendencia, al devenir -en versión helenista- de apertura infinita y 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 la teología, clarifica la no suficiencia 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 por ejemplo, el lenguaje profético, sapiencial y kerigmático. Un lenguaje que nos comunica su presencia en lo existente, en su creación, un amor que se revela en un acontecer llamado Cristo, quien nos afecta no sustraído y objetivado intelectualmente sino como una memoria presente que toca y transforma nuestra existencia. Él reformula nuestro hablar y pensar a Dios que 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. Es este acceso óptico que hace patente y visible los fenómenos revelatorios y epifánicos del ser.

La hermenéutica del *yo soy*<sup>359</sup> heideggeriana, que nos permite volver a la onticidad y que ha sido definida por Ricoeur como un *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, ésta empeñada por definir claramente al ser en términos antropológicos, psicológicos y biológicos, y que reduce el mundo, al ser en imágenes. Luego, “*ahí donde el mundo se convierte en imagen, el ente en 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*”.<sup>360</sup>

Esta tendencia del cogito cartesiano referida a un ser puesto por sí mismo en escena, 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, y que solo acepta la relación sujeto-objeto interpretada como imagen (*Bild*)<sup>361</sup>, interpretación de lo ente que posee su propia 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 este 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

---

<sup>359</sup> Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 205-214.

<sup>360</sup> Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 209.

<sup>361</sup> Cfr. Heidegger, *Caminos del bosque*.

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: existencia quiere decir ontológicamente “ser ante los ojos”, carácter del ser-ahí. La “esencia” del ser-ahí está en su existencia.*<sup>362</sup> Este análisis de la existencia condiciona la exegesis del ser en cuanto exegesis del *Dasein*, despliega una ontología de la comprensión y un método para tal comprensión, abarcando no solo 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, reduciéndose a un plano de texto escrito, archivo, documento que guarda en sí datos históricos, solo tenidos en cuenta desde una perspectiva positivista, en que el interés se hace por la verificación de lo que cuenta el texto, -de si existió o se dio tal hecho, de la veracidad y realidad del éxodo, de la comprobación certera del mar que se abre para dar paso al pueblo- persiguiendo con ello la probación de lo afirmado por la Escritura. Por otra parte, se trata a la tradición como 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.*<sup>363</sup>

La referencia al *traditum* como lo dado, como texto mostrativo de la dinámica revelatoria del Dios de Israel y de Jesús, será trascendido en el plano de materialidad de texto simplemente escrito y de esta manera la tradición no se reduce a la escrituralidad, 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 que, trascendidos los paralelismos, la alteridad se convierte en base fundamental para acercarnos a la Sagrada Escritura.

---

<sup>362</sup> Heidegger, *Ser, verdad y fundamento*, 69-70.

<sup>363</sup> Gadamer, H. G. *Verdad y Método*, 334-360

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*.<sup>364</sup> Es por eso que preguntas, como: ¿Es la teología ciencia al estilo de la ciencia moderna o más bien es un saber? ¿Debe la teología 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 óntica, en cuanto ciencia positiva de lo ente, de lo que está ahí delante, “*lo creído*”, lo desvelado, antes del desvelamiento científico “*ciencia de lo precientífico*”. A la filosofía, por su parte, la define como ciencia ontológica, que trata del ser.<sup>365</sup>

La teología, considerada por Heidegger<sup>366</sup> *ciencia de un positum que está ahí delante*, en la que ella se encuentra inmersa, 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 que lo revelado a través de la cruz –como acontecimiento histórico atestiguado- en su específica historicidad- se sostiene a partir de la fe en las Escrituras; es además, memoria de la cruz<sup>367</sup>. La fe cristiana es fe que pone al creyente delante de Dios como siervo, como un ser abierto dispuesto a dejarse afectar

---

<sup>364</sup> Heidegger, *Fenomenología y teología*, 49.

<sup>365</sup> En *Ser Tiempo* afirma Heidegger que ser es un concepto, para unos filósofos, el más general de todos, pues, no hay nada que no sea *ser*, que no sea en algún sentido, y para otros filósofos el concepto *ser*, trasciende más allá de los conceptos de género propiamente tales, siendo por sí mismo un concepto trascendente o trascendental.

<sup>366</sup> Heidegger, *Introducción a la fenomenología*, 145-146. Para Heidegger la diferencia entre teología con relación a 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.

<sup>367</sup> Heidegger, *Introducción a la fenomenología*, 55.

por el crucificado, existencia que se apropia de la revelación y que comprende creyendo a la luz del crucificado.

Rahner<sup>368</sup> entiende este proceso como una relación con Dios realmente trascendental por 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 a través de la historia del hombre, unidad absoluta e indisoluble manifestada en la autocomunicación de Dios y la realización histórica de su gracia, de su perdón. A través 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.

Siendo la fe cristiana, y la memoria del crucificado, el fundamento de la reflexión y hablar teológico, 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, su proceder no sigue un camino de 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. Una existencia que 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, el único recurso: *un oído atento*<sup>369</sup>.

---

<sup>368</sup> Rahner, *Historia del mundo e historia de salvación*, 172-198.

<sup>369</sup> Rahner, *Historia del mundo e historia de salvación*. 172-198

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,*<sup>370</sup> 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, lo que establece su carácter historiográfico, y 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 que, *“la teología sólo es sistemática cuando es historiográfica y práctica. La teología sólo es historiográfica cuando es sistemática y práctica. La teología sólo es práctica cuando es sistemática e historiográfica”*.<sup>371</sup>

A diferencia de la filosofía, la psicología, la sociología y la historia de las religiones, la teología no puede quedarse en un conocimiento especulativo de Dios. De 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. Ella se vale de la crítica, de la interpretación del lenguaje religioso, que es lenguaje metafórico, analógico y simbólico, para discurrir, criticar, explicitar, para evocar nuevos sentidos, pero también ella es rememoración de su *positum*, esto es, la fe en Cristo.<sup>372</sup> 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

---

<sup>370</sup> Rahner, *Historia del mundo e historia de salvación*, 57.

<sup>371</sup> Heidegger, *Hitos. Fenomenología y teología*, 59.

<sup>372</sup> 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, mucho menos de sus conocimientos para intentar incrementar y justificar la evidencia de la fe. Heidegger, *Hitos. Fenomenología y teología*, 61.

óptica 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 filosofía y teología, más bien esto mismo nos sugiere responder a la pregunta: ¿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 óptico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales. Pero la filosofía puede ser lo que es sin tener que funcionar fácticamente como dicho correctivo.*<sup>373</sup> Así pues, 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 el 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 misma.

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 y su importancia para la palabra de fe, pero tampoco acoge con beneplácito el intento de acallar o superar la tradición de fe, a través de argumentaciones puramente intelectualistas que repudian la implicación creyente, las cuales desconocen que esa riqueza narrativa de una 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 teorías de la religión, no deja de ser punto de controversia, escándalo y piedra de tropiezo para quienes la piensan.

#### **3.1.4. De los lenguajes privados al acontecimiento de la memoria de la Cruz**

---

<sup>373</sup> Heidegger, *Hitos. Fenomenología y teología*, 65.

La reflexión intuitiva de Descartes y los actos noéticos de Husserl, por ejemplo, no fueron suficientes para la exégesis del ser ahí. Ellos se distancian del análisis de los símbolos, los signos y del lenguaje como condición de posibilidad del yo. Pero tampoco esa misma exégesis 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, son los que evidencian el conflicto de las interpretaciones. Los caminos hermenéuticos como son, 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, todas ellas intentan desvelar el ser oscurecidos por las ideologías, las objetivaciones y las lógicas de ocultación. Frente a ello Ricoeur confirmará la necesidad de una ontología de la comprensión entendida ésta no como modo de conocer sino como modo de ser, de existir, he ahí su predilección por Heidegger.<sup>374</sup> Las 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 al 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, un sentido que puede ser ampliado más

---

<sup>374</sup> Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 205-214

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 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 comprensión*”.<sup>375</sup>

Luego, entonces, 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*<sup>376</sup>, para atender la mediación socio-analítica que incluye los contextos de situación que forman parte del ser ahí, del estar ahí del ser, haciendo que la hermenéutica supere los actos repetitivos de los horizontes del texto. Pero aún más, esto mismo legitima el paso de una *hermenéutica romántica* de los textos<sup>377</sup> a una nueva manera de hacer teología, es decir, como posibilidad de respuesta, *subtilitas applicandi*, a las condiciones 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

---

<sup>375</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 39.

<sup>376</sup> Es claro para A. 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*, 37-42.

<sup>377</sup> Gadamer, *Verdad y método*, 378-379.

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, siendo 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 el 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, logos éste que se contradice con el *logos* propio de la racionalidad ilustrada y moderna, pues, no tiene ínfulas racionalistas, apologéticas y discursivas, sino clamores por el abandono y olvido, un silencio que reclama justicia y una palabra que narra el dolor, que, más que discurso, elucidación y defensa, se convierte en fuerza moral compasiva y exigencia misericorde ante el padecimiento. Este 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 quedar lo religioso recluido en el ámbito de la vida privada, de la individualidad, lo religioso pierde su fuerza pública, de ahí que clamores y dolores estén confinados a representaciones psicologistas que deben ser tratados 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, es hecho público del que debe ocuparse de la teodicea, de retrotraer las preguntas por el problema de Dios e interrogarse por Dios ante el dolor y el sufrimiento humano, 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, de esta manera:

“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 sólo 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”<sup>378</sup>

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, 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. Este sufrimiento del que Primo Levi hacía una diferencia entre el sufrimiento de los dominadores y de los vencidos. Para él, por ejemplo, *los sufrimientos de los nazis no son suficientes para incluirlos entre las víctimas, porque no eran inocentes, lo que significa que no todos los que sufren son víctimas.*<sup>379</sup> 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, insospechada toma de partido “*a favor de los débiles e irrelevantes*”. “*Así es como la memoria passionis cristiana puede*

---

<sup>378</sup> Garavito, *Memoria en razón de las víctimas*, 81.

<sup>379</sup> Para Primo Levi existe una diferencia entre los sufrimientos de las víctimas y la de sus verdugos. Levi, 1987, 43.

*convertirse en fermento de esa nueva vida política que buscamos para nuestro futuro humano*”.<sup>380</sup>

Es esta perspectiva del sufrimiento la que exige una revisión continua de las visiones cristológicas de nuestro cristianismo. Ella permite que el cristiano supere los intereses dominantes que le tientan continuamente, comprometiéndole con la defensa del derecho y justicia negada a las víctimas de este mundo. Esta perspectiva del sufrimiento cobra su relevancia no partiendo de la antigua manera de magnificación de los dolores de Cristo en la cruz, sobre los que abundan películas –entre ellas, algunas exacerbaban la violencia y brutalidad sanguinaria de la crucifixión de Jesús, mientras otras estetizan románticamente los sufrimientos de Cristo- sino, una cruz que es evidencia y desvelamiento de las estructuras injustas que crucifican.

Muerte en cruz y resurrección constituyen la columna sobre la que se sostiene la fe cristiana. Dios que, con la resurrección de Jesús no se olvida y no 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, redime la historia por él crucificado. Por esta razón, pilar o fundamento de la teología -la fe en el crucificado- ha de entenderse como un 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 debe enfrentarse a la dificultad de superar una memoria solo como dolor, de la crueldad y de la relevancia del sacrificio en el que Cristo se inmola para justificar la salvación de los hombres. Pero además, frente a las cristologías que solo privilegian la resurrección, sin escatología alguna, que corren el riesgo de hacer una glorificación de la historia de dominio al colocar sus esperanzas únicamente 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

---

<sup>380</sup> Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, 128.

víctimas tendidas en el sendero histórico, en el que palidecen los asomos de esperanza, la teología no puede esconder su fisonomía profundamente anamnética.

De ahí que, no es suficiente la crítica que aporta la teología trascendental rahneriana cuando intenta responder a la racionalidad moderna. El reclamo que hace la teología progresista rahneriana a la religión burguesa ha radicado 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.

En la perspectiva burguesa de la teología la imagen cristiana del hombre languidece. Con la ilustración se proclama un sujeto mayor de edad, autónomo, libre, racional y propietario, un ciudadano moderno, mientras que al cristiano de la tradición lo denomina Metz, el hombre de la *religión rural*<sup>381</sup>. Es por eso que Metz, en su respuesta a la sociedad ilustrada, al pluralismo, a la emancipación, la secularización y las reformas, se plantea la necesidad de una nueva teología, cuyo rasgo esencial es el de su característica mesiánica, es decir, su preocupación por el presente, no solo por el futuro. Por 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, mucho menos determinar la acción humana, su rol fundamental es el de una religión al servicio de la burguesía, como religión

---

<sup>381</sup> Metz, *Por una cultura*, 18

trascendente. Para la cual importa la tradición religiosa 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. La religión pasa de ofrecer sentidos o significados, a ofrecer información. De ahí que, importa para el historiador, solo en cuanto el conocimiento histórico; para el sociólogo, el hecho religioso que organiza las sociedades; para el psicólogo, las representaciones mentales asociadas a los patrones relacionales y a las proyecciones ilusorias de una vida paradisiaca; para el jurista, las formas legales de la religión. Procesos de fragmentación que objetivizan y a la vez, entienden lo religioso, la tradición religiosa, en términos de objetualidad en el que se diluye la memoria de los sufren.

Del postulado ilustrado de *ser capaz de valerse de sí mismo*, de valerse de la propia razón y 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 su vez, orienta todas sus fuerzas en la fundación de una nueva clase social que solo considera sujeto de derechos al burgués, no al resto de la clase pobre, campesina y abandonados de su momento sino con las élites ilustradas, aristocráticas y capitalistas. De la cuales 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. Un sujeto capaz de dominar la naturaleza, la razón técnica, el intercambio y el lucro.*<sup>382</sup>

Como religión positiva, religión natural, religión de la razón, religión racional o crítica a la ideología, el uso burgués de los valores religiosos se contrapone a la religión revelada como memoria del que sufre. La apuesta de la religión burguesa por el individuo no evita su tendencia psicologista de la religión en términos privados, de interioridad y del sentimiento particular. Desde ella la salvación es interpretada como esfuerzo personal y no recuerdo del otro, en especial, del que no cuenta para la elite burguesa.

### **3.2. 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.*<sup>383</sup> 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, el hablar de Dios no es tarea exclusiva de quien argumenta y especula sobre él: *“hablar de Dios es recordar, es volver sobre el acontecer, es narrar”*.<sup>384</sup>

Este recordar es ciertamente un giro cristológico, en el que el logos cristiano se distancia del logos griego, ya que no es solo 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

---

<sup>382</sup> Metz, *Por una cultura*, 57.

<sup>383</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 62-98.

<sup>384</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 66.

del seguimiento. Es dialéctica teoría-praxis, dialéctica sujeto-objeto. En los relatos neo-testamentarios, un seguimiento se entiende como praxis en la que:

*“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 discurso práctico de acuerdo siempre con el discurso teológico como tal, es y debe ser discurso político...”*<sup>385</sup>

Hay, en efecto, una diferencia entre la teología de la praxis de Metz y la teología de Rahner, ésta última configurada bajo el influjo trascendental, en especial, sobre sus preguntas sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento en general. Metz, quien afirma haber recorrido un camino parecido al de Rahner, en sus inicios, y tras haber formulado 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. Y por eso

*“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 las estructuras y relaciones sociales. Sólo con Marx se pone de manifiesto que la praxis moral*

---

<sup>385</sup> Agrega Metz que: “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. Cf las más influyentes de ellas, la teología trascendental de Karl Rahner (...), así como las obras cristológicas de W. Kasper, H. Küng y E. Schillebeeckx. En H. Küng, *Ser cristiano* (Madrid 1977), la teología política, pese a que gustosamente se aceptan algunos de sus conceptos y categorías, queda deformada sistemáticamente por cuanto es afrontada 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. Metz, *La fe en la historia y la sociedad*, 67

*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”*.<sup>386</sup>

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

*“Kant no pudo describir la consecución de la mayoría de edad como una tarea moral, porque únicamente tuvo ante sus ojos a hombres que 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 debe estar centrada sólo 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?”*<sup>387</sup>

La teología política,<sup>388</sup> o teología de la praxis de Metz se distancia, de la hermenéutica trascendental rahneriana, que, aunque reconoce en ella la base de las

---

<sup>386</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 69.

<sup>387</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 69.

<sup>388</sup> *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*

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 la que la praxis no pasa de ser algo secundario. En efecto, los procesos de des-positivización de la teología que hace Rahner y Pannenberg, aunque reformulan la manera de situarse frente a la racionalidad moderna, no son suficientes para superar las hermenéuticas centradas en el sujeto trascendental.

Rahner, por ejemplo, en sus inicios recorre la vía del dogma de Calcedonia, su visión ontológica de un hombre como apertura a Dios, e igualmente, 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

---

*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, 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, 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. <http://www.ejesus.com.br/teologia>.*

positivistas presentes en las teologías de la tradición escolástica, como lo recuerda J. Sobrino.<sup>389</sup>

Su interés por la encarnación y la resurrección de Cristo constituyen un sentido nuevo de la encarnación de Cristo en cuanto recapitulación de la historia, y su referencia a la resurrección, deducida como apertura del hombre a la esperanza, al sentido escatológico. Este valioso avance de la hermenéutica ranheriana, que, aunque se preocupa por despositivizar la teología, enfrenta el problema que no la desdogmatiza, enfrentando una aporía de la relación entre trascendencia e historia, como lo registra J. Sobrino. Por consiguiente, esta hermenéutica trascendental rahneriana, al optar por la encarnación y la resurrección, 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 de la palabra de Barth. A través de su método histórico y 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. Su empeño por dar un estatus de ciencia y presentar a 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. Pero su cristocentralización de la que depende Cristo y la verdad que apunta a la resurrección, salta por encima de la cruz. Bastaría por tanto, hablar de una cristología que se ha centrado en la resurrección y se apoya en las tradiciones

---

<sup>389</sup> Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 1-34.

apocalípticas no para hacer referencia del cordero sacrificado, sino exclusivamente un final anticipado de la historia, en el marco de la una resurrección universal.<sup>390</sup>

Es quizá la hermenéutica escatológica de J. Moltmann la que conserva más afinidad con esta teología de la praxis que presenta Metz, en la que la historia de la pasión del Hijo y del mundo tiene raíces intratrinitarias. Pero, para llegar a este punto, Moltmann hace una reorientación del 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, entiende que una teología del seguimiento del crucificado es una teología de la práctica, por eso, sí el pensamiento ilustrado ha estado dominado por la crítica 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 convierta para él en cruz que redefine a Dios como Dios crucificado -no el pensar sobre Dios-; una cruz que no solo despositiviza y desmitifica, sino que también es *teología política de la cruz*<sup>391</sup> 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.

---

<sup>390</sup> Agrega J. Sobrino 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*”. Una cruz que es considerada fáctica pero no teológica, es decir, que no revela algo de Dios; Una realidad de pecado que 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, a causa de su fundamentación de las tradiciones apocalípticas. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 25.

<sup>391</sup> Sobrino, *Cristología desde América Latina*, 29.

La praxis cristiana, en cuanto praxis social, busca que todos los hombres lleguen a ser sujeto, sin embargo y 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 el sujeto moral en su pretensión de presentar la praxis social y al considerar los condicionamientos sociales del obrar ético como requisito, pero al mismo tiempo cree que tales requisitos del obrar ético, no son suficientes. Confirma así que, *“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”*.<sup>392</sup>

### ***3.2.1. 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 totalidad social dominante, en las que tiene su puesto hermenéutico indispensable el recuerdo como elemento peligroso, como rebelión, como subversión. Un recuerdo que no es simple reflejo o reproducción de las determinantes socio-económicas del presente. Es una hermenéutica en la que también encuentra su puesto la narración en cuanto que determina la praxis a partir de historias peligrosas que ponen en entredicho la super-determinación 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, de que se queden en meros símbolos de una nueva realidad, sin suscitarlas ellas mismas, y de que sean*

---

<sup>392</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 71-72.

*fácilmente absorbidas por los sistemas establecidos. La praxis innovadora debe ir, pues, acompañada de la actualización de una memoria histórica colectiva”*.<sup>393</sup>

El carácter pasional de esta praxis cristiana debe entenderse no como símbolo de la conquista y dominio de la naturaleza sino como pasión solidaria con los sufrimientos pasados, 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 de Metz, lo que se pretende es *“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”*.<sup>394</sup>

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, como también la moral y su idea de un ser responsable de sí y no de otro, por esta razón, la responsabilidad por el sufrimiento del otro no condiciona al hombre atrapado en esta categorías. La negación de la pasión del otro, de su dolor, obedece a un problema relacionado profundamente con sus raíces ónticas.

---

<sup>393</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 73.

<sup>394</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 74.

Otra categoría distinta, a la del *solus ipse*, preocupada por el recuerdo del otro olvidado, en especial de ese que sufre y que, en la que la viuda y el pobre que no logran nivelarse a la vida virtuosa del ilustrado burgués, convierte a la memoria en autoridad. Así, el sufrimiento, la pasión y pobreza del otro exigen la responsabilidad de todos y es precisamente esta categoría 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”.*<sup>395</sup>

Con las referencias a la teología de la praxis vienen también las preguntas por los sujetos de la teología. Si con su crítica a la teología burguesa ha querido Metz desvelar las dificultades de una teología sin sujeto, su planteamiento de una teología política como teología fundamental práctica que no tiene como pretensión el oscurecimiento del sujeto, al favorecer la historia y la sociedad, se entiende que el hombre no es un individuo aislado, monada, sino un sujeto avocado a salir de la servidumbre y los miedos de las sociedades arcaicas, un sujeto de una nueva historia caracterizado por su dimensión dinámica, invitado a salir de la angustia, un sujeto situado en el éxodo, llamado a convertirse, a levantar la cabeza y al seguimiento. Es la constitución de un sujeto religioso para el que la religión no es un accesorio sino que desde ella toma parte en la constitución del hombre como sujeto. Se entiende, entonces, que:

---

<sup>395</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 78.

*“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”*.<sup>396</sup>

Esta teología, de honda restauración del recuerdo del que sufre, no se interesa en transmitir y elaborar temas sin sujetos, como tampoco busca hacer una reflexión funcionalista que de 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, la del especialista que habla de Dios. Rebasando intencionalmente el ámbito de la teología profesional, sea teología oficial o teología de laicos, se trata de 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 que hacen oposición abstracta de tales categorías, por un lado, e historia y sociedad por otro; en la que, *la teología trascendental del sujeto opera como una hiperlegitimación de la identidad del sujeto religioso ante los padecimientos históricos de los hombres*”,<sup>397</sup> y que, a causa de una escatología y apocalíptica individualizada que resalta el devenir catastrófico de cada hombre en particular, esta perspectiva valida la teología desde el recuerdo y la narrativa del otro, víctima del acontecer catastrófico.

---

<sup>396</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 78.

<sup>397</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 82.

