Globethics Repository



La nueva hermenéutica en perspectiva [The new hermeneutic perspective]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Kirk, J. Andrés
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 07:54:41
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156055

LA NUEVA HERMENEUTICA EN PERSPECTIVA

J. Andrés Kirk

La nueva hermenéutica está ligada especialmente a los nombres de dos de los discípulos de R. Bultmann: Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling. [1]

Su metodología tiene como fundamento la hermenéutica de Heidegger, tal como se la desarrolla en la segunda fase de su filosofía. [2]

Para los teólogos existenciales la nueva hermenéutica es una tentativa de resolver el problema del lenguaje. [3] Este problema se pone de manifiesto en el dilema de que a la historia se la preserva solamente en un lenguaje entendido en términos de conceptualización racional. Por otra parte estos mismos teólogos, ocupados en la nueva búsqueda del Jesús de la historia, [4] no pue-

[1] Véase J. M. Robinson, su propagador en el idioma inglés, "Basic Shifts in German Theology" *(Interp.* 16, 91, 1962, pgs. 95-97); "The German Discussion of the Later Heidegger" *(The Later Heidegger and Theology, New Frontiers in Theology,* Vol. I, ed. J. M. Robinson y J. B. Cobb, 1963);
"Hermeneutic Since Barth" *(The New Hermeneutic, New Frontiers,* Vol. II, pgs. 1-77).

[2] Véase Voegelin, "History and Gnosis" *(The Old Testament and Christian Faith: A Theological Discussion,* comp. B. W. Anderson, 1963, pgs. 64-89).

[3] Es importante subrayar que el problema surge de los preconceptos compartidos por ellos. No existe como tal para los que no los hayan aceptado.

[4] Véase J. Jeremias, *Das Problem des Historischen Jesus,* 1960; J. M. Robinson, *The New Quest for the Historic Jesus,* 1959; J. B. Bedenbaugh, "The First Decade of the New Quest of the Historical Jesus" *(Luth. Q.R.* 16, 1964, pgs. 239-67);

den dejar de lado como inaplicable la posición de los teólogos liberales del siglo pasado en cuanto a esta búsqueda. Sienten la necesidad de responder a las mismas preguntas que se hacían antes acerca de la metodología histórica, aunque es cierto que sus supuestos filosóficos han cambiado en parte.

Para los teólogos que intentan ir más allá de Bultmann, la diferencia entre la hermenéutica clásica y la nueva hermenéutica se ve en el hecho de que la nueva reclama para sí el derecho de llamarse la única tarea genuina de estudio bíblico.[5] La hermenéutica llamada "clásica" era una subdivisión de todo el estudio de la Biblia. Tenía que ver con el estudio de las reglas filológicas y la historia de la exégesis de los textos aplicables a las palabras mismas.[6]

Por otra parte la nueva hermenéutica no empieza su tarea únicamente cuando se ha fijado, según la ciencia de la crítica textual, el mejor texto, sino que considera que el lenguaje mismo transmite una interpretación; o sea que, en las mismas palabras y frases bíblicas interviene un principio hermenéutico, por cuanto el lenguaje, al intentar expresar sus temas, ya cumple una función hermenéutica. De modo que el exégeta no tiene nada más que hacer sino seguir con la tarea hermenéutica que el texto ya ha empezado. El resultado de este punto de vista es que la nueva hermenéutica absorbe todas las demás disciplinas bíblicas —exégesis, teología sistemática, teología práctica, homilética, etc.[7]

J. Barr, "Revelation through History in the Old Testament and Modern Theology" *(Interp.* 17, 1963, pgs. 193-205);

Amos N. Wilder, "New Testament Hermeneutics To-day" *(Current Issues in New Testament Interpretation,* comp. Klassen y Snyder, 1962)

R. P. Martin, *The New Quest of the Historical Jesus;* Kantzer, *"The Christ-Revelation as Act and Interpretation" (Jesus of Nazareth: Saviour and Lord,* comp. C. F. H. Henry, 1966, pgs. 23-45; 241-64).

[5] Véase, J. M. Robinson, *"The New Hermeneutic",* pg. 6;

G. Ebeling, artículo en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.*

[6] Véase, K. Stendahl, "Implications of Form-Criticism and Tradition-Criticism for Biblical Interpretation" *(J. B. L.,* 77, 1958, pgs. 33-38);

C. E. Braaten, "How New is the New Hermeneutic?" *(Th. To-day,* 22, 1965-6, pgs. 218-235) dice, "la hermenéutica tradicional suele haber sido interpretada como los principios teóricos o las reglas que gobiernan la interpretación de los documentos históricos, especialmente las Escrituras", pág. 220.

