

---

# DE UNA TEOLOGIA DE LA PALABRA A UNA TEOLOGIA DE LA HISTORIA

---

*Alberto Parra, S.J. \**

---

## 1. CONTORNOS DE UNA TEOLOGIA DE LA PALABRA

### 1.1 Configuración histórica

En momentos en que se propende por una latinoamericanización del cristianismo y una cristianización de nuestras culturas, a nadie sorprende que el cristianismo haya aprendido a hablar griego con los griegos y bárbaro con los bárbaros. La evangelización de la cultura helénica reclamó, como reclama hoy, un proceso de inculturación que dió por resultado la helenización del cristianismo con todas las ventajas pero también con todos los riesgos anejos a los transpasos culturales.

El encuentro del cristianismo con la cultura helénica se efectuó a diversos niveles y en diversos estadios. En el existencial, dada la personal conversión de los griegos. En el lingüístico-categorial, en cuanto que el cristianismo se repensó a sí mismo y se expresó en el mundo

conceptual y verbal griego. En el apolo-gético, en cuanto que el cristianismo hubo de responder a la diatriba y al des-crédito con las mismas armas de la razón, de la argumentación y de la demostración no tan sólo de la afinidad de la nueva fe con los valores de la filosofía helénica, sino aun de los absurdos de esa misma filosofía en comparación con la bondad del cristianismo. En el teológico, en cuanto se inauguró la reflexión racional de la fe con los métodos propios de la filosofía: la "theología" debería ordenar y sistematizar el discurso religioso desordenado, propio del "enthousiasmos".

En tal situación, fué apenas natural que los primeros Padres apologistas gustaran proponer la fe cristiana como "nuestra filosofía" (así Taciano, Melitón, Eusebio). Que la revelación, autocomunicación del Dios Amor en la historia y por la historia de Israel y de Jesús, comenzara a ser percibida como camino para el acceso

---

\* *Doctor en teología, Universidad de Estrasburgo; Profesor de Hermenéutica, Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.*

---

intelectual y racional del hombre a la verdad trascendente. La escuela catequética para catecúmenos y neofitos adquirió los contornos de escuela filosófica en la que el estudio de los maestros griegos trató de conciliarlos con las verdades cristianas (así Clemente de Alejandría). La Palabra, que en contexto semita es acción histórica significativa de Dios (dabar), adquirió las connotaciones propias del "logos": idea subsistente y eterna, intelectual y ahistórica. La filosofía, declarada por Orígenes "ancilla theologiae", fué estimada como propedéutica indispensable, introducción a la fe y mediación de la teología:

*"Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora es útil a la piedad, puesto que es propedéutica de aquellos que alcanzan la fe mediante la demostración (. . .). La filosofía ofrece una preparación que sitúa convenientemente a aquel que luego es justificado y perfeccionado por Cristo" (Clemente, Stromata I, 5,28).*

Fácil es deducir en qué horizonte se percibe la "verdad" de la revelación, la "fe" correspondiente, el "conocer" que ella implica, el destino presente y futuro de la creatura "racional", etc.

Análogamente, el descubrimiento de la filosofía de Aristóteles y el conocimiento del rico patrimonio científico contenido en sus obras, provocó un cambio de dirección decisivo en la panorámica cultural del occidente cristiano. Desde entonces, todo hombre culto y de ciencia no podría ser tal sin un acercamiento profundo al pensamiento y a la expresión aristotélicas. Por ello los teólogos no dudaron en acercar la fe bíblico-cristiana a este sistema filosófico científicamente elaborado, de manera que pudiera tenerse una "suma" o compendio de todo el saber humano y

cristiano en base a unos mismos primeros principios, a un mismo método de análisis, a una misma sistematización lógica.