La memoria peligrosa de los vencidos, que pernocta en medio de la historia de los vencedores, señores y poderosos, -para quienes su historia es fuerte y ampliamente difundida a través de la historia oficial al empeñar todo su esfuerzo en obstruir, el hacerse sujeto y mantenerse sujetos- rompe con el hechizo de la conciencia histórica oficial por la narración y el recuerdo. Así que,

*“los campesinos en sus crónicas y los ciudadanos en su arte hicieron visible la memoria de sus padecimientos y sacaron de ahí la capacidad 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”.*<sup>398</sup>

Desde una narrativa que es salvación de la identidad y de un recuerdo cristiano que apela a la historia de los hombres como sujetos ante Dios, se convierte en desafío práctico de esta historia: *en la que todos los hombres están llamados a ser sujetos delante de Dios.*<sup>399</sup> 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, y el agotamiento de un lenguaje religioso que decae cada vez más en cuanto absolutización subjetiva e interiorizada del hombre ante Dios, obteniendo como resultado una existencia oprimida. Luego, entonces, 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 que adolecen de sujeto.

---

<sup>398</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 83-84.

<sup>399</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 85.

Una solidaridad débil descrita en estos sistemas, la fe de los cristianos es una praxis dentro de la historia y de la sociedad, que se concibe como esperanza solidaria en el Dios de Jesús, de un crucificado que es testigo de olvido de los que sufren y de una solidaridad que no se reduce sólo a práctica subsidiaria de las iglesias de los países ricos hacía los países pobres, sino como praxis solidaria 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, de la justicia y la felicidad no solo ha permitido la indiferencia ante los muertos producidos por el devenir evolucionista de la historia, por las utopías del progreso, sino que además, la cultura científico – técnica que le acompaña, *anticipa la muerte del sujeto, la desintegración del lenguaje y la inmovilización de la historia,*<sup>400</sup> haciendo triviales las promesas para los vivos, una vez incumplidas la esperanzas de los muertos. Recuerda Metz que, “*Jesús no habría tomado jamás la píldora 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*”.<sup>401</sup> Por ende, la anunciada muerte de Dios, también se constituye en proclama del olvido y la muerte del hombre, una muerte 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, por un lado, las huellas de Dios en el rostro de las víctimas que sufren por la injusticia, pero además, una memoria que redime los desechos de la historia, lo que no es dato relevante para el historiador y para la “gnosis” teológica y política, que olvida. Es en este pasado frustrado y perdido en que la teología política

---

<sup>400</sup> Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, 93.

<sup>401</sup> Costadoat, *Si tuviera que educar a un hijo*, 1-5

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, fundamental para reclamar el derecho de los vivos.

### ***3.2.2. 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, su distanciamiento teórico 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, el rasgo intercultural y plural de las sociedades actuales, sino que se esfuerza por rescatar el valor intelectual de la memoria, su relevancia *a priori* para pensar. Una memoria del sufrimiento de los otros, sufrimiento ajeno que, además de ser el núcleo central de la teodicea, lo es también de la teología política. 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 por el diagnóstico eclesial, cultural y político en que se vive en 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 reclusa en el logocentrismo moderno, 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.*<sup>402</sup>

En cuanto resultado de las situaciones de opresión, olvido, pobreza, injusticia, la teología de la liberación se inspira en ello, en los movimientos sociales, políticos y de fuerte compromiso con las esperanzas olvidadas, en los documentos eclesiales como la *Gaudium et Spes*, Medellín y Puebla para dar comienzo a una hermenéutica que recuerda el acontecimiento liberador del éxodo (Ex 3,7), liberación que supera las concepciones mágicas, fetichistas, dualistas que intentan liberar el alma del cuerpo, que se han fundamentado en la representación psicológica del sufrimiento, olvidándose de la liberación de un pueblo que sufre.

El tratamiento de quien sufre, en sus inicios, no es propiamente teórico, puesto que 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. Quienes se comprometen con esta realidad latinoamericana, desde este punto de vista del crucificado, se hacen conscientes 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, las injusticias que crucifican y que 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,

---

<sup>402</sup> González, A. *Teología de la praxis*, 3-9.

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 la fundamentación de ella, sino más bien, permite obtener claridad con respecto a la necesidad de una liberación que hay que entender integralmente, una liberación que pretende ante todo la liberación de las estructuras que generan el sufrimiento, la opresión, la injusticia y la pobreza.

### ***3.2.3. 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 lo es el de América Latina, 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 Cristo de la fe, sino también es memoria permanente y continúa en el conjunto de los textos veterotestamentarios, pero con espacial 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, mucho menos ha de presentarse como un programa social, aunque ella se caracteriza por proponer una síntesis entre teoría y praxis, ha de interpretarse, por el contrario, en un marco y horizonte de liberación que no solo espera la transformación de la sociedad, la superación de las contradicciones estructurales de una sociedad injusta que somete los seres humanos a situaciones de pobreza, violencia, hambre y opresión, sino que también aspira que la fe operante del cristiano se explice como acción misericordiosa, como servicio, como compromiso solidario y fraterno con el otro, preferentemente, el más necesitado.

Por eso, el retorno a "*el más necesitado*", a la rememoración de la justicia en nuestro contexto, 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 ámbito progresista- ella demanda vías de acceso que le permitan diagnosticar la realidad de opresión y pobreza de los pueblos que la sufren, la gran mayoría de ellos cristianos. Su honda preocupación 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 que, 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, es también aspiración profunda del derecho, de la paz, de la reconciliación, de 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 continuo histórico 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, culminar la conflictividad humana por la distribución justa de los recursos que deben estar para todos; 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). Una invitación que se extiende a la superación de las vacilaciones en la respuesta a su llamado, confiando plenamente en la disposición y/o mediación humana para el alcance de la libertad (Ex 3,6).

Por lo tanto, las comunidades que nacen de la fe en Cristo pero no son convocadas por la exclusividad de las mediaciones socio-analíticas para comprometerse con su propia realidad. Se valen de las mediaciones -que le ofrece las ciencias sociales u otras ciencias- para evidenciar las estructuras de poder y 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 el pobre y 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 requiere su contexto y quienes hacen parte de su comunidad.

Un testimonio de fe de nuestro pasado latinoamericano, en este sentido, es el de los dominicos Bartolomé De las casas, Francisco de Vitoria, Antonio Montesinos y Guamán Poma de Ayala, que deja entrever que su fe cristiana no solo supera la objetivizaciones de la teología en que se forman, sino que además, esta fe es fiel memoria de un acontecimiento salvífico de un crucificado que muere por todos, exigencia del servicio al otro, reclamo por el respeto y los derechos, en tal 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, así, *“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”*.<sup>403</sup> De 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:

*“No y mil veces no, ¡Paz en todas partes y para todos los hombres, paz sin diferencia de raza! Sólo 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*

---

<sup>403</sup> Gutiérrez, *En busca de los pobres*, 383.

*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 sólo a vosotros estuvieran destinados? ”.*<sup>404</sup>

De la teología escolástica que hereda Bartolomé De las Casas recaba los argumentos que le permitan transformar la situación de los indígenas en la América del momento. *El derecho de las gentes*, con el que combate en favor de la defensa de la vida y por el derecho de los indios, cuestiona la salvación cristiana que no contempla la justicia, “*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*”,<sup>405</sup> como lo asegura G. Gutiérrez.

Para Francisco de Vitoria, De las casas y para Guamán de Poma este convencimiento de irracionalidad con la que se trata a los indígenas o indios, demuestra la injusticia radical con la que se argumenta la tesis de una guerra justa, que desconoce la legitimidad política de las autoridades Indias y el respeto que no ha sido tenido en cuenta por los *usos y costumbres de un pueblo que no ha causado ningún agravio*.<sup>406</sup> Igualmente, Antonio Montesinos apela al sentido profundo de de la caridad y de la justicia, de la cual los relatos del evangelio constituyen la gran reserva de memoria presente en el cristianismo. Preguntará a sus fieles dominicales:

---

<sup>404</sup> De Las Casas, De *Thesauris*, 1563. Cfr. <http://cuasran.blogspot.com/2007/10/fray-bartolom-de-las-casas.html>

<sup>405</sup> Gutiérrez, *En busca de los pobres*, 284.

<sup>406</sup> Gutiérrez, *En busca de los pobres*, 636.

*«¿Estos no son hombres? ¿Con éstos 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».*<sup>407</sup>

Pero, no quedándose en una exhortación y represión moral gravísima, Montesinos, además de reclamar por el tratamiento impuesto a los indígenas y por el letargo en que han caído los cristianos al olvidar el sentido profundo del evangelio al sumergirse en una vida de idolatría y ambición por el oro<sup>408</sup>, reclama por el olvido también de Dios. Para él, Dios deslegitima los postulados con los que se han hecho la guerra contra los indígenas, cuestión ésta 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 misa, guarden las fiestas y los domingos...»* Éstos, ¿no son hombres? ¿no tienen alma racional? ¿No lo

---

<sup>407</sup> 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. Cfr. Céspedes, *Textos n.15*. <http://www.icergua.org> Relata Céspedes que *Las Casas nos cuenta de Montesinos que «concluido el sermón, bájase del púlpito con la cabeza no muy baja»*

<sup>408</sup> Cfr. Guaman Poma de Ayala, *El primero i nueva corónica i buen gobierno*.

*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”.*<sup>409</sup>

Al igual 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!*”.<sup>410</sup> Perseverantes en su empeño, estos hombres abogan 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 sus 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 esta 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 es además, un anuncio que tiene implicaciones políticas al exigirle a quienes lo proclaman y quienes lo escuchan un cambio de visión de Dios, un Dios Buena Nueva para los pobres, los que sufren, los más necesitados, un Dios misericordioso y de amor también para el indígena, a través de lo cual se enfrenta las comprensiones dualista que separaban mundo sagrado y profano, este último habitado por el indígena. La fe en el crucificado, que abre los ojos de quienes contemplan nuevas crucifixiones, les lleva a replantear las acciones de aquellos cristianos que no alcanzan a ver en la fe su implicación servicial, el don gratuito y regalo divino que posibilita la esperanza y exige la responsabilidad política del creyente.

---

<sup>409</sup> Martínez, *Equipo de Pastoral Juvenil*, 32.

<sup>410</sup> El poema es citado por Casaldaliga y G. Gutiérrez. Cfr. Gutiérrez, G. *En busca de los pobres de Jesucristo*. 92

Esta memoria del crucificado, que despierta en estos dominicos el anhelo de justicia, sigue interrogando los olvidos presentes en nuestra tradición eclesial, olvidos palpitanes en las dificultades étnico-raciales, en el olvido de la mujer y cuestiones sexuales, no fáciles de enfrentar desde apologías ambiguas, que antes que resolver tales cuestiones, esquivan tal realidad. Así pues, la teología es memoria de un crucificado, remembranza de un recuerdo de un hecho histórico que posibilita la experiencia de Dios. De esta memoria se deriva el acto de fe del cristiano, una memoria que es fundamento de esta fe y respuesta a la pregunta por hombre delante de Dios, como ser despojado y abajado de su preponderancia dominante. Una memoria que se amplía en nosotros en cuanto vivimos a plenitud nuestra fe en Cristo, así:

*“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 es 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”*.<sup>411</sup>

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. La crisis, por tanto, de la razón es crisis de un individuo que ha perdido su identidad y autonomía. La teología, en tanto, al responder a las exigencias del hacer científico y al caer en la funcionalización de su

---

<sup>411</sup> Boff, *Jesucristo el Liberador*, 47- 57.

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. 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, no el restablecimiento solidario del sufriente con el Cristo *amor*.

Sin embargo, la teología como memoria del misterio pascual de Cristo 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 midrálsico, 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, sino que además, ella 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, que se reduce a una reflexión trascendental más acorde con el sujeto moral, pero que es totalmente ajena a las situaciones del mundo de la vida.

Para hacer parte de la ciencia moderna 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 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, a través de los cuales se pretende llevar a cabo el proyecto de modernidad europea.

Al revisar la crisis de la teología topamos con una crisis de la metafísica, situación que 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 un retorno 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, a 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 que el individuo se organiza como un ser encerrado y solo. La objetividad de sus recuerdos depende de las representaciones presentes en su mente, las cuales 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 colocar todo bajo el prisma de una única razón, ponen fin a las guerras religiosas y hacen del presente 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 al 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, un sujeto que en nada se relaciona con un ser existiendo, con 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 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 dando paso exclusivo 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. Pero igualmente, lo sucedido en nuestro contexto

latinoamericano, en su momento, reclamó la justicia frente a las pretensiones y razonamientos que bautizaron guerras como justa, que en nombre del evangelio intentaron legitimar la lucha y barbarie de los habitantes nativos del nuevo mundo, cuestionando 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 caso de la razón ilustrada, no solo proclama la muerte de Dios, sino que junto a él la eminente muerte violenta del hombre, en especial, del que no cuenta para la razón objetivizante.

Al descubierto queda todo intento cósmico y de positividad pura del lenguaje teológico, que ha pretendido con ello una científicidad y objetividad de su discurso, pero que se ha diluido en logos recalcitrante de intentos objetivizantes, en los que la teología de siglos pasado, 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 y 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).



## Cuarto Capítulo

### La memoria en la tradición bíblica y cristiana, fundamento de toda teología

#### Introducción

El significado profundo de la *memoria* en los ámbitos de la teología es de esencial preeminencia, puesto que la tradición escriturística, reveladora del acontecer de Dios, es memoria de Dios.

La tradición bíblica relata la historia de un pueblo que padece y sufre, pero también de Dios que se revela en la historia, haciendo de ella historia de redención, de salvación. A la memoria le corresponde, por tanto, en el estatuto epistemológico de la teología un lugar imprescindible. Pues, hablar de Dios no se restringe a la formulación de la teología en exclusividad doctrinal de su gran misterio, o al objetivismo que especula y discute este misterio, o a la obstinación por hacer de la economía de la salvación el resultado del esfuerzo racional de una disciplina científica que confirma a Dios en los tratados y no en el acontecer histórico. Ella, a diferencia de las pretensiones escolásticas, es evocación, memoria e invocación de una existencia que se comprende en y desde Dios, en que las referencias conceptuales se hacen inteligibles, objetivas y comunicables a partir de una experiencia de fe que nos sumerge en el misterio mismo. Ella es memoria de la lucha de Israel por salir de la esclavitud y de la opresión, es clamor a Yahvé, Dios de sus antepasados, reconocido en los actos salvíficos en favor de su Pueblo, es memoria del cumplimiento de las promesas hechas en el pasado (Dt 26,3-10), cumplidas y realizadas en el presente, en el aquí y ahora de nuestra historia, pero es además, memoria de la tradición hebrea y cristiana de fundamental relevancia en el encuadre epistémico de la teología.

Al evocar, al hacer memoria de los actos salvíficos, a través de los cuales Dios se ha manifestado en la historia, el creyente ve implicada su comprensión de sí. De ahí que su apertura a la gracia no solo afecta la existencia, sino que además, toca el sentido hondo de la gnosis al plantear un conocer y comprender desde la fe. Leer y reflexionar el texto de la tradición significará, rememorar y actualizar el pasado de la economía de la salvación en el aquí y ahora de nuestro presente y como perspectivas esperanzadoras para el futuro. La memoria, al ponernos en contacto con el misterio pascual cristiano, no solo nos comunica la gracia del misterio revelado, la buena nueva del amor sino también nos recuerda las injusticias, los sufrimientos, las fatalidades y barbaries en que se desvanecen los deseos profundos por alcanzar una humanidad solidaria y fraterna.

Si bien la memoria tiene un papel preponderante y fundamental en la teología, por no soslayar el grito de los humillados, oprimidos, olvidados del pasado y por ser voz “*publica*” de un Cristo que cuelga del madero implorando perdón para la humanidad, también es objeto de estudio de otras disciplinas, abordada desde su dimensión cognitiva y enfoque pragmático, como también desde los diversos horizontes disciplinares de la psicología, las ciencias históricas, el derecho, la filosofía negativa. A partir de los análisis críticos de las contemporáneas teorías del conocimiento se han explorado los límites de una razón que solo se formuló como teórica, no anamnética.

La presteza con la que hoy se resignifica la teología desde esta categoría de la memoria, en especial después de la situación vivida por la humanidad con el holocausto nazi en el pasado siglo, nos desvela el creciente número de olvidados de la historia y sus realidades de pobreza, injusticia, propagación de la violencia en muchos pueblos tercer mundistas; las luchas y sufrimientos de comunidades empobrecidas y acosadas por el hambre, los conflictos y las guerras. La memoria se eleva como imperativo categórico fundamental desde el cual no se pretende dar por liquidada y cerrada la historia humana, pues, más allá de la historia de barbarie, dejada como

lastre por el proyecto de modernización y nivelación socio-económica y por el nuevo paradigma globalizante posmoderno de la actualidad, la categoría memoria nos exige repensarnos, recordarnos y rememorarnos a partir de los olvidos producidos por nuestra cultura.

Frente a estos desafíos la teología está avocada a responder al acontecer histórico, a las afecciones de las condiciones de vida de nuestros pueblos, su quehacer no puede ausentarse de las realidades de los hombres y mujeres que claman. El horizonte iluminado por esta categoría, “*la memoria*”, retrotrae todo discurso sobre Dios que intenta alentar al hombre y a la mujer de hoy. Si la teología pierde su centralidad anamnética pierde todo sentido discursivo, reflexivo, sacramental, eclesial y anuncio de Dios revelado en Jesucristo. Si olvidamos el sufrimiento, si reducimos la memoria a un recuerdo de exaltación, olvidamos que, del misterio pascual de Cristo también hace parte su pasión, pues, una resurrección que habla de la glorificación de Cristo no se entiende sin su pasado de sufrimientos, sin la cruz, sin su pasión.

En este capítulo, siguiendo la lógica de los capítulos anteriores, precisamente nos ocuparemos de esta memoria en la tradición bíblica y cristiana, que debe ser, como expresa Vaticano II, *el alma de toda teología* (DV 24). Así, se intenta mostrar al respecto, la dialéctica del tiempo en la forma teológica que junta el pasado de la salvación con su presente y con su escatología final; la memoria en lo más destacado del texto que norma a la teología; la memoria en la conmemorativa de las acciones mistagógicas y sacramentales que elabora la teología; el hecho magisterial y teológico al servicio permanente de la memoria de lo sucedido, vivido y creído; la comunidad existencial como elemento vivo del recuerdo permanente de lo sucedido y la reelaboración midrásica de la teología.

#### **4.1. La dialéctica del tiempo en la forma teológica que junta el pasado de la salvación, con su presente y con su escatología final**

La teología se halla en el mundo contemporáneo enfrentada a las dilaciones de una cultura que pugna por reemplazar a la tradición judeocristiana, categorizándola de fabuladora y mitologizadora de la realidad. En su reemplazo se esforzó por encumbrar la idea de un pensamiento capaz de dar razón suficiente sobre Dios, de estar lo suficientemente capacitada para superar el carácter mitologizante de toda tradición religiosa, aunque en última se experimente ineficaz para superar el anacronismo del hombre.

Este intento por disolver la memoria de la tradición bíblica y cristiana en la idea ilustrada de historia llevó a la racionalidad tendenciosamente a una búsqueda unilateral de pureza del pensamiento histórico, un pensamiento libre de todo sesgo mítico. Se objeta así el Dios revelado en la sagrada tradición por proceder del mito e igualmente es censurado el hombre anclado en la tradición religiosa por justificarse en su modo de proceder a partir de la autoridad de la tradición y no desde la razón. De esta realidad no escapa el judío como tampoco el cristiano, mucho menos la teología resultado de la memoria de tales tradiciones. Por esta razón la teología sigue afrontando el aletargado olvido de una cultura que se esclerotiza frente a las situaciones de sufrimientos no solo producidas en Auschwitz sino también las que siguen presentes en nuestro devenir.

Es claro que la teología funda su reflexión en las experiencias y en la comprensión vital del dato revelado, en la comprensión de un lenguaje no reducible a lo conceptual racionalizado. Lo suyo propio reside en la riqueza de las imágenes que recrean el misterio manifestado, en las narrativas que lo hacen presente, en el lenguaje parabólico, poético y metafórico que lo actualizan; de lo no pensado y argumentado racionalmente pasa a lo recordado según las raíces de “*re-cordis*”, que hace alusión a lo pasado nuevamente por el corazón, por los sentimientos; a lo evocado y celebrado en el rito e interpretado a la luz de la fe. De no ser ésta la perspectiva de la teología actual, todo quehacer teológico se diluye en el intento de mostrarse a sí mismo como el ejercicio de ciencia positivista que pretende verificar, controlar, analizar, criticar y

dar razón de las causas, de enjuiciar y explicar racionalmente las expresiones rituales y litúrgicas, la religiosidad popular y su mistagogia de lo revelado pero olvidando el proceso humanizador que guarda la revelación en ella misma.

La tradición bíblico-cristiana, fuente de la teología, *no se contenta con la mitologización e idealización del hombre*, como lo acentúa Metz.<sup>412</sup> Los textos veterotestamentarios nos recuerdan que el esfuerzo de Israel se centra en no perder el sentido de realidad, la profundidad de la existencia por la que lucha y sufre, de no dejarse consolar por los mitos atiborrados de ensueños, que evaden los reclamos de las injusticias y de los dolores, de no concluir en la idealización de los sufrimientos y mostrar la fisonomía de un Dios que olvida y que es indiferente a los clamores. Así la tradición bíblica es un dinamismo que rompe con un devenir evolutivo y lineal, ajeno a la temporalidad del futuro y a la dimensión de anamnesis de lo sucedido.

Si algo testimonia la tradición bíblica es la intervención de Dios en la historia humana, en su esencial dimensión de temporalidad. Por eso, para Israel Dios no se constituye en el otro idealizado, distante, ausente en el tiempo y en el devenir de la historia. La tradición bíblica es expresión de un Pueblo que aprende a mirar hacia atrás, que rememora su pasado continuamente en el aquí y ahora. Para Israel no prescriben en el olvido los sufrimientos y represiones del pasado, la redención y salvación no es cuestión del final de los tiempos sino del acontecer histórico en que Dios se hace presente. No basta, por tanto, para la tradición bíblica con una idealización de la historia atrapada en las comprensiones científicas de fuerte connotación evolucionista.

Las representaciones lineales de la historia, de las que emerge una idea y comprensión del tiempo como individualizado y aislado, conciben el devenir

---

<sup>412</sup> Metz, *Por una cultura de la memoria*, 146. Rechaza Metz la anunciada muerte de Dios que presenta Nietzsche, diciendo: “*Él anuncia el final del tiempo de la historia, porque la historia, una vez borrado el horizonte de Dios, cae en una evolución anónima, temporalmente ilimitada, que no quiere ni busca otra cosa que la evolución*”

histórico sin ninguna perspectiva escatológica al negar toda espera, toda irrupción del tiempo, de un acontecer salvífico de Dios. Adormecidas por el espejismo de una larga espera mesiánica manifestada al final de los tiempos algunas teologías padecen la amnesia del que sufre en la cruz, sus representaciones ahistóricas e idealistas engeñen la posibilidad de descubrir en la memoria de la tradición judeocristiana la gran riqueza con la que ellas mismas cuentan.

No basta, por tanto, con consolidar el estandarte de las verdades de los dogmas recibidos y establecidos. Se hace necesario, y es cada vez más urgente, cavilar en esta memoria, en el texto y su comprensión vital, en no reducir la teología al escrutamiento de formas literarias y al establecimiento de la crítica histórica, solo por responder a la preocupación semántica que expone el autor del texto, pues, siendo la tradición testimonio y memoria de Dios mismo, de su pueblo, narrativa de una historia personal y colectiva tal vez no contada bajo esquemas historiográficos, ella se ocupa de configurar los relatos de vida no narrados al recuperar, valorar y salvar las acciones y acontecimientos liquidados por la “Historie”.