[7] Véase, J. M. Robinson, "Scripture and Theological Method" *(C.B.Q.,* 27, 1965, pgs. 12-13); "Basic Shifts..." *(op. cit.,* pg. 95).

Sería útil exponer la posición de la siguiente manera. Los hechos no existen "en bruto" como tales. Un hecho cualquiera ya lleva su propia interpretación al informarse sobre él, o sea, el hecho inevitablemente es algo que se ha interpretado de antemano. El prof. Alan Richardson se expresa así: "La mayoría de los historiadores contemporáneos" —'aquí exagera'— "ya no consideran que su tarea es recoger hechos históricos de los cuales los sociólogos y otros puedan sacar generalizaciones científicas. La historia es considerada como un proceso recíproco entre el presente y el pasado, de modo que los compromisos actuales facilitan un entendimiento del pasado, desde adentro." [8]

Esta posición se diferencia de la que adopta Bultmann, en cuanto los discípulos de Bultmann afirman que la historia tiene importancia (y no sólo el **kérigma)** porque nos hace conscientes de nuestra situación. En este proceso el lenguaje tiene un lugar único.

En la mitología clásica Hermes (hermenéutica), el mensajero de los dioses, fue quien inventó el lenguaje. [9] Es decir, comunicó la verdad divina a través de palabras. La hermenéutica tenía que ver, según este concepto, con la interpretación y aplicación de la revelación divina.

Ahora este concepto ha cambiado totalmente y ha llegado a ser el estudio del lenguaje en cuanto comunicación de la verdad acerca de la existencia. El Dr. Richardson dice que jamás podemos pensar en la revelación como proposiciones que Dios transmite al hombre, sino como acontecimientos en la historia. Sin embargo, según la metodología de los teólogos de la nueva hermenéutica, ya no existe tal cosa como un acontecimiento histórico (el hecho en sí); sólo existe la reflexión del profeta acerca del acontecimiento histórico, captada en palabras que no son la transmisión fiel de la revelación de Dios, ni son

[8] Artículo en *The Listener*, Londres, 1965, "When is a Word an Event?".

Véase también, H. Ott, "Die Frage nach dem Historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte" *(Theologische Studien,* 1960).

Que esta metodología representa una mala interpretación de la historiografía de Collingwood, y que no es sostenible, véase, R. O. Bender, "Historical Criticism and the Bible" *(Luth. Q.R.,* 17, 1965, pgs. 24-42);

J. Hopkins, "Bultmann on Collingwood's Philosophy of History" *(H.T.R.,* 58, 1965, pgs. 227-233).

[9] Véase, Hch. 14:12, "A Pablo llamaban Mercurio (Hermes) porque éste era el que llevaba la palabra".

meramente palabras, sino que en sí mismas hechos históricos que crean nuevas situaciones.

Entendemos, en resumen, que la hermenéutica de los teólogos existencialistas es solamente un instrumento en la tarea de encontrar la realidad del "ser" dentro del proceso continuo de la historia, entendida ahora como la transmisión de la interpretación de las palabras y no, al revés, como la delineación e interpretación de la historia y su significado por medio de palabras.

Lo importante, entonces, en esto de la interpretación del texto, no es la explicación de lo escrito, sino la búsqueda de la experiencia que las palabras hicieron surgir en la situación concreta del escritor. La hermenéutica se usa como instrumento en la búsqueda ontológica del "porqué" de la existencia. Por eso no podemos evitar una discusión filosófica, sobre todo de los supuestos filosóficos, cuando nos ocupamos de hermenéutica.

El Lenguaje en el Nuevo Testamento

Los conceptos claves en el pensamiento de la nueva hermenéutica son: el lenguaje; la fe y la relación entre el lenguaje y el texto por un lado y, por el otro, entre el lenguaje y la historia. En estas relaciones tan individualmente concebidas es donde la nueva hermenéutica busca la comunicación de la palabra de Jesús con la autodeterminación del hombre de hoy.

En estas dos secciones dejaremos que hable la nueva hermenéutica a través de Fuchs. [10] El, empezando con el texto mismo del Nuevo Testamento, se expresa sobre la importancia del lenguaje (que no debe confundirse con las palabras) y su relación con la iglesia y el canon del Nuevo Testamento.

