

INFLUJO DE LAS CORRIENTES IDEOLÓGICAS ACTUALES EN LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA

CLAUDIO BASEVI

Este trabajo quiere exponer el surgir de la hermenéutica como *ciencia autónoma* y sus repercusiones sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, que es considerada, cada vez más, como un elemento peculiar del mundo del hombre o de su proceso histórico. ¿Hasta qué punto es esto lícito? ¿Hasta qué punto la Biblia puede ser considerada como un libro más, aunque de contenido religioso? ¿Por qué la exégesis bíblica se ve arrastrada al empleo de un método «científico» que parece contrastar u oponerse a la fe, o por lo menos dificultarla? Para ofrecer algunas respuestas, o pistas de respuestas, a estas cuestiones, hace falta establecer un *status quaestionis* de la hermenéutica y remontarse a sus raíces filosóficas. A partir de allí será más fácil comprender por qué el pensamiento humano, en un esfuerzo gigantesco para alcanzar una explicación absoluta, haya querido asumir el problema de la interpretación bíblica (la hermenéutica sagrada) en el ámbito de las ciencias del hombre y haya intentado explicar la Biblia a partir del hombre mismo. Este hecho corresponde —y es un caso particular de ello— a la pretendida «recuperación» de la Revelación, llamada «sobrenatural», en primera instancia al ámbito de la religiosidad humana y luego a la naturaleza humana *simpliciter*.

No es el caso ahora de discutir la falsedad de esta operación intelectual, que es propia de algunas de las ideologías humanísticas o, más en general, de los sistemas absolutos de conocimiento (criticismo, idealismo, materialismo). Dejemos esta tarea a la Teología Fundamental. Limitémonos a examinar qué sistemas hermenéuticos han sido elaborados por aquellas ideologías. Por comodidad los vamos a reunir en tres grupos, que corresponden también, aproximadamente, a las etapas cronológicas del pensamiento.

En primer lugar consideraremos el surgir de la hermenéutica como *ciencia* y sus primeros ensayos en el ámbito del *idealismo* filosófico y del *romanticismo* literario: el representante más clásico de esta tendencia (que no está agotada, como se cree, véase p.ej. la postura de L. Alonso Schökel) es Schleiermacher.

Luego, vamos a considerar la *hermenéutica* como historia, o mejor dicho la formulación de que la historia es el verdadero criterio hermenéutico de un texto. Esta corriente, que tiene como representante típico a Dilthey, ha producido en literatura la crítica de tipo psicológico-histórico (p. ej. en *Literat. Española* Menéndez-Pelayo, Menéndez Pidal y hasta Sánchez de Albornoz, Ramiro de Maeztu y Américo Castro) y, en exégesis bíblica, el protestantismo liberal (Harnack) y el modernismo (Loisy). La reacción a esta corriente de cuño positivista se desarrolló a partir del mismo Dilthey, en una dirección individualista y existencial. Su gran teórico en la exégesis bíblica fue sin duda Bultmann.

Por último, a partir de los años 60, se ha notado un deseo de volver a examinar el tema de la hermenéutica desde sus más hondas raíces, rechazando precisamente el principio que, a partir de Dilthey, parecía inexpugnable: el texto no es un «documento» de la historia, el texto es un momento de la historia, en el sentido que la «hace»; más aún, la historia no es más que un texto. El teórico de esta «nueva hermenéutica», como se ha llamado, es Gadamer, y las aplicaciones al texto sagrado se han hecho a través del estructuralismo lingüístico (Ebeling, Fuchs, Ricoeur, Barthes, Greimas...). Y así como Gadamer es el último representante de la «subjetividad» del texto, por otro lado la «objetivación» del texto ha acudido a hipótesis de tipo racionalista (Habermas) y ha desembocado en una hermenéutica de tipo social o político (J. B. Metz) o psicológico-positivo (A. Vergote).

En definitiva, nos vamos a centrar en cuatro pensadores:

F. Schleiermacher (1768-1834)

W. Dilthey (1833-1911)

R. Bultmann (1884-1976)

H. G. Gadamer (viviente)

I. F. SCHLEIERMACHER

1. Es considerado el padre de la hermenéutica moderna, en el sentido de que es el primero que se plantea el problema de la hermenéutica como ciencia autónoma. En esto se refleja su dependencia de Kant: preguntarse acerca de las posibilidades a-priori de una historia como ciencia. El de Sch. es un «criticismo» histórico en el sentido fuerte. La hermenéutica no es —como antes en la historia clásica— una técnica para entender un documento (diploma, bula, lápida, texto literario, etc.). No; no hay historia sin documentos. De aquí la constitución, para hacer una historia científica, de un *círculo hermenéutico*: los documentos describen la historia y la historia ayuda a entender los

documentos. Hay una fase *comparativa* o crítica de los documentos y una parte *intuitiva* o de penetración en un documento. Así se expresa Schl.: «la hermenéutica es un arte de comprender» (*Kunst des Verstehens* donde *Verstehen* alude a la penetración intelectual) y donde el *Verstehen* es un proceso de visión más penetrante. Es evidente que Sch. es dependiente de una postura romántica: el conocimiento por penetración intuitiva, por connaturalidad, por empatía. La misma postura romántica le lleva a concebir la hermenéutica como Arte o Proceso. Pero lo más importante no es eso, lo más importante es que la hermenéutica no es ya *ancilla historiae* sino operación propia de la *Verstand*, aunque de una forma intuitiva. Esto es producto del influjo profundo de Kant: establecer las condiciones en base a las cuales la hermenéutica puede ser considerada una ciencia positiva, como la física o la matemática.