En tal contexto, los escolásticos anteriores y posteriores a Santo Tomás (1224-1274) y él mismo, haciéndose eco de siglos pasados, distinguieron un doble camino para el acceso a Dios: la fe y la razón; cada una con sus fuentes, sus objetos, su estructura, su argumentación propia. Pero tras la distinción de los dos caminos, la teología se esforzó por demostrar la no oposición sino la recíproca complementariedad.

Será Martín Lutero (1483-1546) quien más enfáticamente muestre su aversión a la racionalización de la revelación, a la teología filosófica de los escolásticos, a la pretensión de un acceso a Dios por medio de la razón. En efecto, para Lutero el arbitrio, razón o intelecto han sido irremediablemente corrompidos por el pecado, por lo cual se hace imposible todo conocimiento natural o racional de Dios:

*"Ninguna ciencia humana ha sido capaz de concebir lo que Dios es en su esencia íntima. Nadie puede conocerlo ni dar noticia sobre él, a no ser que le haya sido revelado por el Espíritu Santo (. . .) Dios está más allá de todo pensamiento humano, de toda humana comprensión o sabiduría (. . .) Cuando la razón presuntuosa se pone a resolver, enseñar o explicar estas cosas, el resultado es sin valor, lleno de oscuridad y de ilusión" (Lutero, Sermón de la Trinidad, 5)*

*"La razón es la más grande meretriz del demonio. Por su esencia y por su modo de manifestarse es una prostituta, la concubina oficial del demonio, una meretriz corrompida por la suciedad y la lepra, digna de ser pisoteada y*

*exterminada. Cubridla de porquería para que sea aún más repugnante. Relegadla a la parte más sucia de la casa: a la letrina" (Lutero Comentario al Génesis 1,17).*

El Concilio de Trento en su decreto y cánones sobre la justificación (enero 13 de 1547), al tiempo que condenaba la enseñanza de Lutero, implícitamente reivindicaba el valor de la razón natural para el acceso a Dios (Dz 793, 797, 814, 815).

En el extremo opuesto de la fe fiducial luterana, surgió en los siglos XVIII y XIX el racionalismo tanto absoluto como moderado, algunos de cuyos esenciales planteamientos son descritos así en el célebre Sílabo doctrinal de Pío IX (diciembre 8 de 1864):

*"La razón humana, sin tener para nada en cuenta a Dios, es el único árbitro de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal; es ley de sí misma y por sus fuerzas naturales basta para procurar el bien de los hombres y de los pueblos" (Dz 1703).*

*"Todas las verdades de la religión derivan de la fuerza nativa de la razón humana; de ahí que la razón sea la norma principal por la que el hombre puede y debe alcanzar el conocimiento de las verdades de cualquier género que sean" (Dz 1704).*

*"La fe de Cristo se opone a la razón humana; y la revelación divina no solo no aprovecha para nada, sino que perjudica a la perfección del hombre" (Dz 1706).*

*"Todos los dogmas de la religión cristiana son objeto del conocimiento natural, o sea, de la filosofía; y la razón humana, con solo que esté históricamente cultivada, puede llegar por sus*

*fuerzas y principios naturales a una verdadera ciencia de todos los dogmas, aun los más recónditos, con solo que estos dogmas le sean propuestos como objeto a la razón" (Dz 1709).*

El Concilio Vaticano I (1869-1870) quiso ser la réplica del racionalismo, especialmente en la Constitución Dogmática sobre la Fe Católica. Por eso es apenas natural que el Concilio se sitúe en el mismo plano en que el racionalismo entabló la discusión: el valor intelectual de la revelación, los límites de la razón, el carácter intelectual de las verdades de fe, el valor de la hermenéutica textual para desentrañar el sentido verdadero de la Escritura, la convergencia entre los postulados de la razón y las verdades de la revelación, el predominio de la revelación y de la fe sobre el conocimiento de tipo natural, etc. (Dz 1785-1800).