Toda composición de los evangelios se eleva al nivel del lenguaje. Los evangelios son un fenómeno lingüístico. La iglesia primitiva también constituía un fenómeno lingüístico. Existía por el nuevo lenguaje. Terminó su función cuando el Nuevo Testamento quedó escrito.

Para Fuchs la comprensión verdadera del Nuevo Testamento sólo se da a los ojos de la fe que siempre corre el riesgo de ser transformada en vista. La fe debe ser contrastada con sus consecuencias, las cuales siempre re-

[10] *Studies of the Historical Jesus* (originalmente, *Zur Frage nach dem Historischen Jesus*, Gesammelte Aufsätze II, 1960);
véase también, G. Ebeling, *Wort und Glaube* (ensayos); (traducción en inglés, *Word and Faith*, 1963).

percuten contra la fe, transformándola así en vista. El problema de la exégesis tradicional es justamente que, en sus preconceptos se ha tornado ya en vista. Hay dos peligros que se deben evitar. La teología de la fe busca un término medio entre el fanatismo (la esperanza apocalíptica, como por ejemplo, en el testimonio ocular del Jesús resucitado) y la tradición (la formulación de la creencia expresada de manera concreta).

La relación entre el lenguaje y la fe es un punto central en el desarrollo de la teología de la fe. La nueva búsqueda del Jesús de la historia debe entenderse a la luz de esta relación. La realidad histórica está condicionada por el lenguaje de tal manera que la historia nos hable. La historia nos confronta a través del lenguaje. Porque,

"Donde sucede la historia el lenguaje no es meramente un instrumento para indicar todos los sentidos posibles; al contrario, el lenguaje mismo llega a ser un acontecimiento que puede crear un mundo o destruirlo." [11]

El lenguaje del Nuevo Testamento precede y puede protegernos de una vida de mudez causada por el pecado. Cuando el lenguaje funciona como debe, se transforma en la gracia, y llega a ser la palabra de Dios. El lenguaje es un llamado **(Anruf)** y una aclamación **(Zuruf).** El hombre existe entre el llamado y la respuesta.

El lenguaje como palabra de Dios funciona de la manera siguiente. El lenguaje justifica al ser por permitirle existir y estar presente en el tiempo. Transforma el ser en acontecimiento. El lenguaje hace más que meramente asignar el ser al pensamiento, reduciendo así su significado a una entidad. Hace que, tanto el ser como la entidad, lleguen a ser un acontecimiento. Solamente en el lenguaje el ser es un acontecimiento.

"La palabra concreta es lo que eleva el ser hacia el ser y así lo hace posible. El acontecimiento lingüístico **(Sprachereignis)** [12] es su permiso de existir." [13]

El lenguaje no es la abreviación del pensamiento, sino al revés. La lucha entre "el hecho" y "la palabra" debe resolverse a favor de la palabra.

[11] *Studies of the Historical Jesus*, pg. 79.
[12] Ebeling prefiere el término *Wortgeschehen* (el acontecimiento de la palabra).
[13] *Ibid.*, pg. 209.

"El texto no es, pues, solamente el siervo que transmite las formulaciones kerigmáticas, sino más bien un amo que nos dirige al contexto lingüístico de nuestra existencia, en la cual existimos ante Dios." [14]

El texto mismo es una hermenéutica con el resultado de que la exégesis siempre debe ser continuada. Por lo tanto, en realidad, lo que está interpretándose con la ayuda del texto es el momento presente.

Trataremos de resumir el argumento de Fuchs de la siguiente manera: la esencia del lenguaje es que da el permiso. El permiso es un acontecimiento lingüístico posibilitado por las palabras de Jesús. El hombre depende de la comunicación de la gracia de Dios que le viene a través del lenguaje, no depende de los sucesos históricos. La certeza histórica es la antítesis de la fe. La función principal de Jesús en su ministerio estaba en lo que decía. El significado de la cruz está acabado una vez que determina un nuevo tipo de existencia. Las palabras nos crean una prolongación temporal para tomar decisiones. Si se perdiera el lenguaje de Jesús, todo estaría perdido.

Función Interpretativa de la Exégesis del Nuevo Testamento [15]

Tradicionalmente entendida, la exégesis examina el sentido de un texto. Es decir, su propósito, su intención. Estudio para el cual contaba con algunos instrumentos que lo ayudaban: la historia de las palabras; la crítica literaria; los léxicos; las gramáticas; la crítica del estilo; las materias paralelas; el trasfondo histórico del cual surgió el texto y la historia de las ideas y de la religión.