2. En Schleiermacher podemos distinguir *tres elementos* que hay que considerar en el *marco general*. El marco general es su visión romántica (es decir anticonceptualista y sentimental) del panteísmo idealista: en esto estriba su concepto más característico (*Discursos sobre la religión*) de la Religión como sentimiento (*Erlebnis*), que constituye un conocimiento independiente de Dios (panteísmo religioso). Dentro de este marco general se plantea el problema de la hermenéutica de los textos (religiosos o filosóficos) en correspondencia con el desvelarse del Espíritu absoluto (posición derivada de Schelling).

Los tres elementos son:

a. El elemento *crítico*, en sentido kantiano: es decir el deseo de desarrollar una hermenéutica *cierta y evidente*, pero entendiendo que la hermenéutica sólo es la explicación que el hombre da de su propio proceso de conocimiento del Espíritu, así como se manifiesta en la historia (es el momento *inmanentista* de Schl.). En otros términos: cada *texto* corresponde a un momento del conocimiento del Espíritu, es decir del conocimiento de cómo el Espíritu se manifiesta en la historia. No hay una *verdad en si*, permanente. Lo que hay es el proceso de revelación del Espíritu. Hermenéutica, en sentido crítico, es pues situar un texto en el proceso de la manifestación del Espíritu.

b. El elemento *romántico*: es decir, en oposición al pan-espiritualismo de Schelling o al pan-racionalismo de Hegel, la valoración de la tarea *individual*; el conocimiento es *intuición*, intuición estética, así que el intérprete puede:

«comprender a un autor así como el autor se comprende a si mismo, más todavía, mejor de lo que él se comprende» (*Hermeneutik*, frag. y notas edit. por H. Kimmerlé, Heidelberg 1959, 56).

Con lo cual la hermenéutica es fundamentalmente reconstrucción psicológica y animica de la obra de creación literaria. En este sentido Schl. rechaza la interpretación «gramatical» (típica de la Ilustración) en favor de la *Kunstlehre* (tecnología) interpretativa; por lo menos, ésta es su última postura, ya que antes había defendido la coexistencia de las dos interpretaciones (gramatical, objetiva, negativa/técnica, positiva). De todos modos la *Kunstlehre* de la hermenéutica no podrá prescindir nunca de instrumentos científicos y, sobre todo, del método de comparación-oposición.

c. La pretensión *ideológica*: es decir, Schl. está convencido de que al establecer la hermenéutica como ciencia, en el ámbito de la razón, supera el dualismo kantiano entre razón pura y razón práctica o, si se prefiere, entre filosofía o ciencia y ética. Porque todas las manifestaciones del hombre de tipo no estrictamente especulativo-filosófico (arte, religión, ética) pueden ahora ser explicadas a partir del devenir del Espíritu. Así se entiende p.ej. la afirmación siguiente:

«El Cristianismo creó una lengua (*Sprache*). En él hay un espíritu lingüístico (*Sprachgeist*) que se va fortaleciendo continuamente desde el comienzo, a lo largo del pasado y hasta ahora» (*Herm.*, 38).

«El Espíritu inventor trae siempre novedades, que no se sabían encontrar antes» (*Herm.*, 44).

Es de señalar, sin embargo, que esta pretensión totalizadora de Schl. queda frustrada precisamente por el *dualismo* metodológico que no sabe solucionar. La «oscilación continua» del método hermenéutico (gramática-concepto) no es en el fondo sino la nueva forma de expresar la antigua antinomia *res cogitans - res extensa* en términos filológicos. De nada sirve afirmar que *ambos* métodos deben ser utilizados. Esto, en un mundo del absoluto e inmanente, es imposible y absurdo.

Schl. tuvo conciencia de esta gravísima limitación e intentó superarla recurriendo a las reglas de la hermenéutica; pero sin poder ocultar su eclecticismo y su círculo vicioso:

«Cada comprensión del individuo es producida por la comprensión de la totalidad» (una frase típicamente espinosiana; *Herm.*, 46).

«Interpretar es un arte (*Kunst*); un arte cuyas reglas no pueden ser elaboradas sino a partir de una fórmula positiva, y ésta consiste en la reconstrucción histórica y *divinatoria*, objetiva y subjetiva, del texto considerado» (*Herm.*, 87).

De aquí surge el término y el concepto de *círculo hermenéutico*, que es, para Schl., la necesidad de comprender lo particular (un texto) a la luz de lo universal (historia) y lo universal a partir de lo particular.

3. Algunas observaciones críticas. Schl. tuvo el mérito de haber planteado el problema (la hermenéutica como ciencia) pero su error fue de haberlo planteado con un enfoque kantiano, es decir, como estudio de las condiciones *a priori* de la validez de una hermenéutica, sin darse cuenta o sin querer ver que el problema de la hermenéutica como ciencia implica el problema de la existencia de una verdad trascendente, extramental, que *mide* la comprensión humana. Además, la solución de Schleiermacher (el círculo hermenéutico) no podía ser satisfactoria ni siquiera para los filósofos inmanentistas, ya que no lograba la tan deseada *reductio ad unum*. De aquí sus críticas, que, sin embargo, no afectaron a lo sustancial de Schleiermacher (una hermenéutica sin *verum*) sino a lo accidental (la naturaleza del conocimiento divinador, la noción de historia del Espíritu, etc.). Era inevitable, pues, que la hipótesis de la inmanencia de la hermenéutica (hermenéutica = auto explicación) se radicalizara cada vez más.