La configuración recuperante de la unidad de la historia, en la que deben incluirse las narrativas marginales, se traduce en Ricoeur como el logro de la construcción de una trama compleja a la cual corresponde integrar otros componentes que hacen parte del todo de la historia. De esta manera, “*comprender la historia es comprender cómo y por qué los sucesivos episodios han llevado a esta conclusión, la cual, lejos de ser previsible, debe ser, en último análisis, aceptable, como congruente con los episodios reunidos*”.<sup>413</sup> Indistintamente Benjamin hace referencia a esta importante tarea a través de su invitación, en la séptima tesis, de: *pasarle a la historia el cepillo a contrapelo*, así, se empeña en replantear el concepto de *continuum* histórico, propio del método deductivo, rescatando la pluralidad de experiencias históricas no tenidas en cuenta por tal linealidad. Justamente, sin estos procesos de reinterpretación, de re-comprensión del concepto de historia, del esfuerzo por circunscribir a quienes

---

<sup>413</sup> Ricoeur, *Tiempo y narración*, 113-161.

permanecen en esta concepción lineal y universalista, la teología se halla imposibilitada para reactualizar el pasado y testificar, más allá de las pretensiones semióticas del texto, la reconstrucción de una experiencia práctica que articula el pasado con el presente.

Siendo fiel a la memoria presente en la revelación bíblico-cristiana, el recuerdo por el otro olvidado en el pasado, inspira a la teología a ir más allá de los límites apologeticos y racionalistas, estableciendo desde esta perspectiva una superación del carácter estrictamente doctrinal y apriorístico, al que ocasionalmente ha tendido. Por eso, la revelación bíblica, antes que reducible a comunicación de ideas claras, puras y precisas, -no pretendiendo desconocer el conocimiento de Dios “*por la luz natural de la razón humana*”<sup>414</sup>,- tiene ante sí un hecho histórico desde el que el pueblo se interpreta, a la luz de la fe, es un hecho que se actualiza en el aquí y en el ahora de la historia humana. Por esa misma razón, el carácter simbólico de la liberación presente en el éxodo es extensible a la humanidad, pues, “*esta experiencia fundamental permitirá algún día descubrir que no es solamente a un pueblo al que Dios quiere liberar, sino al hombre....*”.<sup>415</sup>

El testimonio de la tradición bíblica y cristiana, de la comunidad creyente, de la Iglesia, de cada creyente en particular, nutren a la teología, ella, efectivamente efectúa su razón epistémica cuando interpreta de manera auténtica este testimonio y reactualiza esta memoria. *Lumen Gentium*, recuerda que

*“Dios manifiesta a los hombres en forma viva su presencia y su rostro, en la vida de aquellos que, siendo hombres como nosotros, con mayor perfección se transforman en la imagen de Cristo (Cfr. 2Cor 3,18). En ellos El mismo es quien nos habla y nos ofrece un signo de ese Reino suyo hacia el cual somos*

---

<sup>414</sup> Constitución *Dei Verbum*, No. 6.

<sup>415</sup> Charpentier, E. *Para leer el Antiguo Testamento*, 42.

*poderosamente atraídos, con tan gran nube de testigos en torno a nosotros (Cfr. Heb. 12,1) y con gran testimonio de la verdad del Evangelio”*.<sup>416</sup>

El testimonio recibido de la tradición bíblica hace del cristianismo un testigo de la muerte y resurrección de Jesús. La memoria del crucificado y resucitado, es memoria renovadora, dinámica crítica y acción liberadora de la que cada cristiano se hace testigo con su propia vida. La cruz de Cristo, no reducida al madero, es compromiso por anunciar la esperanza y denunciar las injusticias, es práctica liberadora que nos recuerda, también, a los marginados, a los pobres, a las víctimas, a los humildes y a los que injustamente han sido asesinados por el poder imperial, los dominadores y vencedores de la “*Historie*”. Por eso mismo, la pasión de la cruz de Cristo no se traduce en asimilación o aceptación del dolorismo masoquista, la cruz impuesta a él es el resultado de las estructuras de pecado de poderes religiosos, políticos y sociales de su tiempo que le acusan de blasfemo y de querer subvertir el orden establecido (Jn 19,7).

Así pues, la interpretación de la tradición, a la luz de la memoria del crucificado y de los nuevos crucificados, señala un acercamiento diferente a las maneras convencionales de hacer teología, de viejas maneras en las que se prescindía de las experiencias históricas, de las narrativas de la propia memoria y se privilegia las elucubraciones y abstracciones teóricas. La liberación anunciada por Cristo en nada se conecta con la aspirada liberación dualista del alma aprisionada en la cárcel del cuerpo, pero sí se relaciona con seres concretos, que en su existencia se hallan crucificados por las estructuras de pecados que les oprimen y les marginan. En la cruz está también la prostituta, el ciego, el leproso, el paralítico, el pobre (Lc 4,17-21) no por el drama personal que enfrentan a causa del mal orgánico que les afecta sino por los condicionamientos sociales y religiosos que no les redimen y salvan, sino que les excluyen, juzgan y condenan.

---

<sup>416</sup> Constitución *Lumen Gentium* No. 50, párrafo 2.

Lo que garantiza, entonces, el cumplimiento de la economía de la salvación es, justamente, esta memoria del crucificado y resucitado (Hb 1,1-4). Por lo cual, la fe cristiana además de estar referida al pasado, afirma la anticipación de *“la plenitud de los tiempos”* (Gal 4,4). Así, Jesucristo mismo, asume con su encarnación la naturaleza humana y sus implicaciones, con su propia existencia enfrenta los conflictos, las injusticias y luchas humanas, con su cruz y muerte se apropia los límites de la temporalidad, pero con su resurrección desencadena la salvación, el triunfo de Dios y del hombre sobre la muerte y sobre el pecado, la restitución dialéctica del pasado en la experiencia presente y la salvación venidera que revela la no aceptación de Dios del olvido y del abandono del hombre al poder de la muerte.

El texto escrito de la tradición bíblica y cristiana recoge este acontecer de Dios en el acontecer humano, se convierte en testimonio escrito del vivir y luchar, del creer, del actuar y esperar del pueblo, de comunidades cristianas que sobreviven en medio de la persecución. Como se puede observar a continuación, el texto está referido a un testimonio colectivo que pasa por generaciones de creyentes, quienes recogen la experiencia común y en la mimesis de lo escrito fusionan la memoria del acontecimiento pasado con su actualización en el presente y espera en el tiempo futuro.

#### **4.2. La memoria bíblico-cristiana, modo de existir, de conocer, de expresar**

La memoria bíblica no se reduce a la activación del pasado en razón de la tradición. Va mas allá, es memoria del hecho revelado que activa nuestra percepción y su sentido para nosotros hoy. La tradición bíblica hace memoria del ser, habla de Él, pues, *“ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento piensan el ser de Dios, sino que se refieren a los fenómenos de historicidad en los que ocurrieron sus actos de mostración, de salvación y de revelación”*.<sup>417</sup> El acercamiento, por tanto, al texto de la tradición, muestra que él posee sentidos u horizontes propios. Sin embargo, la

---

<sup>417</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 144.

exclusividad por el texto hizo de la hermenéutica moderna una disciplina ocupada por desentrañar en las obras literarias, entre ellas la Escritura, el dato textual e historiográfico. “*Ésta es la exigencia hermenéutica más clara: comprender lo que dice un texto desde la situación concreta en la que se produjo*”,<sup>418</sup> asegura Gadamer. Esta arqueología textual es revalidada por Gadamer, y posteriormente por Ricoeur, al develar la imposibilidad de coartar los horizontes propios del intérprete, quien lee desde un horizonte particular y presente el texto de la tradición.

El horizonte del pasado, presente en el texto de la tradición, y el presente del intérprete, al fusionarse, trasciende las precomprensiones y prejuicios que acompañan al lector, modificando así la comprensión misma. La interacción entre texto e intérprete nos abre, pues, a un nuevo plano de la comprensión en el que ya, “*no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en él*”.<sup>419</sup> El modelo hermenéutico, desde el que se reconoce esta relación dialéctica entre texto e intérprete, demuestra una faceta escondida de la interpretación que no desecha el pasado, a la tradición y su autoridad. Por eso, la comprensión procedente de la hermenéutica, que explicita Gadamer, amplía el devenir de una interpretación que no se agota en las conclusiones aseverativas positivistas que acaecen como verdad última de las cosas. Se entiende, luego, que la interpretación no concluye en el texto o en un lector determinado históricamente, lo que en consecuencia aclara que, “*el lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente*”.<sup>420</sup>

Siendo, entonces, conscientes de estos cambios hermenéuticos y del propósito revelado, atestiguado en el texto de la tradición bíblica, el conocimiento de Dios no pende de las cavilaciones exclusivas sobre su esencia y ser. En la afirmación unánime

---

<sup>418</sup> Gadamer. *Verdad y método*, 407.

<sup>419</sup> Gadamer. *Verdad y método*, 413.

<sup>420</sup> Gadamer. *Verdad y método*, 414.

del Vaticano I y II: *“Quiso Dios revelarse a sí mismo y dar a conocer el proyecto por Él establecido”*, se devela una revelación económica, que se convierte en camino hacia el sí del ser que se auto-desvela, pero al mismo tiempo se convierte en revelación del propósito y designio de salvación, de la gracia, redención y liberación de Dios en favor de su pueblo. Este designio de salvación, que guarda y testimonia el texto, enfrenta las pretensiones universalizantes de mostrar al texto como paradigma universal. No obstante, *“Capta la pretensión del texto no el que lo universaliza de modo absurdo, sino el que fusiona sus propios horizontes de comprensión y de sentido con los horizontes de comprensión y de sentido allí abiertos. El texto es tradición y campo hermenéutico, horizonte del suceder salvífico de Dios en una historia particular de un pueblo, que puede ser paradigmática para quien se asome a ese horizonte de tradición y quiera verificarse en el suceder de la gracia y de la salvación en ese campo hermenéutico”*.<sup>421</sup>

A la separación entre texto y presente del lector se le suma la imposible unidad del pensamiento fragmentado, en la que el cogito no dice nada del *sum* y en la que se cierra toda posibilidad a la tradición, a la revelación bíblica, a la incitación estimulante del pensamiento presente en el judeocristianismo, que es también fuente de conocimiento verdadero. En este sentido los desplazamientos de la hermenéutica actual se distancian de la preocupación romántica de interpretar el texto por el texto, de comprender su pasado o de comprender los aspectos metódicos, con olvido de las implicaciones subjetivas *“de quien comprende”*. Si la racionalidad ilustrada desconfió de la tradición es porque rechazó su autoridad y su valor, y en su reemplazo estableció un altar a las disciplinas interesadas por obtener exactitud científica, incluso en la interpretación bíblica. La arqueología centrada en indagar en el pasado cristiano devela su interés más por la razón forense del cadáver de Cristo, antes que por el sentido profundo de su muerte y resurrección.

---

<sup>421</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 117.

La analítica existencial heideggeriana entendió que la preeminencia del comprender es ontológica, antes que epistémica. Comprender es un modo del *dasein*, en cuanto comprenderse es percibirse como tal existir y tal ser. Por eso, por encima de las mediaciones hermenéuticas que se ocupan de la reconstrucción del pasado, se transita hacia una interpretación ontológica que abandona el positivismo historicista y el idealismo romántico, que escapa del esquema sujeto-objeto, en el que el ser se objetiviza y no supera las definiciones positivistas del ser, que en nada se conectan con su realidad existencial, pero que al orientar su mirada a la ontología posibilita la interpretación del ser como autointerpretación de sí.

No sin razón, la interpretación del texto no persigue la interpretación del texto en sí mismo, sino la interpretación de la existencialidad del ser en concreción. Por eso mismo, la interpretación ontológica reactualiza el texto y su distancia, hace memoria en el presente de quien también interpreta, en la existencia de quien se acerca a los textos. Pone por ende, de presente el ser sido en el aquí y ahora de su existencia y posibilita reorientar su devenir.

Las dificultades que trajo consigo la hermenéutica moderna, entre explicar y comprender, propia de los primeros exponentes como Dilthey y Schleiermacher, preocupados por la explicación y comprensión que ofrecen las ciencias de la naturaleza, en las que debían acomodarse las ciencias del espíritu, queriendo que todo simbolismo, comprensión de los textos se sometiera a una interpretación del texto solo en cuanto texto, una hermenéutica textual en la que se ausenta lo que hay delante del texto mismo, evidencian las imposibilidades de una hermenéutica única y definitiva. Si la interpretación romántica privilegió y giró alrededor del lector, de las indagaciones psicologizantes, la interpretación ontológica pondrá su énfasis en el lector del texto, no en la explicación (*erklären*) o solo en el comprender (*verstehen*), sino en las comprensiones y construcciones posibles no tenidas en cuenta. No excluye este horizonte la explicación y la comprensión, sino que llega a considerarlas no suficientes, pues, la hermenéutica textual deja por fuera el mundo del interlocutor, la

nueva actividad dialéctica y el amplio panorama de significaciones que aporta la existencialidad misma.

Una concepción monolítica de la interpretación, en la que se rescata el mensaje del texto como formulación única que se hace perdurable en el tiempo, pero que no abre la posibilidad de ser actualizada en el presente, se ha correspondido con la hermenéutica textual. Sin embargo, como no se trata solo de leer el texto perdiendo los otros horizontes, se cobija la idea de que “*existe la posibilidad de la articulación interpretativa entre el discurso nuevo y el discurso del texto*”.<sup>422</sup> Esta visión cambia la perspectiva exegética antigua en la que solo tiene validez la intención de acercamiento al texto persiguiendo los significados y pensamientos del autor poseedores de alguna utilidad para la vida del creyente.

Las transformaciones y cambios del acercamiento a los textos bíblicos han pasado de una exégesis preocupada por el escritor bíblico y lo que el texto pretende revelar, a las diversas escuelas hermenéuticas en las que la comprensión se amplía dando paso a que afloren otras interpretaciones como la humanista, la analítica del ser ahí, la historicidad de lo revelado, la memoria de la comunidad que interpreta el texto. Es decir que, además de los problemas ontológicos, gnoseológicos, históricos y lingüísticos, la interpretación se abre a otras posibilidades y derroteros hermenéuticos, en los que ella ya no está ligada exclusivamente al autor del texto y su intención, ahora cuenta también la comunidad que recibe el texto, las comprensiones del pasado histórico que se constituyen en tradición, en memoria, las generaciones sucesivas y posteriores que leen el texto, las nuevas situaciones históricas y contextuales.

Desde este abanico de posibilidades se supera también la moderna concepción de un tratamiento de los textos bíblicos que privilegia la “*sola scriptura*” y “*scriptura sui ipsius interpretas*”, que niega la autoridad de la tradición, de la Iglesia y de su

---

<sup>422</sup> Ricouer, *Del texto a la acción*.

magisterio. Pues, los procesos que desconocen que, el individuo que interpreta y autocomprende el texto, remolca consigo un “*mundo*” de prejuicios y precomprensiones, propias de su medio cultural, eclesial, social, repudia también al ser que actualiza la memoria de su tradición.

Exigir una interpretación diáfana del texto, en la que prime la articulación entre explicación y comprensión del mismo, saltándose las dificultades de los prejuicios y preconceptos en la interpretación, creyendo ingenuamente que quien lee o se acerca al texto es tabla rasa, puede resultar catastrófico para la interpretación misma. La tradición es una cadena de interpretaciones que evita arbitrariedad subjetiva y enfrenta las precomprensiones que fragmentan el auténtico acercamiento al texto, pero también ella misma es memoria actualizante en las nuevas comprensiones que no pierden el sentido profundo de lo revelado. Así, la máxima ricoeriana “*explicar más para comprender mejor*”<sup>423</sup> devela un proceso continuo de cernimiento que no se agota en los prejuicios del lector, pero tampoco en las formulaciones establecidas por una determinada tradición interpretativa.

Las nuevas comprensiones de un texto liberado de la psicología del autor, de un texto que gana su propio mundo y que genera la posibilidad de ser *recontextualizado*<sup>424</sup> en una nueva situación, han dado paso a la autonomía e independencia del texto y han generado su apertura al mundo. “*El texto es una totalidad original, no es una suma de frases... su característica específica es la fijación escrita... llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura...no es inscripción ni transcripción de una palabra anterior... la escritura fija directamente el querer decir o significado del discurso*”.

<sup>425</sup> Estos cambios en la interpretación permiten la superación de sí misma al no quedarse en la hermenéutica escriturística del que solo contempla el texto de la escritura perdiendo toda conexión con la realidad de sus intérpretes. Los procesos de

---

<sup>423</sup> Ricoeur, *Temps et récit II*, 48.

<sup>424</sup> Ricoeur, *Temps et récit II*, 48.

<sup>425</sup> Ricoeur, *Metáfora viva*, 277.

distanciación del lector respecto del texto anamnético solo se contrarrestan con los procesos de apropiación del entonces del texto en el ahora del lector. Por eso, una y otra vez, el texto es memoria y tradición, pero es también memoria viva en nueva situación.

Es claro que el texto es el resultado de una distanciación que surge de la intención mental del autor, de lo que el autor quiso decir, de las condiciones psicológicas y sociológicas de su producción, tal vez distinta con respecto al destinatario original. El texto en cuanto obra es una composición, secuencial más larga que las frases y forma una totalidad finita y cerrada. Tiene configuración única que lo asimila a un individuo, llamada estilo. Pero además, de la definición del *Lebenswelt* de Husserl y del *ser en el mundo* de Heidegger, -lo que Ricoeur llama *el mundo*- se llega a la descripción del mundo del texto, como también, del mundo del lector. “Mundos” que despliegan, descubren y revelan. De esta manera, no solo se revela el texto en cuanto sola escritura, también se revela quien autointerpreta, autocomprende su propia realidad existencial a la luz del texto. Por eso,

*“La existencia humana, en su movimiento de autorrealización, se objetiva en <<signos>> (<<datos>>), se encomienda a las obras, a las representaciones e intuiciones que vienen a formar la cultura; pensar es por lo tanto leer estas obras, descifrar estos signos, y en ellos comprender la realidad del hombre”.*<sup>426</sup>

Con el cambio de referencia de la hermenéutica textual, en la que la interpretación es descriptiva de algo dado, productiva, no creadora, no poética, perdemos nuevos sentidos y significados, en los que: “...*por la ficción, por la poesía, nuevas posibilidades de ser en el mundo son abiertas en la realidad cotidiana; ficción y*

---

<sup>426</sup> Mannucci, *La Biblia como palabra de Dios*, 285. Asegura al respecto Mannucci que esta es la lección de la fenomenología que Ricoeur hace propia, de ella nace precisamente, del desciframiento del símbolo.

*poesía intencionan el ser ya no bajo la modalidad del ser dado, sino bajo la modalidad del poder ser. Por ese medio, la realidad cotidiana es metamorfoseada gracias a lo que podría denominarse las variaciones imaginativas que la literatura opera sobre lo real”*.<sup>427</sup>

Luego, con este paso y apertura a algo que puede ser y que es producto *como posibilidad de existir*<sup>428</sup> se desbordan y amplían los derroteros de la exégesis ligada meramente a la sintaxis. Como lo demuestran las tareas propias de la filología clásica, de las teorías del objeto estético, del objeto histórico y de la jurisprudencia, la manera de acercarnos al texto exige una amplitud semántica, en la que ciertamente la exégesis cumple un rol fundamental para la interpretación, rol que nos pone en comunicación directa con el texto normativo, con la tradición bíblica y con el canon escritural, pero que al final tal centralidad exegética desaprovecha los otros matices semánticos que emergen del texto.

Porque no es evidente, se requiere de la interpretación para llegar a los mundos posibles como referencia del texto. La interpretación de los textos abre, revela y habla de mundos posibles y de maneras posibles de orientarse en esos mundos<sup>429</sup>. La fijación escrita del discurso libera al texto de la vinculación psicologizante del autor, pero al desestructurar el vínculo entre texto y su autor se abre una referencia ontológica, en la que se explora y descubre una mayor riqueza hermenéutica. Para Kerbs, *“la ficción y la poesía permiten la construcción de nuevas posibilidades de ser en el mundo, abriéndose en el seno de la realidad cotidiana, a otro posible”*.<sup>430</sup> Metaforizada, entonces, la realidad cotidiana se da pasos hacia un ser posible, en que los símbolos, mitos y metáforas, recobran nuevas significaciones y en que también los textos proponen nuevos modos y posibilidades, las imágenes se convierten en

---

<sup>427</sup> Mannucci, *La Biblia como palabra de Dios*, 285.

<sup>428</sup> Kerbs, *El problema de la referencia*, 173.

<sup>429</sup> Kerbs, *El problema de la referencia*, 189-190.

<sup>430</sup> Kerbs, *El problema de la referencia*, 192.

exigencias de sentido de la razón, en tarea de proyectar una posibilidad de ser y un mundo donde realizarlo.

Los avances de la hermenéutica actual están precisamente en la reivindicación de la semántica ontológica, lo cual no ha de entenderse como desprecio de la sintaxis y la semiótica que hacemos de los textos bíblicos. Es claro que la articulación entre hermenéutica textual y exégesis, se ocupó del análisis estructural del contenido proposicional del texto y buscó comprender al autor del texto mejor de lo que él se comprendía; sin embargo, la hermenéutica misma ha trascendido este plano positivista y psicologizante del acercamiento al texto de la tradición cuando supera la perspectiva científicista de la historia, de la “*Historie*”, entendida como estudio del desarrollo de las sociedades del pasado, pero incapaz de hacer memoria ontológica de la mismas.

La circularidad hermenéutica de hoy, que relaciona el texto, con el contexto y con el pretexto, nos lanza a una apropiación del pasado, de la tradición bíblica a partir de la memoria, una memoria que no intenta convertir al texto en registro historiográfico del pasado de Israel y de las comunidades cristianas. La memoria lo es de Dios que se revela y autodesvela a sí mismo, que por gratuidad se da a conocer y como don gratuito acontece en la historia salvando a los hombres. Desde la fe, los actos y acontecimientos, son interpretados, reinterpretados y actualizados para el presente como hechos kairóticos, no reducibles a un dato cronológico. Así,

*"el propósito revelatorio no se orienta a la definición nocional de sustancias ni de esencias ni de ideas, sino de propósito soteriológico, de gracia y de sentido en favor de aquel a quien Dios amorosamente se desvela. Y esas mismas características resultan propias del texto de la tradición, en cuanto*

*que transmite el testimonio de la revelación económica y testifica un actuar salvífico y un propósito redentor, de gracia y de liberación".<sup>431</sup>*

La tradición bíblica nos recuerda que Israel vivió una experiencia de ser y sentirse Pueblo de Dios, que le enseñó a leer la acción de Dios manifestada en la naturaleza, en los fenómenos naturales, como por ejemplo las tempestades y las lluvias; a leer ese acontecer en las siembras y en los frutos cosechados de la tierra; pero también aprende Israel a hacer presente que tal acción salvífica acontece en los sucesos y hechos de la vida cotidiana del pueblo. Desde su conformación, proto-israelita, hasta los grupos de familias tribales que se van conformando como pueblo, se transmite de generación en generación a los hijos la manera como Dios se les ha manifestado en hechos, aconteciendo en la historia del pueblo, salvando y liberándole de sus opresores. La primera tradición es propiamente una tradición de la oralidad interesada por recoger este sentido profundo de una memoria colectiva, que no solo registra los hechos en sí, sino también su sentido.