"El sentido del texto, entonces, sería aprehendido hasta el punto de que el texto sea entendido de tal manera que refleje fielmente la verdad encerrada en él." [16]

Los textos religiosos presuponen un conocimiento del fenómeno de la religión. Si dicen algo nuevo deben tomar por su cuenta su autoconocimiento. Por lo tanto, la exégesis del Nuevo Testamento mayormente es la interpretación, ya que se refiere a un acontecimiento nuevo. La tradición y el texto están estrechamente unidos. La exégesis exige una interpretación en el sentido de una crítica de **la materia a tratarse.**

[14] *Ibid.*, pg. 211.
[15] *Ibid.*, pgs. 84-103.
[16] *Ibid.*, pg. 84.

Hacemos una distinción metodológica entre exégesis e interpretación. La exégesis se transforma en interpretación cuando el expositor se pregunta en cuanto al objeto de la exégesis como una declaración de la verdad lo que el texto entiende por la materia a tratarse.

La exégesis lleva el sentido del texto. La predicación obliga a toda persona a asumir una actitud frente al texto. Unicamente cuando se prueba la utilidad de un texto para la predicación, entrega su sentido completo.

El tipo de exégesis llamado histórico-crítico, tiene una metodología que apunta a las conexiones irrefutables. El tema principal, sin embargo, debe ser la pregunta ¿De qué manera entendían un dicho determinado los originalmente envueltos en el asunto? La respuesta exigirá la comprensión del autoconocimiento de aquellas personas.

El método histórico-crítico se opone al método de autoconocimiento, pues este último, dice, introduce todo tipo de caprichos y fantasías de interpretación. Tal método está ligado a los existencialistas (Heidegger) y al tiempo, su propósito es revelar lo que es el hombre. "La interpretación existencial" es aquella interpretación inspirada por los existencialistas. Lo existencial que se debe emplear es la "libertad para la palabra". El objeto de la interpretación en la exégesis del Nuevo Testamento es la función del texto como lenguaje, especialmente en la situación de la predicación.

Fuchs da dos ejemplos para ilustrar cómo funciona lo que llama el método de autoconocimiento sobre el texto neotestamentario:

1. **La semilla de mostaza** (Mc. 4:30-32). El contexto es la proclamación y no la interpretación del reino. Tenemos que criticar la originalidad de la parábola ya que no cabe bien en el contexto escatológico. Sería equivocado interpretarla en términos de crecimiento. En la imagen el fin depende de su comienzo. Tenemos que descartar la imagen y concentrarnos en el objeto, es decir, en la situación presente de los discípulos que seguían la **basileía.** El milagro no consiste en el contenido de la parábola: principio pequeño —resultados superabundantes, sino en el milagro de la fe: una entrega pequeña — un rendimiento grande.

2. **El tesoro escondido** (Mt. 13:44). El tesoro no es el reino. El reino es el rendimiento. Así que, la frase introductoria, **homoía estín he basileía ton ouranon,** con dativo de comparación, confunde el propósito de la pará-

bola. La **basileía** viene por medio de la predicación de Jesús.

Fuchs termina esta sección con una discusión metodológica. Entre otras cosas dice que la exégesis debe tener en cuenta los acontecimientos sicológicos porque inevitablemente debe hacer suposiciones acerca de las intenciones que hay detrás del acontecimiento.

El poder de Dios ya se ha manifestado en una palabra que ha vencido toda necesidad. Por consiguiente el lenguaje ya no está basado sobre el sentido conceptualizado de las palabras, el fruto del pensamiento cartesiano, sino sobre la naturaleza personal de la existencia, en la relación entre el "yo" y el "tú".

La fe tiene por objeto la palabra. En cuanto a la función de la fe no nos interesa su contenido, sino el solo hecho de que tenga libertad de ejercicio. El ser del hombre **(Dasein)** aparece como la palabra. Lo que sí nos importa ahora es que la fe se transmita en el mundo, pasando por alto las crisis. La palabra encuentra su característica en que puede seguir siendo palabra sin perecer en la historia.

Jesús poseía de tal manera la libertad de proclamar la palabra que, a pesar de la cruz y el destino de los discípulos, nosotros podemos adherir a ella. La constancia de la fe es la victoria incesante del gozo de la fe.