II. W. DILTHEY

Dilthey en realidad no se preocupa tanto de Schleiermacher, del cual, sin embargo, fue discípulo y a quien admiró mucho como pensador religioso, como de criticar a Hegel y de volver, por un lado, a la genuinidad del pensamiento de Kant y, por otro lado, a la valoración de la vivencia personal de un individuo humano. Al hacer esto, Dilthey se dió cuenta de que todo pensamiento es «interpretación», así que la hermenéutica no sólo es una ciencia, sino que es, sin más, la Ciencia del Espíritu por antonomasia. Pero vayamos por orden.

1. Dilthey parte de una crítica de la dialéctica del Espíritu de Hegel. Para Hegel el Espíritu se desarrolla en tres tiempos: un primer momento, cuando el Espíritu toma conciencia de sí como espíritu *subjetivo*, es decir, finito, limitado, no-absoluto; en un segundo momento el Espíritu se manifiesta de modo *antitético* como espíritu-objetivo, es decir, en todo aquello que no es el sujeto individual (instituciones históricas, manifestaciones del pensamiento y del arte, los *datos* de la realidad de la historia, los documentos); en el momento de la *síntesis*, el Espíritu absoluto se reconoce en los *datos* como manifestación y superación del individuo. Para Dilthey, en cambio, como resulta de su *Kritik der historischen Vernunft*, la prioridad ontológica compete al espíritu objetivo que, en la filosofía de Hegel, quedaba desdibujado. El objeto de la *Vernunft* (Razón sistemática) es precisamente la Historia, como manifestación propia y adecuada del Espíritu, así que el individuo no es sino una particularización de la Historia. En otros términos, para Hegel el objeto de la Filosofía es la Historia de la Filosofía, para

Dilthey, en cambio, el objeto de la Filosofía es la Historia, más aún la Filosofía no es sino la explicación de la Historia, ya que todo fenómeno es, por su misma esencia, historia y se explica sólo históricamente. En este contexto la hermenéutica, que es la herramienta propia de la ciencia histórica, es la Ciencia, ya que la Historia es el Espíritu.

2. El pensamiento de Dilthey se puede comprender a partir de sus fuentes inspiradoras.

a. Dilthey se remonta a Kant, como el mismo Schleiermacher, porque hace coincidir conocimiento con método de conocimiento. Su objetivo es aclarar cuáles son las condiciones para edificar las «Ciencias del Espíritu» (axiología) (*Geisteswissenschaften*) como ciencias; de Kant deriva también su atención peculiar al *conocimiento que el individuo tiene*; conocer es conocer mi historia particular, no es conocimiento que el Absoluto tiene de sí a través de mí (por eso Dilthey fue considerado uno de los maestros del vitalismo y del existencialismo); de Kant también viene su dualismo gnoseológico entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu;

b. Dilthey depende ampliamente del positivismo, aunque rechaza el positivismo materialista y sociológico. La filosofía es especulación sobre *hechos objetivos históricos* (rechazo de la metafísica) a través de una rigurosa colección de *datos* y su interpretación. La ciencia del Espíritu no es búsqueda de las causas ontológicas sino que es definición de las *interrelaciones* existentes en todo lo real. Y para captar la realidad hay que vivir en ella y hacer su experiencia (*Erlebnis*). Luego la realidad histórica sólo puede ser comprendida a partir de la experiencia psicológica individual. La psicología constituye así un polo del círculo hermenéutico, siendo el otro polo la historia: a partir de mi experiencia psicológica comprendo el dato histórico y a partir de la historia comprendo mi experiencia psicológica.

c. Dilthey depende, finalmente, de Hegel porque se mueve en su misma órbita. Su pretensión es llegar a una explicación *total de toda* la realidad. Y esta explicación consiste fundamentalmente en la descripción de un proceso a través del cual el yo subjetivo se reconoce en el objeto histórico. En definitiva el lema *Historia magistra vitae* se convierte para Dilthey en *Historia magistra existentiae meae* y, por consiguiente, en explicación universal. Otro aspecto típico del hegelianismo de Dilthey es su atención a las Civilizaciones o Culturas como expresiones de momentos de la psicología del yo. Yo puedo entender la civilización romana porque en mi espíritu hago la experiencia de vivir una «fase» romana de mi vida. Además la historia no es el recuento de los acontecimientos políticos-militares, sino la explicación de su entrelazamiento con arreglo a categorías universales. Dilthey, en este sentido, formaliza el método del historiador: se trata de fijar

la atención en la totalidad de una civilización y no en este u otro acontecimiento concreto. Lo real vuelve así a ser «racional», pero no exactamente en el sentido hegeliano, sino en el sentido de la *Erlebnis*. Así p. ej. la comprensión del derecho romano supone penetrar —por psicología— a través de su aparato externo hasta alcanzar la estructura espiritual que encuentra su expresión en las leyes.

3. En este contexto, ¿qué entiende Dilthey por hermenéutica? Así como las Ciencias de la Naturaleza sólo pueden *describir* desde fuera la realidad (*erklären*, *explicar* el cómo), las Ciencias del Espíritu la describen desde dentro a partir de su (*verstehen*) *comprensión* en la conciencia. De todos modos ellas no pueden ir más allá de una evidenciación de las conexiones (*Zusammenhänge*) que hay entre los acontecimientos, a raíz de la conexión que hay entre las operaciones psicológicas y el yo.

«El objetivo del estudio de los fenómenos psíquicos lo constituye la conexión de los mismos. Esta se nos da, a través de la experiencia interna, en las circunstancias de la actuación de un algo vivo, libre e histórico. Constituye el supuesto general en el cual nuestra percepción y nuestro pensar, nuestro imaginar y nuestro obrar pueden establecer cualquier conexión».