Este acontecer salvífico no se inspira en la idea de un hombre en abstracto sino de un grupo de hombres y mujeres que luchan y se esfuerzan con trabajos (Ex. 3, 7 – 12), no se desvela como revelación cósmica, patente en las teologías de la creación y presente en los relatos cosmogónicos de muchas culturas, sino en la memoria de la salida de Israel de Egipto, de su liberación, de su lucha por la tierra, de su lucha contra la idolatría, de su proceso por lograr la organización como pueblo (Ex. 20, 1-18). El decálogo presente en el texto del Éxodo, más que una ética de la conciencia, del sentido al que se ha pretendido reducir hoy cuando se define como ley universal, es expresión del esfuerzo de Israel por organizarse de una manera distinta que comporta y exige una estructura justa y solidaria para un pueblo oprimido.

Toda celebración cultural, litúrgica, festiva, así como sus comidas conmemorativas, los sacrificios y la consagración de primicias son rememoración viva de lo que se

---

<sup>431</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 117.

celebra, y lo que se celebra es el paso de Dios por su historia. La memoria del pasado se reactualiza en el presente del acontecer salvífico. De esta manera

*“toda vez que el intérprete situado en su propio espacio y en su propio tiempo reelabora la historia de la salvación para que el acontecer de Dios antiguo y nuevo adquieren los sentidos permanentes de su gracia y salvación”*.<sup>432</sup>

La fijación escrita del acontecer de la gracia y de la salvación está menos preocupada por el acontecimiento que por el sentido del acontecer. Por eso se procede a la proclamación del sentido del creer más que a la indagación pormenorizada propia de una racionalidad historiográfica. No se centra en el detalle de los hechos, sino en las fórmulas de fe y en un compendio resumido de hechos, en que la experiencia profunda y los acontecimientos mismos se hallan codificados. No cubre, por tanto, una historiografía de Israel el estudio detallado del contexto socio-histórico, político, y religioso en que surge el texto. El *telos* al que apunta la memoria es la interpretación, reinterpretación y actualización del sentido de los acontecimientos. En cuanto sentido y por el sentido siempre actualizado, el acontecer no pertenece, sin más, al pasado ni a la historiografía, que registra apenas el recuerdo de los hechos pretéritos en cuanto *memoria rerum praeteritarum*.

Israel se interpreta, lee su propia historia y no la historia del mundo, no la historia universal, lo cual no niega la gracia salvadora ampliada a todos los hombres en cualquier circunstancia y en todo tiempo, pero lee su propia historia salvada por Dios. Aunque es memoria de una revelación categorial, esta revelación del acto de amor y gracia de Dios no es exclusiva y excluyente de una gracia dispuesta para todo hombre. La particularidad con la que Dios ha querido mostrarse a Israel explicita el sentido de espacio-temporalidad como él se revela en la historia humana. Es en ese escenario concreto en que acontece la revelación, "Yahweh no ha hablado desde la

---

<sup>432</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 144.

*transcendentalidad, sino inmanente y encarnado en la categorialidad social, en la determinación y en la concreción social, cultural y geográfica”*.<sup>433</sup>

Para la tradición bíblica y cristiana, Dios que se revela no se halla des-ligado ni abstraído, no es reducible a teorización propia de intelecciones ilustradas que puedan prescindir de la espacialidad y de la temporalidad. La revelación acontece manifestando su designio de amor en la radicalidad existencial del existir en el mundo y en la historia y en la vocación de salvar y de salvarse de los yugos de la opresión y del mal. Se trata siempre de experiencias categoriales, no reducibles a conceptos metafísicos. De la metafísica no existe memoria. La memoria es del vivir y del experimentar en la concreción.

La memoria, al no pretender una exigencia verificativa, una demostración y comprobación veritativa -que somete al objeto a una lógica racional en procura de una verdad científica-, se expresa como *dabar*, logos salvífico, redentor y esperanzador. Distante de toda aclaración argumentativa, certificadora de ciertos discursos deístas, legitimadora de la lógica matematizante y racionalizante, el *dabar* es palabra liberadora, salvadora y redentora de la condición histórica que subyuga la vida. Por eso, la relevancia epistémica de la memoria no radica en gnosis de Dios, en conocimiento trascendental obtenido del esfuerzo racionante. De esta manera:

*"El conocimiento de Dios que se testimonia en el texto de la tradición de Israel no apunta hacia la <<bruta facta>>, en su materialidad cronográfica, biográfica o doctrinal. El conocimiento de Dios es función dadora de sentido para aquel que interroga por sentidos, no por hechos escuetos ni por doctrinas, menos aun por esencias y entelequias. De todo lo cual resulta que el objeto inmediato y terminal del conocimiento profundo y de la verdad de*

---

<sup>433</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 122.

*acontecer sea la acción amorosa de Dios inscrita en la realidad misma de seres y de aconteceres, de tiempos y de espacios".*<sup>434</sup>

Por eso la teología naciente de la praxis histórica de Israel, de la historia vivida y posteriormente leída desde su fe, más que una reminiscencia de ideas claras en la conciencia, es interpretación creyente de la propia historia, la cual entiende no escindida como historia sagrada y profana sino como realidad histórica única. No es positivización de una historia que se repite siguiendo el hilo de la circularidad mítica, o de una horizontalidad lineal extendida al futuro sin irrupción del tiempo salvador, sin *cronos* y *kairos* salvífico. No hay por tanto dos historias, "*una profana cronológica y otra sagrada kairótica; una historia de la creación y otra de la salvación. Una sola es la historia humana en la que Dios salvando, se revela y revelándose es Yahweh para el hombre*".<sup>435</sup>

Esta especial *lectura* del tiempo se distancia del historicismo por no pretender la exclusiva recolección del dato, del acontecimiento, del facto en función de una archivación historiográfica. Si de esto se tratara el compendio de los escritos bíblicos no se articularía e integraría con otro tipo de escritos sapienciales, proféticos, poéticos, de relatos míticos de creación, de himnos, salmos, cánticos, lamentaciones, de narrativas, de expresiones litúrgicas, culturales, todos ellos dispuestos al servicio de la memoria colectiva de Israel.

*“Esto hace que, por ejemplo, el éxodo, la liberación, la alianza, la pascua, la vocación de Abraham o la zarza ardiente lleguen a cada israelita, no por repetición imposible de los hechos, ni por positivismo histórico embelesado en la contemplación del pasado, sino por la nueva significación reinterpretativa que adquiere el éxodo, la liberación, la pascua, Abraham o la*

---

<sup>434</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 127.

<sup>435</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 134.

*zarza en todo ulterior proceso histórico de liberación, o de comunión, o de acceso a Dios, o de propia y personal vocación”.*<sup>436</sup>

A los relatos mitológicos de creación, del paraíso, de la torre de Babel, del diluvio, los proverbios, la literatura oriental tradicional, que son puestos en Israel al servicio de la historia de salvación, se suman otros tantos como por ejemplo el Qohelet y el libro de Job, impregnados de la poética sapiencial, de una gran riqueza didáctica, de honda inspiración filosófico religiosa, expresada a través de himnos, debates, diálogos y lamentos del hombre que sufre. El hondo sentido jurídico del libro de Job lo convierte en reclamo de la justicia para el justo, del hombre olvidado y abandonado en su sufrimiento, un ser que no se contenta con las justificaciones que sus amigos hacen sobre el mal padecido, del apaciguamiento del reclamo doloroso ante las justificaciones teológicas de la retribución.

Tal como lo expresa el libro de Job, los fracasos, los padecimientos en medio de la pobreza, de la enfermedad y de la miseria, hacen eco de la teodicea al preguntarse por el logro real de una existencia feliz. La dureza con que él se dirige a sus amigos y a Dios le convierte, ante sus amigos, en *blasfemo*.<sup>437</sup> Sin embargo, este proceder de Job desvela las injusticias (Job 24,2-14), la corrupción, las acciones del opresor, el olvido del que suplica, la justicia “aparentemente” justificada por la apologética de una teología retributiva bien argumentada por sus amigos.

Libros como el de Job traspasan y recogen transversalmente el conjunto de los textos bíblicos retrotrayéndonos a la pregunta por el sufrimiento, haciendo memoria del dolor de seres concretos, no de categorías indeterminadas que no conectan con la experiencia del existencial real. Esta perspectiva de la memoria del sufrimiento, del

---

<sup>436</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 141.

<sup>437</sup> Job, 21,6-9. “Cuando lo recuerdo, me horrorizo al recordarlo, y mi carne es presa de un escalofrío. ¿Por qué siguen viviendo los malvados, envejecen y aún crecen en poder? Su descendencia ante ellos se afianza; sus vástagos se afirman a su vista. En paz sus casas, nada temen, la vara de Dios no cae sobre ellos”.

reclamo del olvidado en su dolor, es hermenéutica que atraviesa los textos veterotestamentarios y neotestamentarios. Pero además, desde esta perspectiva el creyente, judío<sup>438</sup> y el cristiano, hacen memoria del dolor y esquivan la imagen de un Dios silencioso ante la protesta y la apelación. La identificación y comunión con los sufrimientos de Job se hacen extensibles en el reclamo de la justicia, como también, en el contagio del anhelo de esperanza de una justicia que triunfe sobre el mal.

La pregunta formulada desde el dolor, desde el sufrimiento, desde la debilidad de Job confrontan las demostraciones legitimadoras, defensoras del olvido justificador del padecimiento de los otros. En Job, *“la pregunta a Dios deja de ser personal, ella toma cuerpo en el dolor de los pobres de este mundo. La respuesta no podrá darse sino en el compromiso con ellos y siguiendo el camino –que sólo Dios conoce- que lleva a la sabiduría. Job empieza a salir de la ética centrada en merecimientos personales, para pasar a otra cuyo eje está en las necesidades del prójimo. Es un desplazamiento importante.”*<sup>439</sup> Job actualiza y pone de presente que el sufrimiento no es justificable en las interpretaciones religiosas que intentan legitimar una perspectiva maniqueísta de Dios.

Por eso, la manera como acercamos la tradición bíblica desde la memoria deja entrever un conjunto de tradiciones que no siempre siguen un único esquema de interpretación. Como lo refleja el texto de Job, las divergencias interpretativas se hallan convocadas alrededor de sus padecimientos, y de igual forma encontramos que en la fijación escrita de otros textos hay diferentes tradiciones, una Eloísta, otra Yahwista y otra sacerdotal, reunidas para la construcción del texto, ellas han sido releídas una y otra vez, reelaboradas, no con pretensiones de mantener un ciego tradicionalismo que propende mantener el valor del pasado por el pasado, sino reinterpretadas a partir de contextos particulares y actualizadas en el sentido profundo

---

<sup>438</sup> La película: *El Juicio contra Dios* de Andy DeEmmony. Que recrea la protesta y los reclamos que los judíos se hicieron mientras fueron sometidos y asesinados en los campos de concentración.

<sup>439</sup> Gutiérrez, *Hablar de Dios*, 91.

de una memoria salvífica. Una interpretación que entreteje la tradición histórica y profética con el presente, con la condición del momento, el contexto situacional del presente desde una perspectiva dialéctica, que no rompa con el pasado en razón del presente o del futuro.

Al igual que con las tradiciones del Antiguo Testamento sucede con los relatos de los evangelios del Nuevo Testamento. En efecto, cada uno en particular actualiza el sentido nuevo y distinto de la revelación manifestada en Cristo. La actualización de la memoria no solo prioriza el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, los relatos también interpretan, rememoran, resignifican este misterio pascual de Cristo conectándolos con el cumplimiento de las promesas del pasado, de la confirmación de la ley antigua en el nuevo pacto, de la liturgia, del culto y las festividades del pasado, que se actualizan de una manera nueva sin romper con esa memoria. De ahí que la pascua de Cristo sigue siendo memoria con un sentido nuevo en la muerte y en la vida del crucificado resucitado; pentecostés es memoria con el sentido nuevo de la gracia del Espíritu en la comunidad nueva.

Cristo nueva pascua es nueva tierra prometida para quienes nada son y nada tienen; es rememoración del derecho a la vida negada por los victimarios, es la posesión prometida a los desposeídos. Como nuevo templo y lugar de culto, su cruz se convierte en símbolo de una nueva fe, en memoria de un acontecer salvífico, que no siendo el único símbolo exclusivo (Jn 3, 14-21), salva de manera semejante como relata el pasaje bíblico del éxodo. Él es memoria de liberación de la opresión y la esclavitud en Egipto, del paso por entre las aguas, símbolo de la salvación, sin el cual no podríamos entender el Antiguo Testamento y la pascua judía.

La reinterpretación de la tradición, como se ve en toda la lógica de la memoria y de la apropiación como forma de vencer la distancia y la lejanía del acontecimiento en referencia, no es camino para rescatar doctrinas, sino para hacer sentido no solo reproductivo sino productivo en circunstancias y experiencias nuevas. Ello implica no

la intelección objetivada, sino la comprensión viva del existente real en el acto de comprender su ser tal en el horizonte mostrado por la tradición. Hacer memoria del entonces no se hace sino para comprender el presente y para experimentar la permanencia del acto de la revelación en el aquí y en el ahora del intérprete.

Esta ontología del comprender es clave para que la teología recupere la memoria, como acto determinante de su epísteme. De ahí puede criticarse una teología centrada primordialmente sobre textos y enunciados para perpetua memoria del pasado. No obstante, además, de las tareas filológicas, gramaticales, de los objetivismos de la tradición, de las pesquisas arqueológicas, de los estructuralismos, de los métodos recluidos en el positivismo textual e historicista, la teología bebe de otra vertiente de la memoria que no es recuerdo muerto, sino reactualización viva, con-memoración reactualizadora de los mundos, de los sentidos de vida y de la acción, que son los que de verdad referencian la genuina tradición, nunca entendida ésta como tradicionalismos, sino como memoria siempre actualizadora de los reclamos de justicia.

#### **4.3. La memoria conmemorativa en las acciones mistagógicas y sacramentales**

La tradición greco-cristiana centró su vivencia de comunidad eclesial en la acción mistagógica. Del griego *mystagogein*, la mistagogia hace referencia a introducirse vitalmente en los misterios de Cristo, a asumir participativamente su memoria. Entonces la dinámica catequética deviene fundamental para introducir al cristiano en la vida sacramental por intermediación del rito sacramental. Memoria vital y sacramento son los dos pilares de esta apropiación mistagógica, personal y comunitaria.

Antes que propiciar intelecciones, la mistagogia propicia comprensiones y auto-comprensiones del cristiano que lo hacen participar de la *res sacramenti*, de la cosa del sacramento, de la referencia del sacramento. Y la cosa del sacramento en sus

distintas vertientes es inmersión en la memoria del crucificado y en su misterio pascual. Los símbolos y signos del misterio comunican la memoria de Cristo, el gran acontecimiento de su muerte y resurrección se manifiesta como memoria redentora y salvadora, como rememoración del triunfo de la vida sobre la muerte.

Por Cristo somos introducidos en la vida nueva, reconciliados con Dios y perdonados por nuestros pecados (Col 1,14. 1,20 y Ap 1,5). La actualización mistagógica del misterio cristiano que nos incorpora al tránsito pascual de Cristo, invita al rechazo del pecado que debilita la existencia, al rechazo del egoísmo, del odio y a la violencia; la acogida a la total apertura de la vida nueva hace que la mistagogia no se reduzca a una instrucción sobre la pascua, ella es iniciación en el misterio Pascual de Cristo, apertura a la gracia, a la reconciliación entre los hombres (Ef 2,14. Jn 14,1-17).

Esta perspectiva dialéctica, que convoca a la conversión, a la renovación, a la reconciliación y perdón entre los hombres, actualiza la memoria de Cristo en cuanto cada cristiano la hace presente en su propia vida (Flp 2,5). De esta manera, como partícipes del misterio pascual y de la redención de Cristo, el paso a la vida nueva implica una actitud religiosa que no se sujeta a una comprensión exclusiva de devoción piadosa o práctica fervorosa de religiosidad. Se diría que la introducción a la memoria viva de aquello que se conmemora y se actualiza es rotundo contraste con la devoción ritualista y con la mágica sacramental que hace derivar el sacramento a amuleto, a práctica para tener suerte, a la lógica extrínseca de dar y recibir sacramentos, a devocionismo del que no emerge cambio ni se suscita transformación cristiana de fe y de vida.

La mistagogia cuaresmal se centra, por ejemplo, en la muerte al pecado, en la conversión y en el redescubrimiento del sentido de la penitencia y, desde esa matriz, la dimensión comunitaria del perdón y de la reconciliación involucra a todos en el compromiso común de renovación para la vida nueva de la pascua presente y definitiva. *“cuando aparezca Cristo, vida nuestra, entonces también vosotros*

*aparecéis, juntamente con él, en gloria*".<sup>440</sup> La mistagogia cuaresmal conduce la noche a la alborada de pascua de Cristo y del cristiano, como lo recuerda con sigilar fuerza celebrativa el pregón de la noche de pascua: "*Haec nox est, quae hodie per universum mundum in Christo credentes, a vitiis saeculi et caligine peccatorum segregatos, reddit gratiae, sociat sanctitati*".<sup>441</sup>

La mistagogia redescubre al logos de Dios desde la celebración litúrgica, posibilitando al creyente una existencia redimida y reparada, un fundamento espiritual y unos principios morales acordes con este misterio pascual. Este misterio, expuesto hoy a la comercialización turística de festividades religiosas populares, conmemora y actualiza en la iconografía, en la estética y en la liturgia la pasión, muerte y resurrección de quien con su muerte redime y con su resurrección nos da la vida nueva. Arraigada como celebración popular, de gran riqueza semiótica y semántica, en muchos pueblos latinoamericanos la mistagogia se redescubre y reinterpreta su significado desde una vida de fe que se celebra y vive desde el umbral del misterio pascual cristiano.

La riqueza semántica de esta mistagogia que invita a la conversión, al cambio y a la renovación, a la luz de la memoria del crucificado, entreteje historias de hombres y mujeres hondamente vinculados a este misterio pascual, en que la acción salvífica se liga a las luchas cotidianas, a los sufrimientos y tareas de cada día. Entonces, no sobra la pregunta de hoy ¿Cómo entender la vida de los momposinos sin Pae Jesús? ¿A la feligresía de Cristos caídos de diferentes pueblos, en los que la imagen de un nazareno golpeado por las injusticias y por el dolor, se conectan con las experiencias propias? Esta memoria de la tradición, que recupera el misterio de Cristo a través de las representaciones y sagradas imágenes<sup>442</sup>, es memoria cristiana vivida y expresada en la religiosidad popular, la cual adquiere matices propios en nuestros pueblos y

---

<sup>440</sup> 2ª lectura del día de la Pascua.

<sup>441</sup> Pregón Pascual. <http://es.wikipedia.org>

<sup>442</sup> Concilio II de Nicea, No. 1 Que afirma: "*Porque el honor de la imagen, se dirige al original*".

conserva ciertos aspectos centrales de tradición religiosa hecha después vida, praxis y fiesta desde el corazón de la cultura.

Por lo demás, la vida sacramental, inducida por la mistagogia, no tiende al reforzamiento de los individualismos y solipsismos propios del dar y del recibir sacramentos. El símbolo vivo hace del sacramento expresión de la vida, que además de ser participación en el mundo de la vida, lo es también en el mundo de la vida divina. El agua, por ejemplo, bajo el concepto sacramental, nos conecta al sentido de una humanidad purificada y partícipe en la vida y en el misterio de Cristo, hace memoria del paso entre las aguas por las que pasó Israel para alcanzar la liberación y salir de la esclavitud. Como símbolo sacramental expresa y explicita las acciones de Dios en favor de Israel. Dios que salva a su pueblo dándole beber de agua que brota de la roca (Ex 17,1-7 Num 20,1-11). La teología sacramental, por tanto, no se ocupa del símbolo en cuanto concepto bioquímico, físico y cultural presente en muchas culturas, sino que, en la comprensión de la simbología bautismal quiere recordar que la vida cristiana ha de sumergirse en el misterio pascual, de morir con Cristo al pecado para resucitar a la vida nueva.

La carta a los Hebreos (9,9-10) trasciende el vaciamiento al que se enfrenta tal simbología. Para ella, es claro que no es la fuerza de las ceremonias, el rito mágico, el cumplimiento estricto de la observancia y del rubricismo lo que logra la transformación de la conciencia de quien practica el culto. Lo que determina la eficacia de los símbolos es la relación con Dios, la vivencia profunda y actualización de la memoria del crucificado y resucitado en la propia vida del cristiano. En esta memoria se renuevan y se cumplen las promesas del pasado, se confirman las acciones de Dios a favor de su Pueblo, se reinterpreta la antigua alianza, se actualiza el pasado en el presente y se abre la perspectiva de futuro.

Este memorial de la Pascua, que supera los ritualismos, pone al hombre frente al gran misterio de Cristo. En la teología antigua la comprensión del sacramento es entendido

como *signo eficaz de la gracia*. Sin embargo esta comprensión enfrenta dificultades que dividen a la comunidad en torno a la celebración de los sagrados misterios. Para Pablo, por ejemplo, es claro que el memorial de la pasión y de la resurrección del Señor enfrenta discrepancias en torno a la mesa del Señor (1 Cor. 11, 20), en especial, los intentos de invalidación del ceremonial a causa de los condicionamientos sociales de la época. El evangelio de Juan, por su parte, restablece el sentido de este memorial, en especial, en torno al amor y no al predominio del ritual (Jn 13, 34-35).

El sacramento de la eucaristía, memorial por excelencia –“*eucharistein - eulogein*” que conmemora, por una parte, las bendiciones judías proclamadas durante la comida que recuerdan la obra de Dios, la santificación y redención de su Pueblo; el sacrificio de la antigua alianza (Ex 24,8) y el anuncio de las promesas del nuevo pacto (Jer. 31,31. Ezq 37,26), es también por otra parte, memorial de la cena del Señor, de su pasión y muerte (Lc 22,19), de su entrega gratuita, del nuevo pacto ordenado por Dios (Heb 9,20), de la vida que trae el perdón de los pecados (Mt 26,28), que es anticipación del banquete de bodas definitivo del Cordero (Ap 19,9-10. 21 5).

Este sacramento-sacrificio, que comprende dos aspectos inseparables en el que, “*el sacrificio eucarístico no existiría si no existiese la presencia real y de otra parte la doble consagración que constituye la presencia real en el sacrificio eucarístico. Por tanto, la eucaristía no es solo sacramento de la presencia real, sino sacramento de la pasión y muerte del Señor*”<sup>443</sup>, es memoria de la última cena del Señor pero también signo de la cruz y del crucificado, es sacramento que *contiene la pasión histórica de Cristo*<sup>444</sup>, sacramento de comunión, en el que Cristo como cabeza de la Iglesia fracciona el pan, lo bendice y lo distribuye (1 Sam 9, 13. Mt 14,19), en ella, “*Cristo se nos bajo la forma de alimento, es don que se da a los hombres. Don que nos incorpora a él y don que nutre*”.<sup>445</sup>

---

<sup>443</sup> Martínez, *El sentido social de la eucaristía. I*, 54.