Evaluación de la Nueva Hermenéutica

Como se puede ver por la síntesis presentada de algunos de los escritos de Fuchs, es bien difícil captar su modo de pensar. Más vale tratar de entenderlo dentro de la línea teológica de Bultmann, teniendo en cuenta que Fuchs nos presenta dos nuevos enfoques generales. En primer lugar, muestra un nuevo interés en la historia, en cuanto afirma la necesidad de escuchar la voz auténtica de Jesús. En segundo lugar, afirma que lo que nos confronta y nos hace conscientes de nuestra situación existencial lo que va a validar nuestro ser, no es tanto el kérigma acerca del Cristo (con Bultmann), sino el lenguaje que El usaba durante su ministerio terrenal.

Ahora, es bien evidente que no podemos prescindir de algunas afirmaciones generales por medio de las cuales debe ser juzgada toda la tarea de la nueva hermenéutica. O sea, que la metodología en que se basa tiene que responder a ciertas preguntas para poder ser evaluadas. En

caso contrario toda discusión sobre la nueva hermenéutica se hace imposible.

Doy por sentado que admitimos algunos criterios generales a través de los cuales podemos analizar la posición de Fuchs y otros que piensan de la misma manera. Sugeriría los criterios siguientes:

1. El texto de la Biblia no responde a una exégesis que parte de una base filosófica notablemente parcial. Es decir, el texto de la Biblia muestra una unanimidad en cuanto a su contenido, su mensaje, su tema central. Cualquier filosofía moderna, por ser parcial, es decir, por no poder lograr universalidad en sus conceptos, inevitablemente romperá la unidad del mensaje bíblico, forzando el texto para hacerlo corresponder a un esquema parcial [17] y, por consiguiente, representará mal la totalidad del tema central de las Escrituras. Si bien es inevitable que vayamos a las Escrituras con algunos preconceptos "filosóficos", ninguno de ellos puede tener valor si no pretende ser universal. Aquí abrimos la discusión sobre la validez del intento de comprimir o estrechar el mensaje universal del texto para que responda a una interpretación de la existencia del hombre fundada sobre una filosofía limitada, parcializada. [18] ¿No es cierto que tal metodología inevitablemente tergiversará el texto mismo, y, por eso debe ser rechazada?

2. La nueva búsqueda del Jesús de la historia señala la imposibilidad de negar por completo la importancia del Jesús de Nazaret para la fe. Ahora tenemos que preguntarnos acerca de los discípulos de Bultmann,

[17] Como hace Fuchs, por ejemplo, en su exégesis de las parábolas.

[18] Puede ser de ayuda en la comprensión del fenómeno de la nueva hermenéutica reflexionar seriamente sobre el hecho de que esta metodología ha encontrado muy poca aceptación en Inglaterra pero una entrada significante en la teología estadounidense. Yo sugeriría dos razones para explicar este hecho. En primer lugar, la teología estadounidense ya tiende a formarse, en términos generales, alrededor de la suprema importancia de la psicología pastoral. La nueva hermenéutica naturalmente respondería a tal énfasis con sus conceptos de comunicación y autenticidad. En segundo lugar, la filosofía reinante en Inglaterra, hace varias décadas, ha sido el positivismo lógico cuya metodología favorece un análisis cuidadoso del texto mismo y una evaluación constante de los criterios empleados en la exégesis. Por otra parte sería muy hostil a términos indefinidamente usados y un excesivo sujetivismo. Braaten, *op. cit.*, pgs. 229-30, hace la pregunta, ¿qué habría pasado si la nueva hermenéutica hubiera tomado en serio la filosofía del lenguaje del Wittgenstein posterior? La respuesta sería, por supuesto, especulativa. Sin embargo, subraya la parcialidad filosófica de la metodología bajo discusión que la distorsiona.

¿en qué consiste su nuevo interés en la historia de Jesús? Bultmann sigue disputando vigorosamente este interés, insistiendo, desde su punto de vista, que es una vuelta atrás a la búsqueda de una nueva certeza basada en lo humano y, por lo tanto, contraria a la verdadera posición de la fe. [19]

Este nuevo interés puede significar varias cosas. En primer lugar, puede significar una nueva historiografía que acepte la legitimidad de una crítica histórica basada sobre la realidad de los "hechos en sí". Pero Fuchs rechaza esto explícitamente. En segundo lugar, puede ser una tentativa de evitar que la interpretación existencialista de Bultmann pierda todo contacto con la historia y, por lo tanto, con el mundo. Es decir, guardar la base filosófica pero, al mismo tiempo, enfocarla más en las raíces históricas del comienzo de la fe cristiana.