«La conexión de una percepción sensible... nace de la actividad viva, unitaria en nosotros, que ya es en sí conexión. También los procesos de nuestro pensamiento consisten en este mismo unir vivo. El comparar, unir, separar, fundir está conllevado por la actividad psíquica».

En definitiva conocer es relacionar, relacionar es explicar, explicar es hacer hermenéutica. Hermenéutica es comprender, a través de la experiencia activa del yo. Y la *Erlebnis* o el *erleben* (vivencia) hace posible el *nacherleben* (volver a vivir), condición previa de la comprensión. La *hermenéutica*, para Dilthey, es una ciencia que quiere «establecer teóricamente... la validez universal de la interpretación, fundamento de toda certeza histórica, ... contra las intromisiones del subjetivismo escéptico y de la arbitrariedad romántica» (*Die Entstehung der Hermeneutik*). O, según otra definición, es «la ciencia y el arte de comprender las expresiones de la vida fijadas por escrito» (*Ges. Schrif.* V, p. 319). Ya que «interpretar los vestigios de una presencia humana escondida en unos escritos constituye el centro del arte de comprender».

En definitiva, la hermenéutica de Dilthey es: histórica, psicológica, relativa, universal y objetiva.

4. Entre las numerosas críticas que se pueden hacer a Dilthey, cuyo pensamiento quedó siempre fragmentario y fluido, nos podemos centrar en dos. En primer lugar la denuncia de su *objetividad* y su

psicologismo. Para Dilthey, en efecto, el *dato* histórico *está ahí* fuera de la conciencia del sujeto, aunque sólo pueda ser significativo gracias a la actividad relacionante del sujeto. Pero esto no puede admitirse desde un punto de vista inmanente: sería un *cosismo* injustificado. El *dato* no existe, sólo existe la actividad creadora del sujeto. Así, p.ej., no existe un poema de tal o cual autor en relación con una civilización, sino que sólo puede existir la conexión que *yo* libremente establezco entre un momento de *mi* espíritu y una *ocasión* externa: la civilización o cultura no es sino una creación, objetivada, de mi experiencia personal. Por otro lado el psicologismo tampoco es aceptable porque desemboca en la arbitrariedad. ¿Cómo se puede pretender edificar una ciencia sobre la generalización de la experiencia personal? Así que, en definitiva, Dilthey no supera el *relativismo*: su hermenéutica no será nunca una ciencia.

En segundo lugar, Dilthey, como ya Schleiermacher, había pretendido superar el *dualismo* gnoseológico apoyándose en la permanencia viva del yo. Soy *yo*, el mismo siempre, el que establece las relaciones explicativas o comprensivas de las cosas. Pero el yo de Dilthey no puede ser unitario porque está desgarrado por dos exigencias: la científico-positiva del tipo empírico, por un lado, y la vivencial-irracional, por otro. En la interpretación de un texto esta ambigüedad se reflejará en la afirmación de una exigencia rigurosamente positiva (identificar *todas* las dependencias y relaciones históricas) y en la simultánea defensa de la libre creatividad de estas relaciones (soy yo el que las pone). Esto explica que muy pronto la tentativa científica de Dilthey fuera abandonada por ser una quimera: nunca se podrán identificar todas las relaciones históricas. Y, por otra parte, explica también por qué el *diacronismo* absoluto de la teoría hermenéutica de Dilthey fuera rechazado por los estructuralistas, al ver que era un laberinto sin salida.

III. R. BULTMANN

Antes de entrar en el estudio de Bultmann convendrá aclarar una cosa. ¿Qué relación hay entre exégesis bíblica y filosofía hermenéutica? La contestación es sencilla en su fondo, ya que la exégesis bíblica del siglo pasado, y sobre todo la protestante (luterana o calvinista), se formó en el marco de dos grandes fenómenos culturales:

a. El surgir de *la crítica histórica* y de *la crítica literaria* que tienen como punto de arranque el final de la Ilustración alemana (Lessing, Herder, el grupo del *Sturm und Drange*), la crítica del primer romanticismo (F. Schlegel, Novalis) y el idealismo alemán (Fichte y sobre todo Schelling y Hegel).

b. El formarse de una corriente de pensamiento religioso que se plantea en términos absolutos el *problema de la fe*: se trata de un esfuerzo gigantesco para reconducir, de algún modo, la fe en términos racionales. Este movimiento, bastante complejo, tiene su punto de partida en Hegel y en su filosofía de la religión y se desarrolla luego en dos corrientes: el pensamiento ateo de B. Bauer, L. Feuerbach, K. Marx y el pensamiento creyente (?) del protestantismo liberal (F.C. Baur, F. Strauss...).

Los pensadores que hemos considerado (Schleiermacher y Dilthey) no fueron ciertamente los únicos pero sí constituyen un ejemplo significativo del influjo de ideas filosóficas en el terreno religioso. De Schleiermacher es bien conocida la actividad de pensador religioso y de intérprete de la Sagrada Escritura: su esfuerzo principal consistió en infundir las principales ideas del idealismo en la «teología» luterana, pero también es muy importante su influjo sobre la crítica literaria. Fue el traductor de Platón al alemán, fue gran amigo de F. Schlegel y de Novalis. Su interés volvió a aumentar después que B. Croce redescubriera su sistema y lo explicara en su *Estética* (1901). En cuanto a Dilthey, su influjo se ejerció sobre todo en la crítica literaria (especialmente a través de la noción de *Kulturwissenschaft*: cfr. las obras de J. Burckhard; E. Curtius), y desde allí sobre el «protestantismo liberal»: citemos, p. ej., al gran difusor de la teoría de las historias comparadas de las literaturas: Günkel, y A. von Harnack.