<sup>444</sup> Martínez, *El sentido social de la eucaristía. I*, 55.

<sup>445</sup> Martínez, *El sentido social de la eucaristía. I*, 66.

Trascendiendo los intentos de explicar esta memoria de Cristo desde el fisicismo, la interpretación ontológica del sacramento eucarístico nos sitúa en el plano de lo público y de lo social. Además de ser sacramento de alabanza, sacrificio espiritual (1 P 2,5), santo y puro (Ex 19,6, Mt 1,11. 2. Ts 1,12), que nos une a Cristo y nos hace partícipes de su cuerpo y de su sangre, él conmemora el dolor, las desgracias, la pasión de Cristo y los eventos que condicionan la vida humana. Entendida como acción de gracias, la mesa eucarística recoge las alegrías y tristezas, los sufrimientos y luchas, los fracasos y esperanzas, la memoria sagrada de quienes nos precedieron en esta vida.

Ordenados, por tanto, los sacramentos a partir de la eucaristía, ella misma es culmen de la iniciación del misterio cristiano, fuente y vértice de la vida cristiana, memorial que entronca el éxodo, la pascua de Israel, con el misterio pascual de cristiano, columna fundamental de la teología sacramental. La pascua es memoria y símbolo del paso de la esclavitud a la libertad (Ex 12,14. 13,3-10), pero también de la muerte a la vida, de esperanza para el porvenir (Ex 12,46, Sal 34,20. Jn 19,33). La eucaristía, en cuanto expresión honda de tal misterio, es anticipación del encuentro definitivo con Dios.

Esta memoria de la pascua actualiza el hecho histórico en que Cristo parte el pan y reparte el vino, recuerda las promesas de su presencia continua en nuestro caminar (Mt 28,20). Desde ella Cristo abre una dimensión escatológica en la espera mesiánica del restablecimiento de la justicia y la paz, en la que los hombres puedan sentarse alrededor de una misma mesa, lo que anticipa la gloria celestial. Recuerda Santo Tomas, a propósito: “*¡O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur!*”. Lo recoge luego el catecismo que sintetiza que

*“Al celebrar la última Cena con sus apóstoles en el transcurso del banquete pascual, Jesús dio su sentido definitivo a la pascua judía. En efecto, el paso de Jesús a su padre por su muerte y su resurrección, la Pascua nueva, es anticipada en la Cena celebrada en la eucaristía que da cumplimiento a la pascua judía y anticipa la pascua final de la Iglesia en la gloria del Reino”* (n. 1340).

Es, efectivamente, en este contexto de la pascua en el que la comprensión del sacramento en el tiempo adquiere una mayor relevancia. En el ambiente judío la comida tiene un sentido sagrado (como Sabbat, como haburoth – fraternas- y como festividad familiar), de comunión con Dios. Para Jesús la comida conserva ese mismo sentido pero deja de ser excluyente, de solo con sus discípulos y amigos. Su comensalía trasciende al plano de los pecadores y publicanos (Mc 2,16. Lc 7,34. 19, 8). Su anuncio de la buena nueva del Reino habla también de sentarse a comer y beber (Mt 8,11-12. Mc 14,25), de inclusión de los olvidados (Jn 10,1-10. 1 P 2,25) de un Reino para quienes se desprenden de todo y comparten con los pobres (Mc 10, 17-22. Lc 6,19-31), de quienes tienen total disposición de dar sin esperar nada a cambio (Lc 6,29-30, 35), de los decididos a poseer todo en común y compartir el pan, de tal manera que nadie pase necesidad o hambre (Hech 2, 44-46. 4,32). Es la proclama de una solidaridad universal que supera los límites de la sangre, de la cultura y de la religión para situarse en la apertura total al otro, aunque ese otro distinto haya sido definido como nuestro enemigo (Mt 5, 43-44).

Los alcances del Reino, ligado a la cena del Señor, anuncian la justicia como comprensión plena de la auténtica eucaristía, *“por lo tanto, la comunión con el cuerpo del Señor no tendrá sentido si no se da la comunión con el cuerpo social, el amor a Dios se expresa en el amor al prójimo. Y en virtud de ese amor, en seguimiento al espíritu de Jesús y atendiendo a su exigencia evangélica en donde se fundamenta la solidaridad para con los pobres. <<Solidarizarse con el pobre es dar*

*culto a Dios y comulgar con Cristo*>><sup>446</sup>, pero también es acogida de los pecadores, gesto misericorde de Dios que perdona (Lc 7, 47) y la construcción de una sociedad nueva, sin discriminación, y exclusión de personas; es el banquete de participación, de reconciliación universal, de diaconía y salvación al que estamos invitados a participar todos (Lc 7, 50). Es signo del Reino anunciado por Jesús mismo, él hace explícitos los olvidos presentes en los banquetes de sus contemporáneos, en que los enfermos, lisiados y pobres son exculídos de la hospitalidad de la mesa (Lc 16, 19-31), de la partición del pan (Lc 15, 16), de la redención y salvación.

*“La eucaristía como sacramento nace de la totalidad del evento Jesucristo: de la actividad del Jesús de Nazaret que celebró una última cena con los suyos en la que realizó unos gestos y pronunció unas palabras, que tenían un sentido peculiar en aquella ocasión, un sentido escatológico, y de la actividad de Jesús resucitado unida a la acción de su Espíritu que movieron a los apóstoles a reelaborar de modo nuevo la cena del Señor y a repetir sus gestos y palabras dándoles un sentido sacrificial y eclesiológico, sentido éste que se inserta ya en otro contexto, el de la continuidad de la historia y el de la misión de la Iglesia esparcida en el mundo. Todos esos pasos, con sus diversas mediaciones, constituyen la obra de Jesucristo y sin él no se las podría comprender adecuadamente tal como las comprendemos históricamente hoy”*.<sup>447</sup>

Finalmente, Cristo, logos – dabar de Dios, no solo es palabra sino también alimento que se dona por amor. Su cuerpo y sangre, simbolizados en el pan y el vino, actualizan el gran misterio del Dios amor que con su gracia se da en las riquezas de la creación. La teología sacramental es teología que nos sumerge en este gran misterio, en cada sacramento nos conecta con signos y símbolos que expresan el sentido salvífica y redentor del misterio pascual.

---

<sup>446</sup> Martínez, *El sentido social de la eucaristía. III*.

<sup>447</sup> Boff, *Pasión de Cristo*, 83-84.

#### **4.4. La función magisterial y teológica, servicio permanente de la memoria**

Proclama el Concilio Vaticano II en su constitución Dei Verbum (N° 2): *“Quiso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (Ef. 1, 9) mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen partícipes de la naturaleza divina”*. Partícipes por tanto de la vida divina, y del misterio de Cristo, los hombres se hacen herederos de una memoria, de una tradición eclesial que a partir de ella explicita la plenitud de la revelación en Cristo.

De ahí que la Iglesia, además de conservar y transmitir la revelación en Cristo, hace presente y actualiza el misterio de Cristo, revelado en la historia. Ella misma, en cuanto sacramento y testigo del acontecimiento Cristo, está llamada a superar las comprensiones de una Iglesia reclusa en el tradicionalismo eclesial, que encierra al cristianismo en sus propios muros y en los intentos de retorno y añoranza de un pasado medieval de dominio y poder. Siendo la tradición eclesial memoria y testigo de Cristo, permite al creyente una comprensión de sí mismo en cuanto ser ahí, en cuanto existente, capaz de comprender la radicalidad de su ontología histórica y temporal de presente, como también proyección de sí hacía el futuro. Como la describe Gaudium et Spes, la comunidad de fe lo es también de la esperanza, de la redención y de la salvación:

*“El gozo y la esperanza, la angustia y la tristeza de los hombres de nuestros días, sobre todo de los pobres y toda clase de afligidos son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo, y nada hay de verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón. La comunidad que ellos forman está compuesta de hombres que reunidos en Cristo, son dirigidos por el Espíritu Santo en su peregrinación hacía el reino*

*del Padre, y han recibido, para proponérselo a todos, el mensaje de la salvación. De ahí la experiencia vital que la hace sentirse, y ser realidad íntimamente solidaria con la humanidad y con la historia”.*<sup>448</sup>

En cada cristiano está la posibilidad de acoger o rechazar los elementos que ofrece la tradición eclesial en su magisterio y horizonte teológico. El rechazo de esta comprensión de sí y del otro, no solo significa un rechazo a la tradición eclesial en sí misma, sino también una negación de una perspectiva de comprensión y significado de la existencia humana. El acoger la tradición en su sentido más profundo significa acoger la revelación que se manifiesta, más allá de los límites de la individualidad anclada con cadenas a su temporalidad pasada, a la actualidad de las personas y comunidades que recuerdan el descenso rotundo de Dios en cada vida. De nuevo, entonces, la interpretación del texto de la tradición y de la fe se actualiza en la comprensión de la comunidad creyente, que se hace memoria y se hace testimonio de Cristo. De ahí que,

*“...si la Escritura nació como actividad interpretativa de la Iglesia, aquello que testifica es la tradición a su vez transmitida por la Iglesia, con lo cual la Escritura es la explicitación de la conciencia misma de la Iglesia”.*<sup>449</sup>

El rechazo con desdén de la tradición ha dejado a los humanos modernos como seres encerrados en sí mismos, en su tedioso presente sin pasado y sin futuro. La fuerza de la razón sirvió en este sentido para justificar el rechazo de todo influjo extraño al sujeto. Los factores sociales y eclesiales fueron vistos como lo que no permitía al hombre construir su identidad y vivir la plenitud de su libertad individual. Sin embargo, la perspectiva de sociabilidad humana no puede quedar relegada por las definiciones y constructos definitivos de un yo puro, aislado e incomunicado con un devenir histórico que afecta a todos.

---

<sup>448</sup> Constitución *Gaudium et Spes*, No. 1,

<sup>449</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 232.

La valoración que hace la teología de la tradición, siendo ella misma hija de esta tradición no fundamenta el pasado por el pasado, que más que tradición fuera tradicionalismo y dogmatismo. La actualización y esfuerzo permanente por referirse a la tradición garantiza que la tradición misma es acto de memoria de Cristo, de su crucifixión, muerte y resurrección, del creer, vivir y hacer de las comunidades de hoy comunidades re-memorativas, con-memorativas y actualizadoras de un misterio de Cristo colmado de sentido y esperanza para quienes sufren. Así, la tradición, que pide menos ser conservada como museo, une el pasado con el presente y abriéndonos al pleno cumplimiento de la plenitud escatológica, en que todos los hombres sean liberados, redimidos, resucitados y salvados (Lc 24,46-48)

Se reconoce así que toda relación con la tradición es relación también con la revelación de un hecho salvífico, en razón de lo cual el oficio del magisterio pastoral y del teológico cumplen un papel interpretativo y mediador en la transmisión del designio revelado. La escritura pastoral y teológica, como la misma Sagrada Escritura, se constituyen en memoria de acontecimientos de valor y de sentido que no se agotan en ellos mismos (DV No. 21), sino que son interpretados y reinterpretados una vez y otra vez.

La comunidad eclesial en cuanto sujeto de la memoria, recuerdo y cuerpo de Cristo, presencia histórica manifestada en Cristo, no concibe que la Escritura y las escrituras puedan ser materia disponible a voluntad de su intérprete. Memoria significa actualizar, pero también conservar.

Así la función dogmática en la vida de la Iglesia se constituye por la memoria de *“aquellos que a todos les parece”*, como memoria de ellos mismos en el amor y en seguimiento fiel de Jesucristo. Antes que formulaciones absolutistas de verdades, la dogmática señala la convergencia del recuerdo vivo de las comunidades de fe y de seguimiento, *“no porque las fórmulas dogmáticas sean inadecuadas para expresar*

*los misterios de la revelación y de la fe, sino porque son radicalmente inabarcantes de una realidad que ahora sólo entrevemos per speculum in aenigmate”.*<sup>450</sup>

Las formulaciones dogmáticas no pueden permanecer fijas en la historia de su pasado. Su dinamismo constitutivo es asegurar la memoria y la actualización de la fe y de la esperanza en medio de las nuevas generaciones que avanzan por el camino fijo, pero también imprevisible y móvil. Las fosilizaciones son lo más contrario a la memoria. Los dogmatismos son lo más contrario al dogma eclesial que conserva la memoria del creer, del esperar, del vivir en relación de identidad y de diferencia con quienes nos han precedido.

A su vez, la reflexión teológica surgida en contextos particulares, como Latinoamérica, Asia, África y en el seno de grupos humanos concretos de negritudes, indígenas, mujeres, desplazados por la violencia y la guerra, reelabora y actualiza las formulaciones eclesiales, para acoger una Iglesia comprometida con la denuncia profética de las injusticias y los olvidos en los que se sumergen los pueblos empobrecidos. Una Iglesia que abre el misterio cristiano a un horizonte escatológico mucho más amplio, que le permite una mejor comprensión de la historia y su ubicación en ella, de testigo y memoria presente de Cristo. Así, hoy “*el modelo de Iglesia de los pobres desplaza el vértice tradicional sobre el que giró la Iglesia, la ecclesiólogía y los modelos históricos de Iglesia: el derecho, la autoridad, el poder, los privilegios, la dignidad, la capitalidad, la sacerdotalidad, la instrumentalidad eficaz, el magisterio, el gobierno*”.<sup>451</sup>

A partir de esta memoria, de la tradición bíblica, se resignifica la ministerialidad eclesial capaz de responder a las exigencias contextuales en las que debe entenderse el ministerio como una autoridad que se realiza en el servicio al que sufre, al abandonado, al pobre, al explotado. Hans Küng agrega al respecto que,

---

<sup>450</sup> Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 244.

<sup>451</sup> Parra, *La Iglesia*, 97.

*“la Iglesia entonces no puede ser una aristocracia ni, menos aun, una monarquía, aunque hay en ella quienes la consideran como tal. Una Iglesia orientada en la primitiva Iglesia de los apóstoles sería, en el mejor sentido de la palabra, una comunidad democrática”<sup>452</sup> con lo cual se alude al llamado, en la misma medida, de *todos al servicio, si bien con diferentes funciones*.<sup>453</sup>*

#### **4.5. El existencial comunitario eclesial, sujeto de la memoria viva y operante**

En la lógica teológica de Vaticano II<sup>454</sup> los fundamentos del fenómeno de la revelación y los fundamentos de la fe de la Iglesia están referidos a la tradición escrita y no escrita.

Que la tradición escrita sea la memoria de quienes escriben, para perpetuar memoria, ya está dicho. Pero que la tradición no escrita se refiera al cuerpo eclesial que, más allá de los escritos, es el sujeto vivo de la memoria, eso es lo que no está suficientemente dicho y captado.

No separada de la sociedad, de las situaciones de contexto, como tampoco de la cultura, la Iglesia vive en medio de tales realidades como comunidad viva y hace memoria del misterio de Cristo y del ser y del vivir de las comunidades históricas de fe, de interpretación y de seguimiento. Esa comunidad y comunidades no reducen su anuncio a formulaciones doctrinales, sino que, desde su praxis normada en la praxis de Jesús, son sujetos históricos de la memoria del crucificado. Como comunidad viva, recuperante de la anamnesis de Cristo, supera el tratamiento de los lenguajes puramente doctrinales y rigorismo tratadista eclesiológicos, dogmáticos, cristológicos y los cuales actualiza, no a partir de la retórica y el intelectualismo especulativo, sino

---

<sup>452</sup> Küng, *Credo*, 137.

<sup>453</sup> Küng, *Credo*, 138.

<sup>454</sup> Constitución Dogmática *Lumen Gentium*. Introducción No. 1-2.

desde la existencia real de los creyentes, que al igual que Cristo viven y padecen su propia cruz.

La Iglesia comunidad es depositaria y sujeto portador de la revelación en Cristo, testigo del vivir la fe, memoria que encarna una larga e histórica tradición que expresa y celebra en su predicación, en la liturgia, en la comunión de vida, en cargar con la cruz cada día, en convivir, con-morir con Cristo y co-resucitar con Él. La Iglesia es comunión que atraviesa la historia y actualiza el misterio de Cristo vivido y celebrado por la comunidad apostólica, actualizado y proyectado como esperanza para la comunidad eclesial de hoy.

Abierta a la participación comunitaria, en que al igual que la concepción eclesial paulina cada uno de sus miembros tiene su razón de ser, cuerpo de Cristo, es comunidad creyente llamada al amor, a la verdad, comunión y misericordia con la viuda, el enfermo, el forastero (Mt 25,31-46). Consciente de su inserción universal, la Iglesia de la memoria no desconoce las exigencia de las contextos particulares, está moralmente obligada a insertarse en la situación de las Iglesias particulares, en la que la primera invitación es la de recuperar la simplicidad del Evangelio, el compromiso profético y solidario con el que sufre.

Como *comunidad de fe, esperanza y amor*, da razón de su misión en su profunda compasión por el pobre, el enfermo, la viuda. En su anuncio del misterio de la muerte y resurrección de Cristo, quien vino “*a servir, y a dar su vida para redención de muchos*”<sup>455</sup> (Mc 10,45), es resignificado el quehacer teológico en perspectiva de una Iglesia ligada a la solidaridad con las condiciones de pobreza, injusticia y violencia que enfrenta la humanidad. En este sentido la *Gaudium et Spes* se refiere a una comunión íntima con toda la familia humana, por lo cual afirma:

---

<sup>455</sup> LG No. 5.

*“El gozo y la esperanza, la angustia y la tristeza de los hombres de nuestros días, sobre todo los pobres y toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo, y nada hay verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón. La comunidad que ellos forman está compuesta de hombres que, reunidos en Cristo, son dirigidos por el Espíritu Santo en su peregrinación hacia el reino del Padre, y han recibido, para proponérselo a todos, el mensaje de salvación. De ahí la experiencia vital que hace sentirse, y ser en realidad, íntimamente solidaria con la humanidad y con su historia”*.<sup>456</sup>

Por tanto, Cristo que asume la pobreza, se solidariza con el pobre, de quienes no cuentan para las estructuras religiosas, económicas, políticas y sociales de su época, no entroniza la pobreza de manera exclusiva como categoría social, como voluntariado pastoral, como categoría ética sino como dimensión fundamental evangélica desde la que opera el sentido de la liberación, la redención y salvación (Mc 2,17). Su anuncio de la Buena Nueva del Reino se enfrenta a los sistemas de pecados que doblegan al ser humano, a la explotación y sistemas de miseria que destruyen la dignidad e inhumanizan la vida. Su compromiso con la vida del pobre reestructura la comprensión religiosa de las condiciones reales de vida del olvidado y abandonado por su propia religión.

Siendo la Iglesia memoria del este misterio de Cristo se le hace imposible soslayar la realidad de la pobreza y del sufrimiento injustificado. Su compromiso profético no es reducible a formulación ética. La respuesta como creyente y miembro de la Iglesia hoy se sitúa en el seguimiento de Cristo, por eso, la confesión y profesión de fe apunta a una realidad última que supera toda divulgación y anuncio normativo. Por esta razón, *“... la Iglesia pobre y la Iglesia de los pobres no se resuelve en un comportamiento ético de ayuda al pobre ni de opción por el pobre, hecha por una porción de la Iglesia instalada y satisfecha. Es dimensión esencialmente constitutiva*

---

<sup>456</sup> Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, No. 1.

*de la Iglesia, porque Jesús eligió y consagró la pobreza real como medio pascual de liberación y redención. Pobreza que tiene que manifestarse en la Iglesia como signo real e inequívoco de pertenencia y seguimiento del espíritu de Jesús”.*<sup>457</sup>

El documento de Medellín<sup>458</sup> ha evidenciado las dificultades de comunidades eclesiales latinoamericanas en las que obispos, sacerdotes y religiosos, con gran abnegación, sirven a comunidades pobres. Un testigo como el Arzobispo Romero hizo propias las angustias y luchas del pueblo salvadoreño, de hombres y mujeres que mueren en la pobreza y en la opresión. Convertido en símbolo desde una memoria peligrosa de Dios se ha comprendido e interpretado la misión de esta Iglesia local como compromiso y respuesta a la realidad histórica y situación política de su momento.

El documento de Puebla<sup>459</sup> llegó a considerar al respecto que una eclesiología bien cimentada es la que entiende que la verdadera tarea evangelizadora de la Iglesia no es la que anuncia a la institución misma, o a entes aislados e individualistas, sino la que nos actualiza el Reino revelado en Cristo, la comunión con él y el misterio de su muerte y resurrección. De esta manera,

*“las comunidades eclesiales de los pobres generan una aguda interpretación y discernimiento para detectar en la situación y concreción las fuerzas de iniquidad contrarias al proyecto creador y salvador. La palabra santa de la Biblia tiene hoy en los pobres sus mejores lectores para quienes el contexto se ilumina con el texto, en esta práctica corriente de lectura popular de la Biblia...La Iglesia de los pobres retoma al primado del testimonio personal y comunitario por sobre la enunciación de doctrinas y la aclaración de sentidos. La Iglesia de los pobres ha vuelto a ser templo y santuario para la*

---

<sup>457</sup> Parra, *La Iglesia*, 105.

<sup>458</sup> Documento de Medellín XIV, 1.

<sup>459</sup> Documento de Puebla I, 7.

*celebración festiva de la praxis cristiana en una liturgia popular viva, con una palabra compartida, con un pan partido y con un cáliz repartido”*.<sup>460</sup>

El significado que hoy cobran estos cambios y giros de la teología desde el lugar del pobre, desde la perspectiva del Reino y seguimiento de Jesús, son giros epistémicos desde los cuales se hace una eclesiología a contracorriente, de la memoria del pobre, del que sufre, del olvidado, no de grandes teorizaciones, conceptualizaciones y tratados.

En efecto, no puede estar la comunidad eclesial de espaldas a las catástrofes y barbaries humanas, no puede prestar su reflexión para fundamentar las objetivaciones historicistas del pasado, que intencional y claramente se han constituido en olvido programado por las formulaciones historiográficas. Recae sobre la teología de la Iglesia la pregunta que se han hechos muchos pobres, víctimas de la violencia, judíos en los campos de concentración, la pregunta que se hacía Ety Hillessum en sus oraciones cuando afirmaba: *¿cómo conciliar la concepción de un Dios omnipotente, Señor de la historia con el Dios que permanece trágicamente silencioso y aparentemente desarmado mientras millones de hombres, mujeres y niños entregados indefensos a una aniquilación consciente y meticulosamente programada?*<sup>461</sup>

La memoria eclesial conecta su conciencia histórica de comprender y de orar que es propia de las comunidades que sufren de modo injusto, como lo testimonia la oración del justo perseguido (Sal 6,3-4), su interpelación angustiada está habitada de reclamos, pero también de expresiones de esperanza (Sal 9b,1-4). La poética del salmista no pierde su vigencia, como tampoco la ha perdido la poesía mística. Teresa de Jesús en su mística ahonda justamente en los misterios que el hombre expresa al sentirse abandonado de Dios, desvela así una profunda riqueza poética. Dirá en una de sus poesías: *“Ay qué vida tan amarga do no se goza el Señor! Porque si es dulce el*

---

<sup>460</sup> Documento de Puebla.