## 1.2. Configuración teológica

En el contexto histórico delineado, se desarrolla secularmente una teología basada predominantemente en la palabra de Dios y de la Iglesia, entendidas como un camino distinto, superior y complementario de la razón humana en orden a conocer, saber, tener acceso intelectual a los misterios trascendentes de Dios, del hombre mismo y de su mundo. En este género de teología la óptica fundamental está constituida por lo conceptual, nocional, gnoseológico, intelectual, veritativo. El método básico no podía ser otro que la hermenéutica textual que, con los artes propios del lenguaje, desentraña del lenguaje de la Escritura y de la Iglesia el sentido verdadero de aquello que lingüísticamente se quiso comunicar.

Así, *la revelación* es descrita por Vaticano I en términos de haber Dios comunicado al hombre "por otro camino y éste sobrenatural, a sí mismo y los decre-

tos eternos de su voluntad" (Dz 1785). La revelación transmite de modo seguro aquellas verdades sobre Dios que de suyo no son inaccesibles a la razón humana, pero sobretodo las verdades que sobrepujan totalmente a la misma razón (Dz 1786).

*Las fuentes* de la revelación, así intelectualmente entendida, son los libros escritos y las tradiciones no escritas. Pero en este contexto, dada la definición de revelación, la Escritura y la tradición se comprenden como fuentes de un saber y de una aclaración teórica de la existencia humana, por un camino diferente del conocimiento natural.

*La fe*, pudo, entonces, describirse así: "estando la razón humana enteramente sujeta a la verdad increada, cuando Dios revela estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de entendimiento y voluntad". Por la fe "creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibida por la razón humana, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos" (Dz 1789).

*La verdad* que se transmite por la revelación, por la Escritura y por la tradición queda ineludiblemente marcada por el cariz nocional filosófico; la verdad de fe ilumina sobrenaturalmente al entendimiento humano para creer "misterios escondidos en Dios, de los que, si no hubieran sido revelados, no se pudiera tener noticia" (Dz 1795), ya que los "misterios divinos por su propia naturaleza, sobrepasan al entendimiento creado" (Dz 1796).

*La transmisión de la fe*, en estos presupuestos, es mediada básicamente por el saber, por el entender, por el conocer nocional, por la captación intelectual de las verdades de fe y la aceptación razonada de un cuerpo doctrinal veritativo que

brotó de la Escritura, de la tradición y de la enseñanza de la Iglesia.

*La instrucción en la fe* pudo, por ello, ser impartida por idénticos medios y al mismo nivel en que se impartieron otros conocimientos: el catecismo que principal, aunque no exclusivamente, enseñó "lo que se necesita saber para salvarse"; y la clase de religión que instruyó sobre materias religiosas, a la par que otras disciplinas intelectuales capacitaron a los alumnos en otros tipos de conocimiento.

*La ortodoxia* definida como recta confesión de la fe pudo ser entendida fundamentalmente como la no negación de las verdades, la afirmación intelectual de las mismas, la formulación y repetición de enunciados en todo acordes con el magisterio de la Iglesia. En estas perspectivas, muy poco añadiría la praxis de fe a la ortodoxia verbal.

*La heterodoxia*, por el contrario, fué básicamente la negación de las verdades de fe o la no recta o no completa confesión de las mismas. A este propósito es muy significativa la fórmula tradicionalmente empleada: "si alguno dijere" o "si alguno no dijere. . . sea anatema". En este horizonte pareciera que más cuenta la no negación de las fórmulas que la práctica de la vida cristiana. Tal vez por eso, países y continentes enteros pudieron ser plenamente ortodoxos e hijos fidelísimos de la Iglesia en lo verbal y conceptual, más enteramente heterodoxos en la práctica de la vida cristiana.

*El dogma* adquiere, entonces, los visos de proposición intelectual que esclarece un punto del cuerpo doctrinal; su valor veritativo reviste dimensiones de "absoluto" respecto de las circunstancias que lo originaron, y el fixismo dogmático lo convirtió casi en hipostatización fija e invariable de la verdad declarada.