Sin embargo, pieza *muy fundamental* para explicar el *trasvase* de las ideas culturales, filosóficas y literarias europeas de la primera parte de este siglo en el sector teológico es M. Heidegger, discípulo de Dilthey —entre otros— y fundador del existencialismo. Heidegger desarrolló las ideas de Dilthey sobre la hermenéutica en su orientación existencial, de modo coherente con su gnoseología:

a. No se puede admitir una separación entre sujeto y objeto (que Dilthey mantenía aunque sólo como momento de un proceso dialéctico): puesto que la única realidad es el individuo existente, el objeto no es sino el primer elemento del proceso de autocomprensión del sujeto.

b. El existir del existente posible, propio del *Dasein*, es comprender (*verstehen*); existir es comprender, pero en el sentido de que el individuo existente manifiesta a sí mismo cómo es su propia existencia.

c. La comprensión no es penetración en algo externo, sino autoproyecto: es decisión, es futuro, es creación de la propia existencia. Interpretar no es leer un *datum* sino hacer un acto de voluntad cara al futuro, es un *volitum*. Interpretar es descubrir un «mensaje vital», algo que se *debe* y se *quiere* hacer.

Estas ideas de Heidegger, muy difundidas en Teología a través de K. Rahner, encontraron su expresión exegetica en R. Bultmann. Dice,

p. ej. Heidegger: «Comprender consiste existencialmente en el modo de ser del *Dasein* como poder ser» (*Sein und Zeit.*, 143) o, lo que sería lo mismo, el *Dasein*, que es posibilidad de ser (*Möglichkeit*), se hace real existente a través de la comprensión. Bultmann afirma que la comprensión «está siempre orientada hacia una determinada disposición interrogante, hacia un determinado hacia-donde» (*Probl. des Hermeneutik*, 216), o también que «la existencia del hombre puede ser mejor entendida definiéndola como *histórica*. Y por *historicidad* del ser humano queremos decir que su *ser* es un *poder ser*» (*Glaube und verstehen*, tr. it., p. 131).

Vamos a resumir el pensamiento hermenéutico de Bultmann en tres tesis fundamentales:

1. *Separación entre historicidad e interpretación, o entre «Historie» y «Geschichte»*

La interpretación coincide, como ya en Dilthey, con la comprensión, pero debe ser entendida no como examen de una *Historie*, crónica de acontecimientos, sino como una reconstrucción de una *Geschichte*. Un texto del pasado es el producto de una decisión fáctica y existencial de un individuo. Pero de nada sirve intentar reproducir, por connaturalidad, por adivinación o por identificación, aquella decisión existencial. Lo que se debe hacer, y es lo único posible, es recoger el «mensaje» existencial encerrado en un texto para volver a formular una nueva decisión existencial hoy y ahora. No hay interpretación, ni comprensión, sin una pregunta previa, y la pregunta previa supone una decisión existencial. Luego en la Biblia, en particular en los Evv., hay que dejar de lado el ropaje histórico-crítico para privilegiar la recuperación de una decisión existencial.

En este sentido, Bultmann defiende, con Heidegger, la existencia de un círculo hermenéutico que no es ya, como para Dilthey, la mutua relación yo-historia, sino la interferencia recíproca *pre-comprensión-autocomprensión*. El intérprete —dice un manual (V. Mannucci, p. 290)— accede al texto con un interés previo, con una *pre-comprensión (Vorverständnis)*... A través de esta precomprensión, que se coloca en el ámbito de mi propia existencia, pediré a un texto histórico (ya sea un relato, una diatriba, una paráclisis, etc.) una contestación relativa a los problemas de vida y de muerte que me afectan, los mismos que afectaron al autor del texto.

Es evidente, ya en este punto, la inmanencia subjetiva radical de Bultmann, que hunde sus raíces en el pensamiento luterano y en la teología dialéctica de K. Barth: pero ¿qué comunicación se puede entonces establecer entre sujetos distintos? ¿Cómo evitar el escepti-

cismo de tipo Gorgias?, ¿qué sentido tiene hablar de algo «real»? Y, por otro lado, aun disfrazado de círculo hermenéutico, vuelve a aparecer el dualismo insuprimible de toda filosofía crítica: la *Historie - Geschichte* es otra expresión de la *historia-yo* de Dilthey o de su *naturaleza - espíritu*, o de *Espíritu-historia* de Schleiermacher, o de la *res cogitans - res extensa*, *fenómeno - noumeno*, *ser - percibir*, etc.

2. Creer y comprender

Fiel a sus premisas luteranas, Bultmann se confiesa creyente, pero con una fe que, como la de Kierkegaard, es un «salto en el vacío», una confianza en Dios más allá y hasta en contra de toda posible consideración racional. Por eso Bultmann declara el fracaso de toda pretensión «gnóstica» del misterio de Cristo. De ningún modo el estudio científico abre paso a la fe. La experiencia de Pablo, su crítica radical de las pretendidas explicaciones de la fe, hace ver que sólo se alcanza a Cristo por medio de la fe. Lo fundamental es reconocernos como seres abiertos a la Palabra que Dios dice sobre nuestra existencia. Dios nos habla en Cristo, ya que Cristo —crucificado y resucitado— es la respuesta que Dios da a la implícita pregunta humana sobre su existencia como espera de una salvación. Dios, con la crucifixión de Cristo, pronuncia la sentencia de condenación contra la suficiencia del hombre (*Theologia Crucis*) y declara su voluntad de perdonar y de conceder la gracia de un nuevo nacimiento a la vida a los que acepten morir a sí mismos.