<sup>461</sup> Lebeau, *Ety Hillessum, un itinerario*, 111.

*amor, no lo es la esperanza larga: Quíteme Dios esta carga, más pesada que el acero*”.<sup>462</sup>

La memoria judeocristiana, en su gran riqueza profética, mística y narrativa rescata la preocupación por la justicia a la vez que objeta la opresión, rechaza las injusticias que originan el sufrimiento. Desde ella se abre una perspectiva eclesial distinta capaz de responder a las formulaciones teológicas y eclesiológicas que olvidan a las víctimas y vencidos de la historia.

*“No hace mucho tiempo, había una clara tendencia a separar lo espiritual de lo político, la oración del trabajo por la justicia, la mística de la acción profética. Parecía que quienes sentían hambre de espiritualidad no tenían sed de justicia. Se pensaba que la política y la lucha por la liberación eran absolutamente mundanas y nada espirituales. Por otro lado, quienes se sentían movidos por la pasión por la justicia y la libertad solían pensar que el recurso por la justicia y la libertad mística significaba un individualismo < escapista >”*<sup>463</sup>

El modelo de una Iglesia aburguesada, de espalda a los sufrimientos, a la barbarie, a las catástrofes humanas y a la pobreza de los otros, privatizante e individualizadora del mensaje cristiano, ausente de la vida pública y de un mundo pluralista, se descubre, a partir de Vaticano II, una configuración de una comunidad eclesial rememorativa que tiene como imperativo categórico la autoridad de quien, colgado en la cruz, sufre injustamente. Aunque estos aportes del documento eclesial son claros en la restructuración eclesial, los pasos sin embargo de la Iglesia en el mundo en este sentido, son paquidérmicos. Sus esfuerzos por rememorar el misterio de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, exigen la acentuación de una misión y vocación

---

<sup>462</sup> Santa Teresa de Ávila, “Vivo sin vivir en mí”.

<sup>463</sup> Nolan, *Jesús hoy*, 106.

universal que enfrenta hondas connotaciones de injusticia, violencia y pobreza de la Iglesia particular.

#### **4.6. El midrash en la comunidad que con-memora**

Por último, propongo revisar los aspectos midrásicos de la memoria en los que la teología descubre el panorama reinterprelativo de lo escrito y de lo no escrito. Midrás, derivado del término hebreo *darash*, (una búsqueda intensa de la presencia de Dios hasta encontrarla, no solo presente en los textos), el deseo de conocer su voluntad, de conseguir su complacencia, de ser escuchados en las suplicas dirigidas a él. Es el Midrás, además, relacionado con la escucha atenta de la palabra de Dios y con el conocimiento del sentido profundo de las escrituras.

Para quien se acerca a la Escritura sin pretensión intelectualista y sin intereses de abstracción conceptual, midrás es el instrumento guiado por la modestia, por la generosidad, por el encuentro con un Dios presente y operante que se revela en el horizonte de las Sagradas Escrituras, pero en el más allá de su Palabra sin límite, que como lo recuerda el libro de Job (11, 9) y Génesis X, 1 es: "*más larga que la tierra es su amplitud y más ancha que el mar*", una palabra que modeló el Universo, que es árbol de la vida, palabra que une el cielo y la tierra, que enmudece todo el universo, la razón de todas las cosas. "*El midrash es la comunión íntima con Dios, es oración y dialogo de amantes*".<sup>464</sup>

Frente a los problemas del acercamiento al texto, orientado exclusivamente desde un análisis gramatical y filológico, de los empeños de los análisis históricos y literarios, de la superación de la distancia entre el mundo vital del autor del texto y el del lector como parte del proceso de comprensión, el midrash reactiva la experiencia de amor por encima de la textualización, de la formulación sintáctica y semiótica.

---

<sup>464</sup> Neri, *El cantico del mar*, 22.

De la Palabra brota una fuente inagotable de significados que no solo ponen al hombre frente al misterio sino que también lo coloca como responsable de una memoria heredada de la tradición, que le hace "*testigo de la gloria de Dios y oyente de su palabra*".<sup>465</sup> Por esa misma razón, a los textos midrásicos se les considera como "*el amoroso recuerdo de la palabras ya dichas*".<sup>466</sup> No basta, por tanto, con seguir manteniendo la agotada relación positivista entre sujeto-objeto, desde la cual se pretendía dar explicaciones del mundo, de la vida y en la que cuentan solo las conceptualizaciones científicas sobre el objeto estudiado y analizado.

El midrash sitúa la Palabra como recuerdo, reaviva y actualiza lo dicho cada vez que se pronuncia, por eso, la proclamación de la Palabra siempre encarna una forma nueva que no sacia el ansia de escucharla por el hecho de haberlo hecho. Como lenguaje de amor que habla al corazón, ella consuela en medio del dolor, del sufrimiento, pero también nos abre al otro, es lenguaje que nos saca de nuestro propio balbuceo, de la letra que mata y de la racionalización que abstraen los sentidos y reduce los significados a conceptualizaciones y teorizaciones. Asegura Salomón Buber que:

*“Los pueblos han transmitido verbalmente, a través de los tiempos, sus experiencias y saberes. Sea por medio de relatos míticos o por ritos cargados de simbolismos, la humanidad ha tomado el pasado como soporte y solución de sus crisis vitales. En religiones del libro dicha oralidad pasa a ser, temporalmente, palabra trascendente y escrita para volver, posteriormente, a su estado primigenio de sonido. Pero el sonido, en ocasiones oscurecido por las incomprensiones de otras épocas de la historia o de otros significados lingüísticos, precisa ser interpretado. En esta necesidad de transmisión y búsqueda de comprensión surge el midrás, rudimento vivificador de la Torah*

---

<sup>465</sup> Neri, *El cántico del mar*, 23.

<sup>466</sup> Neri, *El cántico del mar*, 24.

*y descubridor de referentes. Hace del pasado presente y le carga de expectativas futuras”.*<sup>467</sup>

Desde su configuración en el tiempo y entendido como género literario que está hecho de dialéctica del tiempo, es temporal. Su fuerza no está en los tratados temáticos y sistemáticos, su mirada se extiende al pasado, no pierde la lectura del intérprete y se proyecta al futuro. En este sentido el midrás no pierde la memoria. Al recurrir a su *traditum* el midrash recupera su memoria, la reactualiza y la hace memoria efectuada. A diferencia de la escatología, considerada como utópica al no tener un lugar preciso y por ser apertura a lo nuevo, al futuro. El midrash no inventa sino que recibe una memoria que se reactualiza. En él se valora la tradición, no por ser depósito del pasado, no por perpetuar el pasado en el presente, sino por hacer memoria, por actualizar la memoria del Dios que se revela en las Sagradas Escrituras. Así:

*“el midrás se adapta al receptor para releer la palabra. En la comunidad académica recurre a las herramientas de la exégesis para mostrar la infinitud de caras del texto en estudio. La actualización suele ser nomológica e intenta cubrir cada hueco de la jurisprudencia. En la comunidad sinagoga se afecta de recursos retóricos al revivir la palabra inspirada en experiencias cotidianas. La estabilidad y exactitud del midrás halakico se equilibra y compensa con la frescura y cercanía del midrás haggádico”.*<sup>468</sup>

El midrás es una actividad para la cual el texto no lo dice todo, hay que buscar su sentido ahondando en él, releyéndolo, celebrándolo y actualizando en los nuevos acontecimientos (Nehemías 8). Conectado con la liturgia sinagoga pero también con la literatura (2 Cro 13,22. 2 Cro 24,27), además de ser escritos que recogen los comentarios de los maestros judíos, el midras es expresión del espíritu que comunica

---

<sup>467</sup> Buber, *Midrás tanhuma Génesis*, 11.

<sup>468</sup> Buber, *Midrás tanhuma Génesis*.

la vida procedente de Dios (Ex 27,9. 18,1. Is 55,3). Para los maestros judíos “*si la escritura es divina, ningún comentario podrá agotar todo su sentido*”,<sup>469</sup> de ahí que afirma el proverbio rabínico, “*la Torá tiene setenta caras*”.<sup>470</sup>

Desde su configuración dialéctica, el midrás no solo comenta los contenidos de los textos sino también sus formas. Cada elemento de la Escritura revela la plenitud de su sentido cuando se pone en relación en su conjunto. Y de ahí que los aspectos particulares están en profunda conexión con la totalidad del texto. Los tres sentidos distintos con los que se utiliza el midrás, como antigua exégesis, como designación de los libros que recogen los comentarios rabínicos sobre un tema y como términos que designan una pequeña unidad literaria sobre un pasaje bíblico o tema determinado, se interesan por los sentidos últimos revelados en la Palabra.

El Midrás de la infancia de Moisés, por ejemplo, tiene como objeto la interpretación de la Escritura con vistas a un comportamiento práctico, pero además, el midrás *se ocupa de encontrar una interpretación que permita conciliar las afirmaciones contradictorias entre los textos o pasajes de la Escritura*.<sup>471</sup> Tales contradicciones se corresponden con el hombre y no con Dios, pues, es el pecado el que encierra al hombre en tales contradicciones. El midrás, por su parte, subraya el carácter universal de las afirmaciones o términos en los textos midrásicos, su referencia a términos como nación, justicia, buenos, no solo se hallan en él relacionados con el pueblo de Israel sino que son términos abiertos para todos los hombres (Sal 125,4).

A través del midrás se trasciende la exégesis de los pasajes de la Escritura que intentan explicar y dar razón exclusiva de la filogénesis de los términos. No quiere con ello esquivar los problemas exegéticos sino más bien se vale de los comentarios como apoyo en el proceso de la interpretación. De esta manera se parte de los fallos,

---

<sup>469</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 8.

<sup>470</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 8ss.

<sup>471</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 15.

en los que la exégesis moderna encontró dificultades al señalar la diversidad de tradiciones existentes en el texto antes de su redacción final, pero que el midrash se empeña en explicar partiendo de tales rupturas y fallos mismos. Incluye así los rasgos ausentes en los textos, recupera la memoria explicando los acontecimientos de la vida, del pueblo y de los individuos, pero además, estimula la enseñanza y la esperanza.

Al atestiguar la preocupación de los predicadores, ilumina desde la Escritura las distintas situaciones cotidianas, la vida de Israel, sus luchas y sufrimientos. Da contenido histórico a las afirmaciones generales de la Escritura, en especial a las afirmaciones que encontramos en los salmos y en los proverbios. En cuanto exégesis alegórica, el midrás se encarga de “*explorar las posibilidades de interpretación metafórica de las palabras, independiente de su uso bíblico*”<sup>472</sup> como lo refleja el texto y su teofanía sobre la zarza ardiente del desierto, desde la cual Dios revela a Moisés su proyecto de salvación (Éx 3,1):

*“Moisés pastoreaba, etc. El ángel del Señor se le apareció. Rabbí Simón ben Yohai pregunta: Por qué el Santo, bendito sea, cuando se reveló desde lo alto de los cielos habló a Moisés desde el seno de una zarza? Lo mismo que esta zarza es el más duro de todos los arbustos del mundo, de forma que cualquier pájaro que entre en ella no puede salir sano y salvo sin desgarrarse las alas, también la esclavitud de Israel en Egipto era más dura que todas las esclavitudes del mundo. Y nunca un esclavo o una sierva salió libre de Egipto, más que Hagar solamente, como está dicho: el Faraón ordenó a este propósito (Gn 12,20)”*.<sup>473</sup>

Ante la pregunta que se repite en el midrás, en tal caso, ¿*por qué el Santo...le habló desde la zarza?*), surge una variedad de significados que complementan lo que la

---

<sup>472</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 15.

<sup>473</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 68.

Escritura quiere revelar pero que no se halla registrada en el texto escrito. De ahí que, las comparaciones con la zarza no solo están referidas a Dios que se revela a Moisés y a su Pueblo, también hacen memoria de las condiciones de esclavitud enfrentadas por Israel y del compromiso que adquiere Dios para salvarlo:

*“Lo mismo que esta zarza era el más humilde de todos los arbustos del mundo, también los israelitas habían descendido al grado más bajo y el Santo, bendito sea, bajó con ellos para salvarlos, como está dicho: Bajé a salvarlo de la mano de los egipcios (Ex 3,8)”*.<sup>474</sup>

Esta zarza ardiente, es además, símbolo de la presencia divina que acompaña a Israel en su bajada a Egipto (Gn 46,4), en su paso por el mar y en su llegada al desierto (Dt 1,31). Dios que no abandona a Israel en su angustia, se angustia también con él (Is 63,9. Sal 91,15), por eso la zarza, al considerársele un arbusto puro, por no ser tomado por otros pueblos como objeto de idolatría, al arder simboliza el rebajamiento de Dios. Pero además, al permanecer entre las espinas revela el hondo sentido de querer permanecer al lado de Israel mientras él permanece en la esclavitud.

*“Rabbi Eliezer ben Arak pregunta: ¿Por qué el Santo, bendito sea, cuando se reveló desde lo alto de los cielos, habló a Moisés desde el seno de la zarza? ¿No podía él hablar desde las cumbres del mundo, desde los cedros del Líbano o desde los picos de las montañas o las cimas de las colinas? Al contrario, el Santo, bendito sea, rebajó su SEKINÁ y demostró su sabiduría, para que los pueblos del mundo no fueran a decir que como Dios es el dueño del mundo, abusó de su poder”*.<sup>475</sup>

De esta manera el midrash explora otros sentidos no registrados en los textos escritos. Explora y explicita, sin sujetarse a la especulación, los significados profundos de la

---

<sup>474</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 68.

<sup>475</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 69.

Palabra revelada. En cuanto memoria colectiva de Israel, reactiva la tradición oral y su riqueza narrativa, en la que los relatos tienen como objetivo último poner al hombre frente a la autocomunicación de Dios y su acción salvífica.

Así, las figuras presentes en el midrash nos conectan con el método y procedimiento interpretativo de la escritura sin salir de ella misma. El collar, por ejemplo, permite hacer una lectura de la palabra en la que se vuelve a su unidad “*tal como salió de la boca de Dios en el Sinaí*”.<sup>476</sup> El collar relaciona la Escritura con ella misma logrando desde ella nuevos significados. Por ser convicción profunda que los términos de la Sagrada Escritura poseen sentido, el midrash explora la palabra divina desde diversas posibilidades de interpretación, así, “*jugando con sus dobles sentidos, buscando un significado a los términos aparentemente neutros, escrutando incluso la ortografía de las palabras y hasta las anomalías eventuales de la grafía*”.<sup>477</sup>

Reconocen los autores midrásicos la función gramatical en este tipo de exégesis midrásica, sin embargo, van más allá de los principios exegéticos y de los detalles de los textos y su gramatología que yacen convertidos en objeto de la exégesis. Indagan otras posibilidades que ofrece la Sagrada tradición, explorando en los detalles de las expresiones en sí mismas, en lo que además de la riqueza gramatical de los términos, penetra en la globalidad semántica de las expresiones. De esta manera el maestro del midrash, impregnado del recuerdo de los textos bíblicos, del ambiente cultural en que se escriben los textos bíblicos, enseña, testimonia e ilustra con su propia vida lo que recoge el midrash.

Especializado en acentuar la escucha atenta de la Palabra, como inicio de la vida de fe (Rm 10, 17), el midrash valora el oído atento a la Palabra de Dios, Palabra que trae consigo la vida y las bendiciones. La explicación metafórica del midrash, en torno a una palabra que se repite, por ejemplo, invita a Jetró a la atención atenta y escucha de

---

<sup>476</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 40.

<sup>477</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 50.

la Palabra que transforma la vida y le aclara su misión. Para Ketterer y Remaud, las variaciones en la ortografía del nombre de Jetró, suegro de Moisés (Ex 18), por ejemplo, son reflejo de la manera como llega la fe y cambio de misión, su nuevo papel o misión representa su conexión con la misión de Moisés. La historia de Jetró ofrece, para el midrash, la ocasión de hacer varios comentarios sobre la ortografía de los nombres de algunos otros personajes bíblicos.

*“Rabbi Eleazar de Modin dijo: Oyó anunciar el don de la Torá y vino. En efecto, cuando la Torá fue dada a Israel, todos los reyes de la tierra temblaron en sus palacios, como está dicho: Y en su palacio cada uno grita: ¡Gloria!...*

*Jetró oyó. Al principio se le llamaba solamente Yeter, como está dicho: Moisés volvió junto a su suegro. Después de que hizo obras buenas, se le dio una letra suplementaria se llamó Yetró. Puedes constatar lo mismo en el caso de Abrahán: al principio se llamaba Abram, y después de que hizo obras buenas, se le dio una letra suplementaria y se le llamó Abrahán. Puedes constatar lo mismo en el caso de Sara; al principio se llamaba Sarai, y después de que hizo obras buenas, se le dio una gran letra suplementaria y se llamó Sarah. Puedes constatar lo mismo en el caso de Josué: al principio se llamaba Oseas y después de que hizo obras buenas, se le dio una letra suplementaria y se llamó Yehosúa, como está dicho: Y Moisés llamó a Hosa, hijo de Nun: Yehoúa”.*<sup>478</sup>

Como se puede observar, el midrash es memoria de la Sagrada Escritura, de la Sagrada tradición y del ambiente en que se escriben los textos. Desde su posición se enriquece la comprensión e interpretación de los textos bíblicos, volviendo sobre la misma escritura, sobre letras, sobre los términos y los contextos propios de la cultura. Sin embargo, no agota el midrash esta memoria, también los relatos populares que han pasado de una generación a otra, a través de la tradición oral, se convierten en

---

<sup>478</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 63.

reserva anamnética presente en la tradición bíblica. Ellos hacen parte de la literatura popular en general, y al igual que muchos relatos populares tienen como tarea conectar la narrativa con el contexto de vida.

*“...Rabbi Leví dijo: en Arabia a la gallina se le llama sekviá. La gallina, cuando sus pollos son pequeños, los reúne, los recoge bajo sus alas para calentarlos y pica la tierra delante de ellos. Cuando son grandes, si uno de ellos quiere acercarse a ella, le da picotazos sobre la cabeza y le dice: Ve a picar en tu basura. Del mismo modo, cuando los israelitas estuvieron en el desierto durante cuarenta años, el maná caía, el pozo subía, las codornices venía a ellos, las nubes de la Gloria los rodeaban, la columna de nube los precedía; una vez que entraron en la tierra de Israel, Moisés les dijo: Que cada uno de vosotros tome su azadón y vaya a plantar, como está escrito: Cuando hayáis entrado en el país y hayáis plantado los árboles frutales... (Lv 19, 23)”*.<sup>479</sup>

De esta manera puede decirse que el midrash es dialéctica de renovación permanente en nuevas circunstancias, de la búsqueda de Dios. Al escrutar la Palabra, él no tiene el interés de monopolizar la interpretación como tampoco la de rechazar las concepciones diferentes, divergentes y hasta contradictorias que se dan en este acercamiento a la Palabra. Como parte de la memoria colectiva del pueblo de Israel, nos acerca a la riqueza que guarda en sí la sagrada tradición recogida en los textos veterotestamentarios, como también neotestamentarios.

De esta fuente midrásica beben también las primeras comunidades cristianas, pues, en este género literario indagan, investigan e interrogan los textos veterotestamentarios intentando leer y descubrir a la luz de la muerte y resurrección de Cristo, los nuevos sentidos que este acontecimiento revela. Pablo se vale de este género para hacer memoria del pasado de Israel pero, a la luz de Cristo, descubre nuevas perspectivas

---

<sup>479</sup> Ketterer y Remaud, *El midrás*, 83.

de aproximación y profundización de los textos de la Sagrada Escritura y de la tradición rabínica. Reafirma así que los hechos del pasado son actualizados en Cristo, él es la nube bajo la cual todos pasaron el mar, la vianda y bebida espiritual que les alimentó y la fortaleza que les sostiene para no caer en la abominación (1 Cor 10,1-13).

Prima para el midrás, por tanto, el buscar a Dios (Sal 34,5), y es en la Escritura misma en la que ha de encontrarse. Por esta razón, la actualización midrásica de la Escritura misma es una manera siempre nueva. El evangelio de Lucas (24,32), por ejemplo, muestra esa faceta midrásica presente en los evangelios al colocar a Cristo, en el camino de Emaús, actualizando la memoria colectiva, conocida por sus discípulos, pero vuelve sobre ella para reescribir y resignificar la historia de salvación. Con la actualización de la historia de salvación, Cristo rememora iniciando con Moisés y concluye con él, concretando así la unidad de la Escritura. Esta actualización del pasado se hace a través del *dabar*, de la Escritura misma y no a través de una hilación lógico conceptual de carácter lineal, preocupada por el presente y rechazando el pasado.

No pretende, por tanto, el midrash desconocer el pasado como tampoco el sentido intelectual de la comprensión de las Sagradas Escrituras. Descubre por el contrario la gran riqueza semántica de la tradición bíblica, de un *dabar* que no se agota en los límites de una comprensión lógico conceptual que considera a la Escritura como mitología y a la teología como leyenda. El midrás es pasión y amor por la Palabra, en especial, “*por la Palabra ya dicha*”,<sup>480</sup> como asevera Neri.

No hay en el midrash una pretensión de conceptualizar y abstraer, de englobar en un sistema de pensamiento lo que no se concibe con un único significado. Tampoco se intenta una sola interpretación de los textos. Trascendiendo estas pretensiones y la exclusividad de dar razón lógico conceptual de la Palabra, él rescata la elementalidad

---

<sup>480</sup> Neri, *El cantico del mar*, 24.

de la Palabra, de los términos, de las letras y ahonda en el designio salvífico a través de ellos mismos. Así, “*cada texto de la Escritura contiene innumerables significados, como está escrito: no es ésta una palabra vacía para nosotros. No hay en la Torá una sola letra que no tenga innumerables significados y no pueda explicarse de innumerables maneras*”.<sup>481</sup>

Al actualizar las palabras, los hechos, la historia, la ley al tener presente la historia, el pasado y memoria de los antepasados, se actualiza la historia de salvación como también se da cumplimiento escatológico a las promesas hechas a las generaciones pasadas y a las venideras. Valen esas promesas para los patriarcas, para el Pueblo del Éxodo que atraviesa el mar y el desierto en busca de la tierra prometida, valen también para las primeras comunidades, que perseguidas por el poder imperial luchan por mantener su fe en el muerto y resucitado por Dios, e igualmente esta memoria, sigue siendo actualizada por la teología, por la vida de la Iglesia y de comunidades de creyentes, que en medio de sus alegrías, luchas, tristezas, fracasos y gozos esperan en Cristo.

Al no pretender una rigurosidad científica, por padecer de una ausencia de agudeza filológica y de una exactitud histórica rigurosa, en el midrás, la narrativa aflora como el ejercicio auténtico de exégesis distinta, en la que la narrativa revela dimensiones profundas de la sagrada Escritura y sus sentidos. En los comentarios rabínicos a los términos de la Sagrada Escritura encontramos el esfuerzo de un análisis de una misma tradición que evoluciona gradualmente en sus sentidos. El midrash no es la recuperación de los relatos en sí mismos, sino recuperación del hecho salvífico. Él rescata la narrativa y el testimonio, en él las argumentaciones lógicas no juegan un rol primordial. El pasado narrado a partir de él se convierte en acto, en presente, en recreación y rememoración de la redención, de la salvación.