En tercer lugar, puede significar un cambio filosófico que hace necesario un ancladero en los hechos históricos comprobables. Esto es mucho más probable. Para Bultmann lo importante es la nueva fe escatológica que los discípulos experimentaron después de la resurrección. Es ésta la fe que me posibilita responder a cualquier crisis de decisión en que esté envuelta mi autenticidad como hombre. Para Bultmann la sucesión apostólica, si podemos llamarla así, a través de la historia de la iglesia, es la sucesión de la experiencia que yo puedo compartir con los discípulos, enfrentando así mi situación existencial de igual modo que lo hacían ellos. [20] El golpe de muerte para la posición de Bultmann está en el hecho de que la fe de los discípulos no era del tipo que él imagina. Es decir, para ellos, como Pablo apunta claramente en las evidencias de la resurrección, la fe alejada de un fundamento histórico abierto a la verificación, no es fe, es incredulidad, y muy pronto se convertirá en puro misticismo. [21] Por eso Bultmann no puede reclamar hoy para responder a sus necesidades la misma experiencia que experimentaban los discípulos. El contenido de cada cual es manifiestamente distinto.

[19] Véase, "¿Qué es un evento lingüístico?" (Una carta de contestación de Fuchs a Bultmann), *Studies of the Historical Jesus*, pgs. 207-212.

[20] Véase, W. E. Hill, "The Relevance of the New Testament" *(Rev. and Exp.*, 62, 65, pgs. 195ss.).

[21] C. E. Braaten, *op. cit.*, pg. 225 pone la situación muy en claro cuando dice, "la alternativa al pensar y hablar objetivamente es el silencio —el hondo silencio del misticismo".

Por otra parte, los discípulos de Bultmann, huyendo, digamos, de la conclusión lógica del pensamiento de su maestro intentan encontrar su "salvación" (Fuchs la llama "gracia") en algo más sustancial. Para cumplir ese fin han optado por seguir el camino del Heidegger posterior [22] cuando habla de la liberación a través del lenguaje. [23] Ahora bien, para ellos no es un lenguaje cualquiera el que nos va a liberar, sino el lenguaje enlazado al mensaje de Jesús de Nazaret. La conclusión lógica del énfasis de Fuchs sobre las palabras sería, según la opinión de Achtemeier, que "si el lenguaje de Jesús estuviese perdido todo estaría perdido". [24]

3. Es imprescindible que tengamos en claro dos cosas distintas. En primer lugar, está la interpretación del sentido original del texto. En esto no diferenciamos, en cuanto a metodología, entre las Sagradas Escrituras y los otros escritos clásicos. En segundo lugar, está el valor que demos al texto en su aplicación a nuestra situación. Confundir las dos cosas en nombre de una exégesis existencial significa relativizar toda la tarea exegética.

Para poner fin a la discusión, cabe criticar la pretensión de la nueva hermenéutica de ser un paso adelante de la posición de Bultmann.

Fuchs señala que el principio hermenéutico que debe reinar en la tarea exegética es la tentativa de descubrir o manifestar la "verdad" del texto. En esta tarea el único principio válido es el anhelo de autoconocimiento. Sin embargo, Fuchs no nos dice según qué criterios llegó a optar por este principio como el único aceptable. [25]

[22] H. Jonas, un teólogo judío y ex-alumno de Heidegger reprocha a los teólogos de la nueva hermenéutica por entender mal el proceso de la filosofía de Heidegger, perjudicando así toda su tarea de reformular la hermenéutica en categorías del lenguaje tal como están prestadas de Heidegger. Véase, "Heidegger and Theology" *(The Review of Metaphysics,* 18, 1964); y el informe de la segunda consulta sobre hermenéutica realizada en la Universidad de Drew, en R. W. Funk, "Logic and the Logos" *(Ch. Cen.,* 1964, pgs. 1175-8).

[23] Véase, *Einführung in die Metaphysik,* 1953.

[24] "How Adequate is the New Hermeneutic" *(Th. To-day,* 23, 1966-7, pg. 111); Fuchs, *Hermeneutic,* pg. 226.

[25] Véase, P. J. Achtemeier, *op. cit.,* pág. 114, hace la observación pertinente, "Si alguien le preguntase al Nuevo Testamento acerca del autoconocimiento, sin duda recibiría respuestas acerca de ello. Sin embargo eso no implicaría que ésta es la única pregunta válida que se le puede hacer. Tal juicio ha sido hecho según otros criterios que aquellos encontrados en la naturaleza del texto."