Sin embargo, entre fe y comprensión no hay un abismo insalvable si se invierten las posturas. Creer es comprender, en el sentido que con el acto de fe ponemos en evidencia que nosotros somos seres necesitados del encuentro con la Palabra divina y por lo tanto podemos reconocer el «acontecimiento salvador» que es el Nuevo Testamento y es Cristo. La interpretación del Nuevo Testamento supone una pre-comprensión de sí mismo en cuanto hombre, es decir la angustia del problema del sentido de mi existencia, y una pre-comprensión de sí mismo en cuanto creyente, es decir la angustia de la incertidumbre de poder unirnos a Dios.

Como es evidente la fe de Bultmann, aún llena de aliento religioso, no es propiamente un creer, sino un deseo de creer, un sentido de indigencia: es una fe puramente inmanente, en un Dios que es casi únicamente mi salvación. Lo que me importa es salvarme, y sólo me salvo en la fe; pero, a su vez, la fe no es más que reconocerse necesitado de salvación. Dios es poco más que un *Deus ex machina* que interviene para solucionar mis problemas. Y si, como dice Bonhöfer, yo no tengo problemas, si acepto pacíficamente mi finitud, ¿qué pasa con Dios? El Dios tapa-agujeros resulta inútil. Bultmann ha sido, para

dóxicamente, el que ha preparado el terreno para la Teología de la muerte de Dios.

3. Interpretar como desmitificar

Para llegar a la comprensión de la Palabra de Dios hace falta renunciar a todas las pretensiones de suficiencia, de suficiencia racional: hace falta denunciar todo gnosticismo, hace falta purificar todo orgullo intelectual. Esta es precisamente la tarea de la desmitificación (*Enmythologisierungsprogramm*), es decir el despojar el *kerygma* cristiano de sus añadiduras gnósticas o míticas para recuperar el verdadero mensaje de Dios. Bultmann mismo en *¿Es posible una exégesis libre de prejuicios?* establece las siguientes cinco tesis:

a. La exégesis de la Sagrada Biblia debe ser, como toda interpretación de unos textos, libre de prejuicios;

b. pero la exégesis no está exenta de prejuicios, ya que presupone como interpretación histórica el análisis de los métodos histórico-críticos;

c. se da por supuesto además la relación vital de los exegetas con el objeto de su estudio, en la medida en que está presente en la Biblia, y por lo tanto hay una pre-comprensión;

d. la precomprensión no es cerrada, sino abierta, así que puede llegar a un encuentro existencial con el texto y a una decisión existencial;

e. la precomprensión de los textos no es algo definitivo, sino que permanece abierta, ya que el sentido de un escrito se manifiesta cada vez en un acontecimiento futuro.

Con arreglo a estos principios hermenéuticos, que marcan las etapas del círculo hermenéutico, Bultmann establece la desmitificación: es la segunda etapa, es decir la asunción de los métodos histórico-críticos con todo su rigor. Es, si se puede decir así, el momento «kantiano» de la hermenéutica de Bultmann. Pero ¿qué entiende Bultmann por «mito»? El mismo no da una respuesta, sino que ofrece una explicación intuitiva. El mito es —como hipótesis de trabajo— *todo lo que se opone a lo científico*, en el sentido de autonomía del mundo. En otros términos: hay una «imagen del mundo» (*Weltbild*) científica y otra mítica. La científica afirma que el mundo es autosuficiente; la mítica afirma que el mundo necesita una o varias intervenciones de Dios (nótese que en este caso todo lo sobrenatural creado sería mítico). Veamos dos textos de Bultmann:

«Se trata de mito en el sentido en que lo entiende la historia de las religiones. Es mítico aquel modo de representación en el cual lo que no es del mundo (*das Unweltliche*), lo divino, aparecería como siendo

del mundo, como humano, el más allá como un aquí-debajo, así como, p. ej., la trascendencia de Dios es pensada como un alejamiento espacial; un modo de representación en virtud del cual el culto es entendido como una acción que comunica, por medio de instrumentos materiales (los sacramentos!) unas fuerzas que no son materiales. No se habla, pues, de *mito* en el sentido moderno de la palabra, por el cual no significa más que ideología».

Con lo cual es evidente que la Encarnación y la Redención son los prototipos del mito. Y, como tal, deben ser rechazados por la visión científica del mundo. Son incompatibles con nuestra *Weltbild*.

«No se puede utilizar la luz eléctrica o un aparato de radio, o recurrir a los procedimientos médicos o clínicos modernos en caso de enfermedad, y creer al mismo tiempo al mundo de espíritus y de milagros del Nuevo Testamento».

No se puede dar más radical negación del acuerdo entre fe y razón, entre fe y ciencia. El mundo mítico del Nuevo Testamento debe ser rechazado, por la evidente verdad del mundo científico, y porque nosotros vivimos aquí y ahora. Ni el idealismo espiritualista, dice Bultmann, ni el naturalismo materialista, las dos grandes formas del pensamiento actual, pueden aceptar el mito (*Kerygma und Mythos*, p. 19). Nosotros no podemos ser distintos de lo que somos y estamos condicionados a priori por nuestra época: luego no tenemos otra alternativa que rechazar el mito. El mito es «increíble», no puede lograr nuestra fe. Ahora bien no es cierto que el *kerygma* cristiano sea necesariamente mítico; el mito es simplemente una forma de expresión de una época de la cultura.