---

<sup>481</sup> Neri, *El cantico del mar*, 28.

## Conclusión

Anclado en la razón ilustrada, el ser humano ha caído en la extemporaneidad de su ser, sin historia, sin memoria. El ser humano ha llegado a ser una definición esencialista de animalidad, o de racionalidad, o de politicidad, o de religiosidad. Su posible identidad de creyente lo aísla de la lógica racional que lo etiqueta como alienado e incapaz de valerse por sí mismo, anclado en la tutela de la tradición y de la religiosidad mitológica y quimérica. Contabilizado como un ser anacrónico y dependiente de las religiones del libro, se le excluye de la *universalidad* reconocida racionalmente.

Cuando, en realidad y en verdad, la comunidad creyente diseminada por el mundo es un bastión de la otra forma de ser, de pensar, de conocer y de actuar. Es la comunidad anamnética que no solo recuerda, sino que conmemora, que no solo conmemora sino actualiza el acontecimiento de gracia y de salvación para el pasado y para el presente. La teología se apoya en esas raíces existenciales de la comunidad anamnética, y es la teología misma reflejo vivo del ser y del pensar de las comunidades de memoria.

La vuelta o giro que hoy se hace sobre la memoria del pueblo que lucha, de la conquista de la tierra, de la organización como Pueblo, relatada por los escritos veterotestamentarios, y de relatos o memorias del Cristo crucificado, de los hombres y mujeres que se identifican con su dolor y sufrimiento, en los textos neotestamentarios, demandan una teología que escruta los textos bíblicos no en razón de ellos mismos sino en razón de la memoria del que sufre.

En efecto, la memoria bíblica nos ha permitido comprender y superar la escisión de la historia, como historia facta por un lado e historia de redención y salvación por otra. Israel ha leído desde esta memoria, en el hecho acontecido también el hecho revelado. El cristianismo igualmente lee en el crucificado y en el testimonio de la comunidad la acción salvífica de Dios para un pueblo sin salvación. Como lo recogen textos y

relatos bíblicos, la pregunta de la teodicea es la única formulación que tiene el hombre enfermo, pobre, violentado, al Dios de la vida.

La tradición bíblica y cristiana no se desliga del pasado, no lo liquida en razón del presente. Ella lo actualiza en el presente y lo abre a las esperanzas del futuro. Esta memoria resignifica los sentidos profundos de los dos testamentos, las prefiguraciones del uno en el otro y su confirmación de que el pasado de las promesas se actualizan en el presente. Por encima de los asociacionismos que amalgaman un testamento con otro, o de pretensiones que reafirman un tradicionalismo que conjuga las dos revelaciones, lo que encontramos es la memoria de un hecho salvífico manifestado en el pasado a un pueblo que ahora se plenifica en la persona de Cristo.

Esta memoria abre los sentidos celebrativos del misterio pascual, la comprensión de la Sagrada Escritura que alimenta la sacramentalidad, la vida de fe de comunidades concretas, la eclesialidad, la perspectiva no solo sintáctica y semiótica del estudio de los textos sino también la riqueza semántica que orientan a la teología misma desde otras perspectivas hermenéuticas. No enclaustrada en los esquemas lógicos racionales, matematicistas, positivistas, cientistas, la teología es memoria del *dabar*, caudal midrásico que nos comunica la esperanza, la redención y salvación.

Como memoria de la cruz, se hace símbolo de la denuncia de las injusticias, de la violencia y de la insolidaridad, proclamada pero no realizada. Esta cruz del fracaso para algunos, de silencio de Dios para otros, es ruptura de los esquemas dominadores y victimizadores de la vida humana. En ella manifiesta Dios su misterio de amor a los hombres y rechaza el pecado que trae la muerte; en ella se reafirma Dios como el Dios de la vida y se muestra distante de los sistemas de muerte. La justicia de la cruz, no es la que produce nuevos procesos de dominación sino la que reclama las injusticias pasadas, actualizando la justicia en el presente y abriéndola como esperanzas para el futuro.

## Conclusión Final

La conclusión de esta investigación convoca cinco núcleos capitales que fueron objetos fundantes de la disertación: el estatuto epistemológico y la teología; la memoria en el estatuto epistemológico de la teología, la categoría memoria, la memoria del sufrimiento, de la barbarie y del olvido como horizonte para la teología, el porvenir de una teología reconciliada con ella misma que introduce en su episteme la memoria. Recorrer ya en síntesis estos elementos puede mostrar a qué puerto llegó esta investigación doctoral.

### El estatuto epistemológico y la teología

En el binomio terminológico “*estatuto epistemológico*” puede decirse del primero que ha sido definido como la norma o conjunto de normas que permite administrar y organizar el quehacer, el funcionamiento, la actividad y desarrollo del proceso del conocer. A partir de estas normas o fundamentos, una ciencia particular, un saber o alguna disciplina se constituyen como logro autónomo y jerárquico con relación al restante acumulado de saberes. Con respecto al segundo término, lo epistemológico, en términos generales ha sido concebido como la teoría de las formas del saber, como teoría del conocimiento desde el cual se valida un conocimiento, sus contenidos, campos de estudio, lenguajes, métodos y metodologías. Ahora, aunque el proceso de comprensión de este último término ha sido caracterizado, en épocas anteriores, como fuente de tensión entre el origen del conocimiento resultado de los procesos psicofísicos, por un lado, y de validaciones metafísicas o racionalistas, por el otro, sin embargo esta conclusión no busca ocuparse de las complicaciones de tales nociones, como tampoco de lo que entendemos por epistemología y de su diferencia con el término gnoseología.

Aquí interesa acentuar uno de los aspectos profundizados en esta tesis, especialmente el problema de una epistemología que descansa sobre la base de una lógica racional

para un análisis de carácter positivo y que tiene como objeto llegar a la objetividad del objeto desde una lógica dominadora y excluyente, que fragmenta la relación sujeto-objeto, sujeto cognoscente y objeto conocido, conocimiento y sociedad, conocimiento y mundo vital. Esa lógica alimentó la crítica a la tradición histórica y su autoridad, fundando por una parte, la tendencia a valorar solo los datos positivos sobre el objeto de conocimiento, como por ejemplo, en el empirismo baconiano en que el fundamento de la posibilidad del conocimiento de la realidad lo constituyen los datos de los sentidos, el conocimiento producido del observar y el acercamiento que los sentidos establecen con respecto a la realidad. Fuera de este marco todo fue tenido por teorización romántica y especulación pura. En contraste, la valoración, en que lo sensible pasa a un plano secundario para suscribir el primado de la ideas como único ascenso al conocimiento, como la posibilidad de adecuación entre lo real y lo mental pudo ser y fue de hecho una episteme deficiente.

El estatuto epistemológico de cualquier ciencia, de cualquier saber y disciplina ha sido permeado por este movimiento pendular, que ha polarizado las teorías del conocimiento entre la afirmación y distinción entre ciencia y pseudo-ciencia, entre un sujeto comprendido como cognoscente, distinto, diferente del objeto y del fenómeno sobre el que se desarrolla la actividad cognoscitiva. De estos obstáculos epistemológicos, en que el conocimiento científico pretende realizar un objeto liberándolo de todo subjetivismo, la teología no ha escapado. Ella fue invitada a salir de los prejuicios producidos por la “tradición supersticiosa” para ascender a una objetividad que le permitiera alcanzar la purificación de su entender. Para ser ciencia la teología debía eliminar todo reducto imaginario, representación simbólica y prejuicio para asegurar su discurso fundado en una epistemología de procesos sensoriales o mentales que fundamentaría el genuino conocer.

Como se mostró en los primeros apartes de esta tesis, este problema tiene raíces profundas en una epistemología moderna deficitaria que se sustrajo al suelo greco-latino, árabe y hebreo que juntaron con sabiduría elementos contrastantes del saber y

del conocer en la unidad compleja y no simplista de fe y de razón. La validez epistémica del pensamiento medieval recurrió al razonamiento para generar estrictos procesos lógicos en orden a la fundamentación del discurso ajeno ya a la refutación, a la apología de la autoridad, a la estrechez dogmática del *magister dixit*, a la reflexión teológica que pudiera supeditar la razón a la fe. Ciertas teorías modernas del conocimiento y todo pensamiento medieval estuvieron empeñados en la verdad impugnando las pretensiones epistémicas que surgen de la supresión de elementos contrarios o de contraste.

No así en el racionalismo ilustrado y moderno que recurre a un análisis sintético que descompone y explica el todo a partir de una de las partes. En tal plano las ciencias sociales y humanas y allí la teología se ven impedidas en su estatuto y se ven forzadas a dar razón de sí mismas en los términos propios de la geometría, de la física o de la matemática, cuando no por la sensación o la simple impresión de los sentidos. En la vertiente alterna, las disciplinas humanas y sociales y allí la teología, fueron constreñidas por la camisa de fuerza de la idea sin asomo de realidad circundante y de aplicabilidad ética.

En contraste con la sollicitación de las corrientes positivas, discursivas y procedimentales, el estatuto epistemológico que en esta tesis se ha diseñado para la teología se alinea<sup>482</sup> con la perspectiva que redescubre a la razón fundada en el derecho y el deber del recuerdo, de la anamnesis, de la memoria que no permite la caída en el vacío ético y en la negación de la tradición del conocer, del pensar y del creer con todas sus responsabilidades humanas y cristianas.<sup>483</sup> Nos hallamos ante un imperativo por una comprensión epistémica nueva fundada en la sabiduría práctica que, por encima de toda disquisición racionalista, se entiende como la sabiduría que

---

<sup>482</sup> Es clave el análisis y aportaciones que, al respecto hace J. B. Metz, en su libro *memoria passionis*, pp. 211-221

<sup>483</sup> J. B. Metz, en su libro *memoria passionis*, pp. 211-221.

interpreta el pasado y lo actualiza en su presente, pero a la vez lo abren las esperanzas del futuro.

### **El lugar de la memoria en el estatuto epistemológico de la teología**

Cautiva del objetivismo premoderno, la teología fundó su quehacer en los principios de la razón receptora del mundo de la naturaleza metafísica que fue base para un pensar quieto, para una ciencia objetiva, una conciencia inexorablemente normada, una sociedad regulada por leyes fijas y estáticas, una pasmosa pasividad del sujeto frente al objeto, a lo dado, a lo tradicional e irreformable. La metafísica de las esencias, de las sustancias, de las naturalezas fijas fueron base de la así llamada ley natural que en modo ontológico y lógico descansó en la inmutabilidad eterna e irreformable de Dios. El ser inmutable de Dios fue erigido en ley y modelo de la estaticidad radical del mundo, del hombre, de la sociedad. Fue el momento de la llamada con razón onto-teología, que explicó los seres creaturales por las imaginadas perfecciones metafísicas divinas, el ser humano por el ser inmutable divino y los sentidos dados y cerrados por la imaginada ciencia necesaria de Dios. Sin que haya que decir el Dios en cuestión era el Dios de la metafísica, no el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Ese y no otro fue el estatuto epistémico de la teología en la larga duración de la pre-modernidad.

El paso ilustrado hacia la emancipación de la razón pudiera significar con toda razón, no solo la separación de la razón respecto de la fe, sino el anclaje de la razón en ella misma con rechazo consiguiente de la tradición y de las tradiciones, de la religión y de las religiones recluida a lo puramente interior, a la vida privada, al silencio público. Así se abría camino hacia la reafirmación de la razón creadora, ordenadora y organizadora de la vida social, política y económica, mientras asegura una sociedad racionalmente armonizada.

Tal modo epistemológico moderno desemboca por necesidad en filosofía del solipsismo gnoseológico, en el ideal de la razón racional, en la ciencia autónoma libre de toda atadura y en especial del recuerdo que pudiera ser un mal recuerdo y una memoria que pudiera ser lastre para la libertad. Así se erige el pensar y el saber como función e instrumento de la racionalización radical de hombre, mundo y sociedad.

El abandono del mundo mítico y mitológico, que conecta el sentido profundo de lo estético, lo poético, lo metafórico y lo proléptico con lo humano, fue sustituido por la racionalización de lo real, abstracción lógica y conceptual de lo existente en esquemas de conocer que obedece a una episteme de representaciones exactas. La teología no escapó a la solicitación de esos modos de pensar. Ella se colgó también al carro de los vencedores y quizás equivocó, junto con la ilustración y la modernidad, su camino original sapiencial y anamnético.

De ahí que, si un papel relevante cumple a cabalidad la memoria, es precisamente rescatar de los olvidos y oscurecimientos, producidos tanto por las metafísicas esencialistas como por las vertientes racionalistas que, ajenas a todo recuerdo, dejan todo el pasado rezagado y abandonado como un traste viejo e inservible. Desprendida de la crítica de la filosofía negativa y de la sociología simplificada que indaga apenas en la concepción de los marcos colectivos espaciales y temporales del presente, la memoria se constituye en elemento epistémico clave para todo pensar, para todo saber, para todo creer, para todo actuar.

El lugar de la memoria en el estatuto epistémico de la teología no se reduce al plano del registro de la revelación de Dios, que solo y a partir de la tradición escriturística preserva lo revelado y acaecido en el pasado, registrado de forma escrita. La memoria en la episteme de la teología funde los horizontes del pasado y del presente. A partir de la memoria la teología abre el horizonte de su pensar y quehacer más allá de las lógicas del presente, que abstraen el dato del pasado sin contar con él, o que especulan y repiten el esquema tradicionalista del pasado, sin ver en ello la exigencia

de una reapropiación del acontecer de Dios en el acontecer temporal de pasado, de presente y de futuro.

A partir de la memoria se superan, entonces, los intentos por establecer una episteme escéptica a la complejidad plenaria del mundo y de la historia. Porque ni el mundo ni la historia avanzan hacia su telos en etapas unívocas pre-modernas pero tampoco equívocas, ni en períodos temporales o culturales contra distintos y radicalmente opuestos, ni por el pensar compartimentado sin sustratos compartidos que puedan enlazar la peregrinación épica de la raza humana, de la mano de Dios y de los hermanos.

La memoria como razón epistémica de la teología no puede sino conectarse con el concepto de memoria interna desarrollada en los planteamientos teológicos de San Agustín. Se trata de la memoria percibida como logos interior, desde el que se cuestiona la imposibilidad de entender los objetos del conocimiento y las mismas Escrituras desde un desencarnado objetivismo, en que lo dado ahogue lo construido, el objeto descarte al sujeto y el texto prescindiera del contexto.<sup>484</sup>

El logos interno implica una epistemología del conocimiento interior, que es memoria en que se implican imágenes sensibles, recuerdos de las pasiones del alma, nociones abstractas y seres inteligibles, con las que el conocer interior hace memoria de sí mismo que siente y actúa, que cree y que piensa (X, 14, 21). La memoria es el Espíritu de Dios en el espíritu humano que, más allá de la representación externa y objetiva, es memoria del espíritu humano en su propia duración de pasado, de presente y de futuro.

---

<sup>484</sup> Debate San Agustín el planteamiento que presenta Orígenes sobre la alegría como la posibilidad clave para interpretar las Escrituras. San Agustín, <<De doctrina Cristiana III capítulo XVIII>>

Semejante estatuto interior de la memoria, *memoria sui*, contrasta con la memoria historicista y psicologicista, orientadas, la primera, por una episteme ordenadora del dato registrado y del archivo del pasado en que solo importa la narración producida por el profesional de la historia, por las elites dominantes y por una tradición histórica preocupada por fortalecer la visión univocista del pasado. La segunda, por centrarse en una episteme de asociaciones internas del individuo, en la cual prima la idea de un conocimiento del pasado que fluye ordenadamente, sin distorsiones, sin falsaciones, sin prejuicios pero de representaciones internas que logran la conexión exacta entre representación y realidad.

La memoria interna agustiniana está conectada con el *verbum cordis*, con el Cristo que es palabra cordial, inteligencia afectiva, no logos racional, sino relacional, no logos conceptual sino 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), 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. Este logos relacional es fuente de vida comunitaria en la que se comparte la vida de fe, se reactualiza el pasado y se reaviva litúrgicamente, una memoria cargada de signos y símbolos que manifiestan el sentido de la redención, restablece el esplendor escatológico de la historia (M. 13, 27/ 2Tes. 2, 1) y posibilita la salvación humana.

Aunque la memoria no se restrinja al horizonte exclusivo de las Escrituras ni se agota en la Tradición, hay que reconocer la vital importancia que cobra para la teología la memoria bíblica, pues, esta última está referida al acontecimiento salvífico, a la alianza que Dios hace con su pueblo. La memoria es recuerdo reciproco (Josué 1, 8) y fiel de un pasado que certifica la trasmisión de una palabra, que en sus inicios es oral y después escrita (Ex 12, 25ss y 17, 14), pero que es ante todo palabra que

atestigua el cumplimiento de las promesas hechas a los antepasados y orientación del devenir histórico.

A diferencia de las teorías del conocimiento que procuran nociones y certezas holísticas y definitivas, lineales y absolutas, la memoria traza para la teología caminos no definitivos y últimos. Para ella, el pasado permanece abierto como abierto está el futuro. Así, a Cristo, nuestra pascua, a quien esperamos gloriosamente en su segunda venida (M. 24, 3. 27. 39 / 1Tes, 4, 13-18), mientras llega, reactualizamos su memoria y reapropiamos los relatos evangélicos que hablan de él, de sus palabras, las cuales se comprenden a partir de la permanencia en el amor (Jn. 13, 34; 15, 10ss; 1Jn. 3, 24) y de la sabia tensión hacia la espera (Mt. 25, 1-13).

Empapada de nuevo por la memoria, la reflexión teológica abre camino hacia la fundamentación de la antropología que sea memoria del destino total de Jesucristo. La memoria celebra y reactualiza la reflexión profundamente cristológica, no desentendida del pasado ni ocupada de la especulación metafísica. Una reflexión que es profundamente cristológica por entender que el misterio pascual cristiano, lo es en el triple sentido de pasión, muerte y resurrección de Cristo. Que en los sufrimientos de Cristo, nuestra reflexión no puede eludir la reactualización del misterio pascual olvidando el grito de clamor y dolor de las actuales formas de crucifixión, opresión y empobrecimientos de maltratos de hombres y mujeres sin proyecto humano.

A partir de la memoria, la celebración conmemorativa se conjuga con una rememorativa de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, abarcante del tiempo litúrgico de la toda la Iglesia. En este movimiento, que no es cerrado sobre sí mismo, la validación de un concepto de Dios en cuanto *motor inmóvil, entelequia pura, fundamento racional y verdad del mundo*, se enfrenta a los conflictos ontológico-cognoscitivos de un Dios que se presenta como creador, móvil de la historia, fuente de relación con el pueblo de la alianza, Dios de la vida y del amor. Esta perspectiva de comprensión fue incomprensible para un público de pensadores atenienses, al que

Pablo de Tarso se dirigió en el areópago, pues, dadas las imposibilidades de presentar un Dios encarnado en la historia del hombre, limitado por la contingencia, expuesto al error, no ser, sometido a la muerte por las estructuras de pecado, enigmático en cuanto “logos”, trastornó y sigue trastornando los escándalos de comprensión de Dios condicionado por el tiempo, más allá del puro pensar en el logos del puro pensar.

### **Un horizonte teológico reflexivo a partir de la categoría memoria**

El objetivo general de esta investigación ha sido proponer un horizonte teológico reflexivo a partir de la categoría memoria. El rol que ella ocupa en el estatuto epistemológico de la teología ofrece las aportaciones y retroalimentaciones para la teología y sus respectivas implicaciones en la investigación, el acompañamiento eclesial en zonas de conflictos, violencia y marginación. Pues, la teología al hacer memoria del dolor y del sufrimiento vigente, del clamor y reclamo de justicia, devela la decadencia del tiempo presente, su parcialidad en los horizontes desde los que pretendemos responder al mal, al egoísmo, a la violencia, a la opresión y marginación.

Esta memoria, enclavada en el logos interior de Dios, no refrenda la consolación de las nuevas mitologías legitimantes del proceder de las lógicas de la barbarie, rechaza por el contrario las catástrofes humanas que justifican la cruz y la muerte, la opresión y la esclavitud, el holocausto y la amenaza nuclear, el genocidio y recalentamiento planetario. Su compromiso con la dignificación de la humanidad y con la liberación definitiva, no puede interpretarse exclusivamente como recapitulación de la historia al final de los tiempos, como consolidación de una historia global y absoluta, única, teleología perentoria del progreso humano, marcha triunfal de vencedores. La teología, nacida de la memoria pública de la cruz, es también delación de las cruces y crucificados, de barbaries y catástrofes, de pobreza y hambres, de exclusiones e

injusticias. Su anuncio de la gloria futura no hace perder de vista la pasión del presente.

Liberada de la filosofía de la conciencia trascendental sin memoria del crucificado y de su liberación-salvación para todas las víctimas, la teología escapa de los reductos de la religión privatizada que se ve obligada a esconder su simbología e interpretación de la historia, a suprimir la riqueza litúrgica de las comunidades eclesiales, a comercializar su mistagogia, a incrementar el turismo religioso y a acallar las esperanzas de los crucificados.

Al no perder de vista el existente real, la memoria, en el estatuto epistemológico de la teología, rescata del olvido la existencialidad. Esta interpretación redime del olvido, de lo distorsionado, oscurecido y desubjetivado. Pues, los sentidos que han permanecido reclusos en tratados y formulaciones objetivantes solo desvelan las posibilidades, el futuro posible, la apertura al devenir, al superar los encubrimientos y apariencias que recubrieron lo que las cosas son. Por eso, la memoria, en cuanto logos develador, revelador, e iluminador de los recuerdos públicos del sufrimiento ajeno, que yace diluido en el tiempo, rompe los trazados de la lógica trascendental que esquivaba a las narrativas humanas del sufrimiento y que, situada en la atemporalidad y en las preocupaciones ahistóricas, se establece como ontológicamente amnésica.

Justamente, el recorrido que hace esta tesis se ocupa de mostrar cómo el problema del olvido del ser en su historicidad, del ser-ahí, inevitablemente está ligado al problema del rechazo de la tradición, que es la tradición del ser arrojado a un mundo en estado de yecto, cuya vocación espléndida es avanzar a su estado de auténtico. El desconocimiento de lo dado, el olvido del ente se convierte en la negación de la posibilidad temporal de avanzar hacia el ser como destino.

Por eso, esta investigación muestra cómo la memoria es parábola y promesa del destino luminoso de la humanidad: pueblo de Dios (2Sam. 2, 10. Heb), pueblo de la

alianza (Ex. 24, 7; 24, 8; 2 Reyes 23, 3; 21; Is. 42, 6; 49, 8), pueblo de la fe en el Dios de Abraham (Rom. 4, 12-16; Gal. 3, 7-14; Heb. 11, 8) liberado por Moisés, que atraviesa las aguas y sale de la esclavitud, el pueblo que andaba en las tinieblas y vio una gran luz. Todas estas expresiones gramaticales amplían su sentido semántico en cuanto memoria del pasado, una memoria que se vive simultáneamente con el presente y futuro, pues las promesas del pasado son promesas para el futuro. Luego, el sentido rememorativo y conmemorativo, de ayer, también lo es celebrativo de hoy. De manera semejante la Iglesia recuerda la pascua de Cristo, su crucifixión y muerte, la cual rememora en la celebración eucarística. Asimismo, la memoria hace que la realidad tripartita del tiempo confluya en los símbolos litúrgicos, en las celebraciones y en el compartir de la comunidad.