El principio es aceptado partiendo de otros criterios que aquellos basados en el texto mismo. También perjudica al tipo de respuesta que se va a encontrar. Toda la exégesis de la nueva hermenéutica, de hecho, está plasmada por este único principio. En cambio el Nuevo Testamento nos proporciona otros criterios igualmente válidos, por ejemplo, la muerte y la resurrección de Jesús como acontecimientos históricos interpretados a la luz del mensaje profético del Antiguo Testamento. Los criterios adoptados deben ser variados, para balancear una interpretación unilateral y evitar conclusiones como la siguiente, que va directamente en contra de la interpretación neotestamentaria de la resurrección: "la confesión de la resurrección de Jesús no es **nada más que** la fe de ir experimentando la victoria de la palabra de Jesús". [26]

Si deseamos que el texto nos hable y nos corrija nuestra parcialidad es imprescindible que aprendamos a emplear en la exégesis diversos criterios o instrumentos en la interpretación. El problema de un criterio único es justamente que el texto quede mudo, como quedó mudo Jesús frente a Herodes juzgándolo así por sus pretensiones. El texto no puede facilitar respuestas si ya tenemos decidida de antemano la única forma de sacarlas.

Hay una confusión, además, en la metodología de la nueva búsqueda en su relación con la nueva hermenéutica. La nueva búsqueda se hace imperativa por la necesidad de encontrar el lenguaje de Jesús ya que es el único que puede dar la vida. Surge, entonces, la pregunta ¿qué están buscando ellos exactamente? No puede ser meramente palabras, porque Fuchs insiste constantemente en que la transferencia de un contenido en el lenguaje no le preocupa para nada. El lenguaje ya no está basado sobre el sentido conceptualizado (contenido) de las palabras. [27] Al contrario el lenguaje significa esencialmente la comunicación de la naturaleza personal de la existencia. Si es así, ¿por qué la nueva hermenéutica insiste tanto en el lenguaje hablado de Jesús? Según sus propias normas la nueva búsqueda acaso se justifique. Sin embargo, al fin y al cabo, el lenguaje solo puede significar "verbalización". Usar el término en otro sentido es retirarlo de cualquier discusión y transformarlo en un símbolo mágico que carece de controles.

[26] Fuchs, *Hermeneutik*, pg. 229 (las cursivas son mías).
[27] *Studies of the Historical Jesus*, pgs. 76; 96; *Hermeneutik*, pg. 132.

Siguiendo la misma línea, no parece que haya suficientes razones para insistir en la validez del lenguaje de Jesús para la fe.[28] La conclusión ineludible de la ontología de Fuchs es que la fe sin Jesús es una posibilidad abierta. La vida y el mensaje de cualquier persona cuyo testimonio tenga más relación con nuestro presente podría servirnos mejor como ayuda en la confirmación de nuestra fe. Buscar textos en el Nuevo Testamento solamente para que sirvan como instrumentos de transmisión del lenguaje, pareciera un poco arbitrario según los preconceptos de la nueva hermenéutica.

La falla más importante en el pensamiento de este sistema es justamente evitar una definición adecuada de la palabra "lenguaje". Sospechamos, con razón, que ésta no sólo no transmite contenido, sino que tampoco tiene un contenido conceptual. Si es verdad que el lenguaje antecede al sujeto que habla y también a la realidad hablada, ¿cómo es posible dar contenido al lenguaje en sí? ¿No es precisamente lo contrario, es decir, que la realidad crea el lenguaje; que el lenguaje es librado por la realidad? Como dice Achtemeier, "el lenguaje nos pone en contacto con la realidad pero no la crea".[29]

Si insistimos en el orden de la nueva hermenéutica no hay ninguna manera de evitar la posibilidad de que el lenguaje exprese una distorsión de la realidad; que el lenguaje libere las ilusiones, el caos. Como dice J. C. Weber, "la ontología de Fuchs corre el riesgo de ser disipada en el ilusionismo psicológico".[30]

Conclusiones

A la luz de la discusión anterior quisiera apuntar lo que a mi juicio pareciera ser la única manera de salir de un subjetivismo que, en última instancia, hace imposible tanto la tarea exegética como el entendimiento de la fe.