El *kerygma*, pues, no puede ser simplemente el núcleo de verdad del mito, porque este contradice a la hermenéutica existencial (sería la teoría de Kümmel); ni consiste en la adaptación al mundo actual (porque sería un neo-fixismo), sino que es una *Weltbild* que expresa «la manera cómo el hombre se comprende en su mundo» y le mueve constantemente a una decisión en favor de Cristo. En otros términos, no se puede buscar en el Nuevo Testamento un *núcleo de verdades*, porque ninguna de ellas ya nos puede servir; el elemento válido del Nuevo Testamento es precisamente su oposición dialéctica al mundo anterior (pagano-judio) y la opción que nos invita a repetir hoy: la «decisión existencial». Es lo que se deduce, p.ej., de la teología joánica que, según Bultmann, está llena de expresiones míticas del gnosticismo pero que precisamente lleva a cabo una *aufhebung* del gnosticismo (un *aquí y ahora* de Jesús y en Jesús, en lugar del día final).

Antes de concluir acerca de Bultmann observemos que la elaboración de su método histórico-crítico (la *Formgeschichte*) está estrecha-

mente vinculada a su principio de la hermenéutica existencial, ya que *cataloga las formas con arreglo al proceso de mitificación.*

4. Conclusiones sobre Bultmann

Bultmann rechaza por un lado la suficiencia de la razón en favor de la fe; por otro lado la fe surge como simple «decisión existencial» después de haber desmitificado el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento es profundamente mítico, y lo es en lo esencial. Como tal no es creíble. Y, sin embargo, podemos preguntarnos: ¿Qué comprensiones existenciales están expresadas en las formas míticas?, porque el o los *kerygmas* bíblicos pueden poseer todavía un valor para nosotros. Para Bultmann no se puede uno preguntar cuál sea el patrimonio supratemporal o perenne de ideas de los mitos bíblicos. Esta pregunta no tiene respuesta, ya que ninguna idea es perenne (y en esto se opone a D. F. Strauss que mantenía todavía la ilusión de un Jesús de la historia). Pero no se elimina de verdad el mito del Nuevo Testamento (como creen en cambio los que oponen o distinguen el Jesús de la historia del Cristo de la fe) a menos que el modo de hablar mítico no se convierta en interpretación existencial. Así el modo expresivo de la Sagrada Escritura se transforma en *Palabra* que manifiesta la verdad de nuestra existencia y nos impulsa a decidírnos constantemente en favor de Dios.

Más allá de la terminología religiosa —ya que Bultmann es hombre sinceramente religioso— queda la duda de que el Dios cuya verdad tenemos que elegir instante por instante no sea más que el yo mismo o bien un futuro indeterminado. Por otro lado la escisión intelectual del hombre es absoluta: su fe no se apoya en *nada*, ni siquiera en la *sola Scriptura*, ya que esta no es más que llamada de Dios a una decisión cuyo contenido no es conocido. No hay ninguna *fides quae creditur*, sólo hay una *fides qua creditur*. Pero el espectro del escepticismo más absoluto está presente: ¿por qué creer si la Salvación es un mito? ¿por qué la fe y no más bien o la Nada y lo Absurdo o el Yo?

IV. H. GADAMER

La hermenéutica de los seguidores de Bultmann se encontró relativamente pronto en un *impasse*: la proliferación incansable e inagotable de diferentes análisis del Nuevo Testamento. Un callejón sin salida o, mejor, un círculo vicioso. La reacción de algunos discípulos de Bultmann que quisieron reconducirse a posturas más moderadas (acudiendo p. ej. a Von Rad, J. Jeremias, O. Cullmann) no lograron detener la espiral de la «locura hermenéutica».

Otra corriente de pensamiento se fue, pues, imponiendo frente al cansancio intelectual. Es la corriente que se remonta al «segundo Heidegger» y utiliza la filosofía del lenguaje.

Heidegger, en *Unterwegs zur Sprache* (1959) (*En el camino hacia el lenguaje*), cambió su orientación. El individuo existente descubre el Ser no sólo en la existencia fáctica aquí y ahora sino también en el lenguaje, que es pensamiento (existir es pensar, luego es «hablar») y relación con otros individuos. El *da-sein* existe porque piensa y comprende, en otros términos porque «habla». El lenguaje le define como sujeto y le manifiesta el ser como existente concreto y siempre renovado. La hermenéutica es así claramente la filosofía *simpliciter*, porque al explicar el lenguaje explica lo que el lenguaje dice, es decir todo.

Gadamer, en su *Wahrheit und Methode* (*Verdad y método*) (1960), lleva a cabo el esfuerzo más serio que hasta ahora se ha hecho para superar las aporías de los métodos histórico-críticos. En el fondo el defecto radical de todos estos métodos era el de mantener el dualismo sujeto-objeto a pesar de buscar una explicación unitaria. La solución se puede encontrar ampliando la noción de hermenéutica y de lenguaje. Hermenéutica es interpretación de un *texto* a través de un lenguaje (a la vez sistema expresivo y filosófico): pero de nada sirve preguntarse sobre cómo ha surgido un texto (que puede ser yo, el mundo o una palabra), lo único que importa es considerar sus interrelaciones con la totalidad del texto. Sólo se comprende un texto *desde dentro*.