El reconocernos como partes de una tradición judío-cristiana es reconocernos como parte del pasado, seres históricos, hijos de la historia y no solo objetos disponibles para conocimientos funcionales y registros en los anales de la grafía histórica. Como seres no acabados en el conocer y agotados en las representaciones conceptuales, nuestra huella permanece y se trasluce también en la oralidad, en la poesía, en la estética, en la escritura. Salvan este sentido la Sagrada Escritura: ellas son relatos del paso de Dios por la historicidad humana, por la finitud temporal que condiciona nuestro existir pero que a su vez, revela el rostro de Dios en la historia humana, una temporalidad que da testimonio de su acontecer en la historia. La memoria nos saca, entonces, del carácter meramente gnoseológico del misterio pascual cristiano y extiende el quehacer de la teología a la historicidad misma, en que nos narramos como creyentes, en que nos interpretamos no solo cuando leemos el texto, sino también cuando nos entendemos como lectores, como partes de una realidad que condiciona nuestra comprensión, pero también puede llegar a enriquecerla.

**Memoria, horizonte para la teología: contra el sufrimiento, la barbarie y el olvido**

Al retraer nuestra mirada sobre los objetivos específicos de esta investigación, se hace relevante plantear la memoria, para el estatuto epistemológico de la teología, como categoría fundamental.

Hoy, frente a las situaciones de sufrimiento y barbarie que viven los pueblos olvidados de nuestro mundo contemporáneo, esta categoría fundamenta y resignifica el sentido profundo de la escatología cristiana, desde la cual se debe responder a los desafíos de una época que decrece y de otras perspectivas que renacen, muchas de ellas, carentes de sujetos. Nuestro discurso, inmerso en un mundo de ideas globales y globalizantes, de mundos interconectados y de cosmovisiones integradas por subsistemas, sistemas y supra-sistemas, de gran especialidad gramático-científica y técnica sobre el hombre, evocadora de conceptos, de teorías, de lenguajes especializados, pero no de sentidos, requiere una orientación anamnética que asegure nuestro propio recuerdo.

Del discurso sobre lo que Dios no es, definido como teología negativa y desviado de las huellas que el cristianismo helenizado había originado, se retoma la proclamación paulina del Dios desconocido y es, precisamente, en el proceso deconstrutivo de la dogmatización, argumentación y especulación de la teología negativa, en la que se favorece el recuerdo de la crucifixión, muerte y resurrección de Cristo. A partir de ella también renace el compromiso moral a favor de la memoria y en contra del olvido, 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.

Sensible a los clamores, a la temporalidad de la existencia, a la memoria del sufrimiento ajeno, la teología negativa se hace sutilmente anamnética, fecundada de anhelos de justicia y reclamos de derechos negados a las víctimas, no legitimadora de los sistemas absolutistas y totalitarios. A partir de la teología anamnética renace la posibilidad para una humanidad redimida y salvada, reconciliada con su pasado y

cargada de nuevas esperanzas para las generaciones venideras. Desde la conciencia del pasado de la cruz y del crucificado se actualiza la conciencia de la maldad e injusticias vividas. Se diría que el riesgo sufrido por las víctimas del pasado, se convierte en señuelo del peligro al que nos vemos enfrentados todos en el presente.

Al releer, desde esta perspectiva la tradición escriturística, reveladora del acontecer de Dios en la historia, se ponen al descubierto los intereses historicistas de consolidación de la lucha triunfal de los vencedores como única verdad, patrocinadora de una justicia y teleología del progreso humano, de honda preocupación por el crecimiento comercial y de poco desvelo por la progresión desmedida de la violencia, la guerra y la destrucción de la humanidad. De esta manera, la función de la tradición escriturística en el quehacer teológico, no clasifica en el marco de las exigencias de un conocimiento disponible a la funcionalización e instrumentalización, como tampoco con la positividad pura disciplinar que intentan dar razón del objeto estudiado, pero que no se interesa por los sujetos mismos. Presos bajo los esquemas culturales se deifican o reducen los sujetos de acuerdo a los parámetros de vida que impone la cultura misma.

La memoria, entonces, reivindica el sentido profundo de la revelación, el otro-Otro, ensombrecido y ocultado por las tematizaciones, teorizaciones y conceptualizaciones, pues, la memoria va más allá del texto mismo para develar los sentidos sobre lo revelado, de lo acaecido, lo que ha permanecido en nuestros recuerdos, de lo no transmitido, pero que, como intérpretes situados, lo percibimos en los horizontes dados sin que esto signifique la eliminación de los propios horizontes existenciales desde los cuales leemos el pasado. Para la teología, por tanto, el otro no puede quedarse en los márgenes de las deformaciones teóricas, ideológicas y doctrinales. Ese otro es justamente el que sufre, el que padece la barbarie, el abandonado y olvidado a su suerte, o ¿no es acaso, el Cristo sufriente, azotado, maltratado, abandonado y olvidado por los suyos, de quien nace la teología misma? ¿O, es que hemos de meter los dedos en sus llagas y las manos en su costado, para creer?

## **El porvenir de una teología que introduce en su episteme la memoria**

La teología, en cuanto hablar de Dios y discurso sobre él, implica un conocer y un comprender que, más que racionalización de quien habla y discurre, es conocimiento y comprensión fruto de la inteligencia de la fe. La adhesión creyente hace que en el quehacer de la teología también esté involucrado el teólogo quien, dada la episteme propia de la teología, está no solo para aclarar la racionalidad del dato revelado, sino para ser él mismo testigo de su pensar y de su hablar.

Así pues, el teólogo y la teología al entenderse como inteligencia crítica, ligada a la memoria del sufrimiento, evita el riesgo de perder todo sentido discursivo y reflexivo del Dios que se ha revelado plenamente en Jesucristo para la humanidad. La racionalidad anamnética del teólogo y la episteme anamnética de la teología abren los senderos de un quehacer teológico sobre la temporalidad concreta de hombres y mujeres, que, subyugados y crucificados por los nuevos condicionamientos socio-políticos, económicos y culturales, anhelan la salvación y redención. Por eso mismo, al retrotraer nuestra mirada al pasado, al recordar lo acaecido, al conmemorar lo celebrado y al reinterpretar el texto bíblico no solo reconocemos en el texto a Jesús, como el buen samaritano, rostro del Padre compasivo y misericordioso, sino que además, le reconocemos también a él, como hijo de Dios en su pregunta por el prójimo y en la respuesta que precisa “*ve tú y haz lo mismo*” (Lc. 10, 25-36)

Este asunto, por ende, demanda no perder de vista los interrogantes que afloran en el contexto propio al contemplar la existencia del ser en su mundo y en nuestro caso, la del hombre latinoamericano, puesto que el progreso gnoseológico de la teología no consiste en aglomerar los resultados y confinarlos en *tratados*, en acumular nociones, en establecer dominios de un saber, sino en reactualizar lo fundamental de nuestro pasado y recordar el verdadero sentido de lo que necesita ser reapropiado por nuestras comunidades eclesiales, situadas en zonas de conflicto y violencia.

Por esta razón, el porvenir de una teología que introduce en su episteme el asunto de la memoria, enfrenta como reto el des-estetizar el sufrimiento y dolor humano en pro de hacer un juicio certero frente a las injusticias humanas. Una justicia que no solo es anhelada para las futuras generaciones, sino que se hace anhelo universal en cuanto es exigida para muertos y vivos, para las víctimas inocentes del pasado que aseguran, en el reconocimiento de sus derechos violentados, el derecho de los vivos del presente. Además desde esta perspectiva de la memoria, la teología está capacitada para soslayar el fracaso de un pensar que permanece en lo indefinido y traiciona la realidad. Por ser inteligencia de la fe, la teología abre a la esperanza, afronta el desafío de mantenerse vigilante y no caer en la tentación de las lógicas promisorias de sueño de felicidad, pero inductoras de la catástrofe y de la barbarie.

En fin, el destino de la teología anamnética de hoy y de mañana es el de la crítica de un progreso que conlleva víctimas, hecho sobre las espaldas de hombres y mujeres explotados, de pueblos enteros desplazados por la violencia y bajo amenaza de muerte, de mujeres violadas a causa de las lógicas de la guerra, de la sobre-explotación de la naturaleza, de la contaminación medioambiental, pero en especial, de mecanismos de implantación de una historia universal que no reconoce la historia de las víctimas y de los olvidados, que invisibiliza el relato particular para enaltecer el gran relato historiográfico. Dada, entonces, su responsabilidad moral, la teología que ha incorporado de nuevo la memoria en su forma de pensar, de creer y de actuar, restablece el quehacer reflexivo de las historias del dolor no narradas, pero sacramentalmente celebradas y rememoradas en los términos del mandato apostólico: *haz memoria de Jesucristo resucitado de entre los muertos (2Tm 2,8)*.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. México. Ed. Paídos 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 México (1991): pp. 2-3
- Amengual, G., Cabot, M., y Vernal, J. *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martín Heidegger*. Madrid: Ed. Trotta, 2008.
- Antiseri, D., *El problema del lenguaje religioso*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1976.
- Baena, G. y Otros. *Los Métodos en Teología*. Bogotá: Ed. 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.
- Benjamin, W. *Obras*. Madrid: Ed. Abada, 2007.
- Bello, Martha y Otros. Bojayá, memoria y río. “Violencia política, daño y reparación” Bogotá. Ed. Unibiblos. 2005
- Boff, Leonardo. *Jesucristo el Liberador. “Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo”*. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Pasión de Cristo, pasión del mundo, hechos, interpretaciones y significado ayer y hoy*. Santander: Ed. Sal Terrae, 1980.
- \_\_\_\_\_. *¿Cómo predicar la Cruz hoy en una sociedad de crucificados?* Colección Iglesia Nueva 77. 1938.
- Bonete, Enrique. Los olvidos de la Filosofía y la memoria de la Teología. *Revista Alfa y Omega*, Salamanca. No. 202 // 2-III-2000
- Borgmane. K. L. and Philipsen, B. 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, Oxford University Press 2005.
- Buber, S. *Midrás tanhuma Génesis*. Traducción de Víctor M. Armenteros. Navarra: Ed. Verbo Divino, 2009.
- Bultmann, *Revelación y pensar mítico*. XXVII Semana bíblica española. Madrid: CSIC, 1970.
- Castillo, José María. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1987.
- Charpentier, E. *Para leer el Antiguo Testamento*. Estella: Ed. Verbo Divino, 2000.
- Cohen, H. *La Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Ed. Antropos, 2004.
- Costadoat, J. *Si tuviera que educar a un hijo...* Santiago: Ediciones Ignacianas, 2004.
- Darwin, Charles. *El Origen del hombre*. Bogotá: Ed. Panamericana, 1994.
- De La Maza, L. M. “Comentario a “la cuestión de Dios en Heidegger” de Nestor Corona”. *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008): 279-283.
- De Lagarde, G. *III Secteur social de la scolastique*. *Revue Philosophique de Louvain*, 1962.

De Las Casas, B. De Thesauris. 1563. Cfr. <http://cuasran.blogspot.com/2007/10/fray-bartolom-de-las-casas.html>

Documento de Medellín XIV, 1.

Documento de Puebla I, 7.

Dussel, E. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En el libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. CLACSO. Buenos Aires, 2000.

\_\_\_\_\_. Sujeto, Subjetivación e intersubjetividad. Pasos No. 87. *DEI* (1999) pp. 81-89

Floristan C. y Tamayo J. J. Conceptos fundamentales del cristianismo. Ed. Trotta. Madrid 1993

Fornet, R. “El sujeto en las ciencias sociales y la filosofía. Para una crítica a la crítica al sujeto en los años 60-70s” Pasos No. 87. *DEI* (1999): pp. 17-18

Fromm, E. *Tener o ser*. Bogotá: Ed. Fondo de cultura económica, 1994.

Duquoc, Christian. La memoria de las víctimas. Selecciones de teología No. 39. Lumière et vie., 2000.

Charpentier, E. *Para leer el Antiguo Testamento*, Estella, Ed. Verbo Divino. 2000.

Gadamer, H. G., *Verdad y método*. Salamanca: falta editorial, 1977.

\_\_\_\_\_. *El giro hermenéutico*. Madrid: Ed. Cátedra, 1998.

\_\_\_\_\_. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Ed. Cátedra, 1994.

\_\_\_\_\_. *La idea lógica de Hegel*. Conferencia de 1971. Madrid. Ed. Cátedra Teorema, 1994.

\_\_\_\_\_. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Ed. Herder, 2002.

Garavito, D. *Memoria en razón de las víctimas*. Bogotá: Ed. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

Gonzalez 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. Sal Térrea, Santander 1984.

García Marquez, G. La soledad de América Latina. Revista Antropos 187, Proyecto ediciones. Barcelona. 1999

\_\_\_\_\_. La peligrosa memoria de nuestros pueblos. Tadeo. Bogotá, 1987.

González, A. *Teología de la praxis evangélica*. Bilbao: Ed. Sal Terrae, 1993.

Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno (3 volúmenes)*. Ed. México: Morra y R. Adorno, 1980.

Gutiérrez, G. Teología de la liberación. Lima. Ed. Cep 12ª edición. 2008.

\_\_\_\_\_. Beber de su propio pozo. Lima. Ed. Cep. 2004.

\_\_\_\_\_. *En busca de los pobres de Jesucristo*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1993.

\_\_\_\_\_. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Lima: IBC-CEP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Lima. Ed. Cep. 2004

Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Ed. Katz, 2008.

Halbwachs, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Ed. Antropos, 2004.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción W. Roces. México: FCE, 1996.

- Heidegger, M. "Ser, verdad y fundamento." ¿Qué es la metafísica?, (sin fecha): 69-70.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la metafísica?* Bogotá: Ed. El Buho, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Caminos del bosque. La imagen del mundo.* Alianza. Madrid 1996
- \_\_\_\_\_. *El ser y el tiempo.* Fondo de cultura económica. México, 1986, p. 37
- \_\_\_\_\_. *Hegel.* Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Hitos.* Madrid: Ed. Alianza. 2000.
- \_\_\_\_\_. *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. Ed. Alianza 2008.
- Hölderlin, F. *Hiperión o el eremita en Grecia.* Lima: Ed. PUCP, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Poesía completa.* Barcelona. Ediciones 29. 1977
- Horkheimer, M. *Crítica a la razón instrumental.* Madrid. Ed. Trotta, 2002.
- Horkheimer, M. y Adorno Th. *Dialéctica de la Ilustración.* Madrid: Ed. Trotta, 1994.
- Hoyos, G. *Elementos filosóficos para la comprensión de una política de ciencia y tecnología.* Fonade. Bogotá. 1990 pp. 13-74
- 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, Ed. Collier Books. 1961, 120*
- \_\_\_\_\_. *Las variedades de la experiencia religiosa, 2 vols.* Barcelona: Península, 1988.
- Juan Pablo II. *Memoria e identidad.* Planeta, Bogotá, 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: Ed. Verbo Divino, 1995.
- Kolakowski, L. *Husserl y la búsqueda de la certeza.* CIUDAD: Alianza, 1977.
- Küng, H. *Credo.* Madrid: Ed. Trotta, 1997.
- Lebeau, P. *Etty Hillessum, un itinerario espiritual.* Santander: Sal Terrae, 2000.
- Lersch, Philipp. *El hombre en la actualidad.* Madrid: Ed. Gredos, 1958.
- Levinas, E. *Humanismo del otro hombre.* Madrid: Caparrós editores, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Entre nosotros,* Valencia, Pretextos, 1993.
- Lutero M. *Obras.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Mannucci, V. *La Biblia como palabra de Dios.* Bilbao: Ed. Desclée, 1988.
- Marcuse, H. *Eros y civilización.* Barcelona: Ed. Seis Barral, 1968
- \_\_\_\_\_. *El hombre Unidimensional.* Barcelona: Ed. Seix Barral, 1969
- \_\_\_\_\_. *De la razón y revolución.* Madrid. Alianza, 1972.
- Mardones, José M. *Religión.* Madrid: Ed. Trotta, 1993.
- Martínez, F. "Aquella comunidad de Predicación". España. Editado por: *Equipo de Pastoral Juvenil Vocacional de la Familia Dominicana*, 2007.
- Martínez, Víctor. *El sentido social de la eucaristía. I. El pan hecho justicia.* Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2003.

- \_\_\_\_\_. El sentido social de la eucaristía. III. Acontecimiento de justicia. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Mate, Reyes M. *Memoria de Occidente*. Barcelona. Editorial Antropos, 1997
- \_\_\_\_\_. Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?) 1ª Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March; lunes 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: Ed. Antropos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Medianoche en la historia*. Madrid: Ed. Trotta, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Ed. Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Primo Levi, el testigo*. Una semblanza en el XX aniversario de su desaparición.
- Mate, R. y Zamora. J. *Nuevas teologías políticas*. Barcelona: Antropos, 2006.
- Mendieta, Eduardo. *Israel o Atenas. Jürgen Habermas, ensayo sobre religión, teología racionalidad*. Madrid: Ed. Trotta, 2001.
- Metz, J. B. *Dios y tiempo*. Madrid: Ed. Trotta, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La fe en la historia y en la sociedad*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Memoria Passionis*. Vizcaya, Ed. Sal Terrae, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Ed. Antropos, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Esperar a pesar de todo*. Madrid. Ed. Trotta. 1996
- Metz, J. B.,-Peters, T. R., *Pasión de Dios*. La existencia de órdenes religiosas hoy, Barcelona, 1992.
- Moltmann, J. El Dios Crucificado. *Concilium* No. 76. Junio 1972.
- \_\_\_\_\_. *La justicia crea futuro*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- \_\_\_\_\_. El futuro de la esperanza, Sígueme, Salamanca 1973
- \_\_\_\_\_. *Revolución and the future*, Charles Scribner's, nueva York 1969.
- \_\_\_\_\_. *Cristo para nosotros hoy*. Trotta, Madrid 1997.
- \_\_\_\_\_. El camino de Jesucristo, Verdad e imagen, Salamanca 1993
- \_\_\_\_\_. *La venida de Dios*, Sígueme, Salamanca 2004
- 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: Ed. Desclee, 1990.
- Nolan, A. *Jesús hoy*. Santander: Ed. Sal Terra, 2007.
- Nieto, Judith. El deber de la memoria, la imposibilidad del olvido. Alcances ético-político. Revista de reflexión política. Año No. 15º de junio 2006.
- Parra, A. La Iglesia. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Nuevo siglo, nuevo milenio, nuevo horizonte postmoderno*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

- Pascal, B. *Pensamientos*. Madrid: Obras alfaguara, 1981.
- Piaget, J. *Seis estudios de psicología*. Bogotá: Ed. Labor, 1994.
- Pöggeler, O. *Filosofía y política en Heidegger*. Barcelona: Ed. Alfa, 1984.
- Pregón Pascual. <http://es.wikipedia.org>
- Rahner, K. "Historia del mundo e historia de salvación". *Curso fundamental sobre la fe*. (1979): 172-198.
- Reale, G. y Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder, 2002.
- Ricoeur, P. *Temps et récit II*, Paris : Seuil, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Tiempo y narración: "la triple mimesis"*. Madrid: Ed. Siglo XXI, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Del texto a la acción. Ensayo de hermenéutica II*. Buenos Aires: Ed. Fondo de cultura económica, 2006.
- \_\_\_\_\_. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica*. Colombia: Fondo de cultura económica, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La memoria, la historia y el olvido*. México: Ed. Fondo de Cultura económica de Argentina, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Metáfora viva*. Paris: Ed. Sacil, 1975.
- Roldán, C. *Del renacimiento a la ilustración II*. "Pensar la historia desde la ilustración". Madrid: Ed. Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Narración e historia*. Madrid: Editorial Paidós 1999.
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires: Paídos, 1991.
- Rosenzweig, F. *El nuevo Pensamiento*. Madrid: Ed. F. Jarauta e I. Reguera, 1989.
- Rousseau, J. J. *El contrato social*. Madrid: Ed. Sarpe, 1983.
- San Agustín. *Confesiones*. Libro X capítulo VIII. México: Editorial Porrúa, 2005.
- Sánchez, J. José. *Dialéctica de la Ilustración, fragmentos filosóficos*. Madrid: Ed. Trotta, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Teología Política en los límites de la Modernidad. La Universalidad de la memoria passionis*. 2010. <http://www.ejesus.com.br/teologia>
- \_\_\_\_\_. *Teología en los límites de la Modernidad. La universalidad de la memoria passionis*. CSIC-ifs.
- Sandoval, Edgar. *La fenomenología en Husserl: tiempo e imaginación*. México: Universidad Autónoma de México, 2005
- Santa Teresa de Ávila, "Vivo sin vivir en mí". <http://users.ipfw.edu/jehle/poesia/vivosinv.htm>
- Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Madrid: Ed. Alianza, 1991.
- Sobrino, J. *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento de Jesús*. México: CRT, 1976.
- Spadaro, María G. "La experiencia del ego en Husserl". *Revista A Parte Rei* 47 (2006): pp. 1-20
- Steinberg, D. *Recuerdos y reminiscencias*. Madrid: Ed. Nueva Acrópolis, 2002.
- Traverso, Enso. *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria y política*. Madrid: Ed. Jurídicas y sociales. Politopías, 2007.
- Vatimo, G. *Ética de la interpretación*, Barcelona. Ed. Paidós Studio. 1991
- \_\_\_\_\_. *La sociedad trasparente*. Barcelona. Ed. Paidós Ibèrica. 1998.
- Vattimo, Gianni y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona. Ed. Antropos 1994.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. España: Ed. Sarpe. 1984.

Weil, S. *A la espera de Dios*. Madrid: Ed. Trotta, 1993.

\_\_\_\_\_. *El conocimiento sobrenatural*. Madrid: Trotta, 2003.

Zamora, J. A. *Th. W. Adorno, pensar contra la barbarie*. Madrid. Ed. 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.

#### Documentos Eclesiales:

Concilio Vaticano II. Editoriales Católicas. 30ª. Ediciones. Madrid 1975.

\_\_\_\_\_. Constitución *Dei Verbum* No. 6 Editoriales Católicas. 30ª. Ediciones. Madrid 1975

\_\_\_\_\_. Constitución Dogmática *Lumen Gentium*. Introducción No.1-2. Editoriales Católicas. 30ª. Ediciones. Madrid 1975

\_\_\_\_\_. Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* No. 1 Editoriales Católicas. 30ª. Ediciones. Madrid 1975

\_\_\_\_\_. Constitución *Dei Verbum*. Editoriales Católicas. 30ª. Ediciones. Madrid 1975

#### Otros Documentos:

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Memoria y Reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado.

Entrevista a Pual Ricoeur, por Jean Blain. Revista Lire, Paris, Octubre 2000. (Selección y traducción de Claudia Fled)

FUNDACIÓN MANUEL CEPEDA VARGAS. La memoria frente a los crímenes de lesa humanidad. Ed. Fundación Manuel Cepeda Vargas, Bogotá, 1996.