Fuchs, siguiendo a Bultmann, está tratando de superar el esquema de sujeto y objeto en la realidad de la relación entre la revelación y la fe. Como ya hemos visto

[28] G. E. Ladd, "The Role of Jesus in Bultmann's Theology" *(S.J.Th.*, 18, 1965, pg. 63) sugiere que la originalidad de Jesús para el pensamiento de Bultmann la constituye el hecho de que fue el primero de una larga sucesión de personas que llevaron la palabra de Dios. Sin embargo, podría argumentarse que, según el mismo razonamiento, Juan el Bautista fue aún más original.

[29] *Op. cit.*, pg. 118; Braaten, *op. cit.*, pg. 231.

[30] "Language-Event and Christian Faith" *(Th. To-day*, 1964-5, pg. 455).

no ha tenido éxito porque la dimensión de un acontecimiento lingüístico significa al hombre dependiente de sí mismo como para entender el misterio de su ser. Por lo tanto, la tarea de la exégesis no tiene un punto donde empezar porque es imposible, según Fuchs, entender el texto sin entender el autoconocimiento de los autores, y este último sólo es posible a través del texto.

Por consiguiente, la tarea exegética exige normas objetivas, tanto para poder empezar con la tarea como para entender el texto, y, últimamente, como consecuencia, mi propia existencia. ¿Cuáles serán estas normas objetivas?

La primera sería restablecer la distinción entre objeto y sujeto como un principio válido. Sin esta distinción estamos inevitablemente inmersos en un puro relativismo; en pura especulación. El objeto es el texto porque detrás del texto, según el texto, está el Dios del texto. Es decir, Dios se ha revelado por medio del texto. El objeto es la revelación de Dios a través del texto porque el texto transmite, en la objetividad de las palabras, la revelación de Dios cuya existencia nos da el derecho de considerarnos como sujetos. Es el texto el que nos va a juzgar y nos va a enseñar quienes somos, y no, al revés.

La segunda sería rechazar la distinción ilegítima entre el lenguaje y las palabras. El lenguaje sin palabras es un símbolo sin sentido, sin la posibilidad de ser discutido ni analizado. Además, las palabras fueron hechas por causa del hombre, y no el hombre por causa de las palabras. Son instrumentos por medio de los cuales podemos expresarnos, comunicarnos, entendernos mutuamente. La exégesis objetiva presupone el hombre creado a la imagen de un Dios que habla, que se comunica. Podríamos decir que la idea de la Trinidad es una presuposición necesaria para validar la comunicación. La relación "yo" y "tú" carece de sentido si el "tú" no se me ha comunicado. Así que, la única alternativa al excesivo subjetivismo de la nueva hermenéutica es el restablecimiento de la idea de una revelación proposicional y verbalizada.

La tercera sería poner en tela de juicio la suposición dogmática de que la única manera legítima de cumplir la tarea histórica es considerar la historia como un proceso de autoconocimiento existencial.[31] La presuposición de los que siguen el método existencial de análisis histórico es que el mundo externo carece de objetividad y que

sólo tiene valor la postura subjetiva del individuo. Por el contrario, los que creemos en la objetividad del mundo externo hacemos la tarea histórica de manera distinta. Para nosotros existe la posibilidad de reconstruir objetivamente el pasado. Tal reconstrucción que debe, hasta donde pueda, despojarse de todo criterio personal, está abierta a la verificación y, por consiguiente, a la discusión.

En último análisis la exégesis de la nueva hermenéutica es infalible porque nadie tiene con qué disputarla. La conclusión lógica de tal posición, para todas las otras disciplinas bíblicas, por ejemplo, la homilética, es, en realidad, hacer de la predicación y de la comunicación un autodiálogo que nadie jamás puede penetrar.

Concluimos con una cita de J. W. N. Watkins, **La Philosophie au milieu de vingtiéme siécle,** Vol. III, p. 174:

"Para mí la pregunta ¿cuánta objetividad puede tener la historia? se resume en la pregunta ¿hasta qué punto está expuesta a la crítica una reconstrucción histórica sistemática?... La respuesta es bastante obvia... Hay una cantidad de ejemplos en los cuales una interpretación descriptiva es puesta en tela de juicio con la ayuda de nueva evidencia, o de evidencia ya conocida pero presentada otra vez de manera distinta. La crítica se ha hecho, por lo tanto, puede volver a hacerse."

[31] A veces uno tiene la impresión de que los teólogos bíblicos han perdido contacto con las disciplinas seculares cuya historiografía muestra una diferencia de metodología muy notable. Véase, J. Montgomery, "Towards a Christian Philosophy of History" *(Jesus of Nazareth: Saviour and Lord, op. cit.,* pgs. 225-40).