Comprender —dirá Gadamer— no es tanto una acción de un sujeto (he aquí dónde estaba el dualismo), sino la inserción en la vida de un proceso de transmisión en la historia. En otros términos, un elemento de un texto vive en unión con el texto y comparte su historia. Una palabra, p.ej., tiene detrás de sí una historia literaria y hace bloque con la lengua a la cual pertenece (sintáctica, semántica). Comprenderla quiere decir volver a insertarla en la totalidad de la cual ha sido en un primer momento aislada. Gadamer sigue a Heidegger en su teoría de la *precomprensión*, pero, a diferencia de Heidegger y con un retorno consciente a Dilthey, esta *precomprensión* tiene una dimensión histórica, en el sentido que yo y el texto nos comprendemos *a partir del pasado*: yo a partir de mi historia interior, el texto a partir de la experiencia vital (el *Sitz im Leben*) de su autor.

Toda comprensión es, por lo tanto, autocomprensión (como en el existencialismo) pero no para una decisión futura sino a partir de mis raíces (como en Dilthey). No se trata obviamente de volver al historicismo: el modelo «genético» de explicación no sirve. La explicación de un texto sólo se puede conseguir a partir de una pregunta del sujeto, que supone una precomprensión. El texto contesta a mi pre-

gunta porque me hace caer en la cuenta del porqué de mi pregunta y del porqué de su contestación a mí, aquí y ahora. La historia que el texto lleva consigo impide que esta contestación sea arbitraria o caprichosa. Es que me obliga a confrontarme con mi historia y con su historia.

Gadamer se siente preocupado por el hecho que las «ciencias del espíritu» parecen exigir al hombre una *distanciación alienante*, una separación irreductible entre yo que conozco y lo que conozco. Cuanto más quiero apurar el conocimiento, mi objeto se me hace más opaco. Para superar este distanciamiento hay que recordar, según G., dos cosas: a) que es inevitable; b) que se puede superar a través de una «experiencia de pertenencia». En el juicio estético, p. ej., yo capto el ser en el objeto como algo gustoso antes de plantearme la crítica del juicio estético. En el histórico, sé que yo y el objeto tenemos una historia común. En el lenguaje, yo tengo una experiencia común con los acontecimientos que han modelado el lenguaje.

Gadamer ha puesto de relieve que es ilusorio buscar una descripción «objetiva» de un texto: no existe interpretación objetiva. Toda interpretación es al mismo tiempo auto-interpretación. Lo importante es encontrar el camino de la unión histórica entre objeto y sujeto, las raíces comunes. Interpretar es, pues, explicitar la experiencia histórica común.

La ideas de Gadamer han sido utilizadas por una corriente de pensamiento que se llama «Nueva Hermenéutica» y que tiene como principales representantes a G. Ebeling (*Wort Gottes und Hermeneutik; Wort und Glaube*) y E. Fuchs (*Hermeneutik; Marburger Hermeneutik*). Es pronto para valorar esas tentativas y distinguirlas de los simples procedimientos lingüísticos.

V. OBSERVACIONES FINALES

Examinando el proceso de la filosofía hermenéutica en su conjunto a lo largo de estos últimos ciento cincuenta años aproximadamente se detectan los elementos siguientes:

1. La Hermenéutica tiende a convertirse de ciencia auxiliar de la historia en totalidad de la filosofía y totalidad del pensamiento: «pensar es interpretar»;
2. Se amplía la noción de «texto» que deja de ser una obra literaria, para ábarcar toda expresión de la cultura humana (arte, música, arquitectura, política, ética...) y después la totalidad del objeto cognoscible: «el mundo es un texto»;

3. Hay un proceso creciente de generalización que hace que las filosofías hermenéuticas se vuelvan *muy abstractas, poco accesibles*, difíciles de asimilar y llenas de resultados paradójicos; en concreto, parece disolverse la noción misma del *texto*: interpretar es autointerpretarse delante de un texto y «no hay ninguna interpretación verdadera, sólo hay interpretaciones coherentes»;

4. Crece progresivamente la no-fiabilidad de los métodos históricos, ya que toda historia no es más que reconstrucción subjetiva y arbitraria (o creadora); la historia no existe, la «hace» el sujeto; paralelamente no hay métodos sin prejuicios;

5. Las filosofías hermenéuticas se cierran cada vez más a la trascendencia; todo se explica a partir del sujeto mismo; la idea de una intervención de Dios (Revelación, Salvación, Creación) y la idea de una realidad externa y superior al hombre es considerada mítica, no científica, alienante, inverificable, etc.

6. Hay un vaivén continuo de una solución a otra; los sistemas hermenéuticos se suceden vertiginosamente; cada uno pretende corregir el anterior y explicarlo todo, pero al rato es destronado y sustituido por otro más reciente; se nota una situación de «agobio» y de «paroxismo» intelectual. Además el «hombre corriente» se siente muy alejado de estas filosofías tan poco accesibles.

La respuesta está, en mi opinión, en un enfoque equivocado en la base gnoseológica de estos sistemas, o si se quiere en la opción de immanencia y de rechazo de la metafísica realista que ellos dan por supuesto. Una verdadera hermenéutica sólo se podrá desarrollar asumiendo que el pensamiento humano no crea la verdad sino que *la encuentra. Primum et notissimum quod cadit sub intellectu est ens.*

En cuanto a las aplicaciones de los métodos hermenéuticos en el terreno de la Sagrada Escritura habrá que decir:

- a. Que estos métodos sólo serán útiles en la medida en que sean simplemente técnicos y renuncien a su pretensión totalizante;
- b. Que estén *abiertos* a la trascendencia;
- c. Que respeten el carácter sobrenatural de la fe y la armonía entre fe y razón;
- d. Que estén insertados y apoyados en una filosofía de naturaleza realista; no hace falta, por supuesto, que se trate de un tomismo en sentido estricto; basta una filosofía en continuidad con el conocimiento espontáneo del hombre.

C. Basevi
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