*El magisterio* eclesial se percibe como árbitro o instancia suprema para dirimir controversias en las verdades notionales de fe; como supremo enseñante de estas mismas verdades intelectuales; como custodio último de un cuerpo doctrinal veritativo que, preservado de todo error de tipo filosófico, debe ser legado a la posteridad.

*La infabilidad* se ve restringida al ámbito de lo intelectual, a la imposibilidad de error filosófico en las proposiciones que enseñan verdades de fe. El dogma de la infabilidad del romano pontífice declarado por el Vaticano I (Dz 1838), dado el contexto anti-racionalista del mismo Concilio, no ha logrado siempre ser situado en dimensión justa; la infabilidad comportaría una simple iluminación de tipo notional para el intelecto de aquel que debe proponer a la Iglesia una enseñanza de carácter doctrinal.

*La teología*, en estas perspectivas, es decididamente "dogmática", es decir, es función que indaga y escruta el cuerpo doctrinal en un horizonte de hermenéutica lingüística para desentrañar los contenidos doctrinales de las proposiciones de fe, si es que no se limita a trazar simplemente la historia de los dogmas, en clara coincidencia con un historicismo dogmático y con su correspondiente dogmatismo textual.

*El cristianismo* entero adquiere los trazos de un sistema doctrinal teórico, en base a unas verdades reveladas por Dios, superiores a las verdades propias de la razón, y que la Iglesia transmite, recuerda y preserva. Pudo incluso suceder que en más de una latitud el cristianismo aceptara el cuerpo doctrinal por argumento de autoridad de Dios y de la Iglesia, pero que ese mismo cuerpo doctrinal no tuviera sentido vivo, operacional, práctico, transformador, y pudiera caer al margen de la vida real y de los intereses reales de la historia de cada día. No todas las críticas

lanzadas contra una tal interpretación y vivencia del cristianismo carecen de justificación.

## 2. CONTORNOS DE UNA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

### 2.1. Configuración histórica

El dato fundamental que permite un replanteamiento de la labor teológica en términos de interpretación o hermenéutica de la historia, es el hecho de que Dios se ha revelado en la historia y por la historia. Porque esto es así, aquello que llega hasta nosotros en las páginas de la Escritura no es un acervo de conocimientos, un código moral o un cuerpo doctrinal, sino una historia: la historia del pueblo de Israel interpretada en su dimensión salvífica y reveladora; y, sobretodo, la historia de Jesús interpretada igualmente en su dimensión salvífica y reveladora. En esa historia y por esa historia Dios salva y salvando se revela.

Los lineamientos de una teología de la historia no son invento de última hora o moda teológica. Los santos Padres de la antigüedad cristiana, antes de que la Escritura comenzara a emplearse como instrumento apologético o como autoridad externa para sustentar tesis de orden filosófico, fueron insignes en la comprensión de la Escritura como historia de salvación y de revelación, cuya dinámica invita a los hombres de épocas subsecuentes a vivir y a interpretar su propia historia en sentido análogo a las experiencias históricas de Israel, de Jesús, de la primera comunidad cristiana.

Habría que conceder, sí, que estas perspectivas históricas se oscurecieron por el predominio que ejerció la teología de la palabra cuyas líneas muy generales ya describimos.

Fue mérito de la teología tanto católica como protestante del presente siglo reencontrar la veta histórica no solo en la conformación de la Escritura, sino en la vivencia del mensaje cristiano. A partir de entonces y gracias a los esfuerzos por una hermenéutica existencial, se fue abandonando más y más en teología tanto el historicismo digmático como el dogmatismo textual, y se fue abriendo paso la figura de una teología entendida como historia de salvación, iniciada, sí, en el pasado histórico pero viva y actuante en las nuevas e inéditas experiencias históricas del hombre de hoy. De un cristianismo entendido como simple auditor de la palabra, anclado con seguridad al cuerpo doctrinal del pasado y a la verdad irremesiblemente conquistada, se pasa a la figura de un cristianismo pueblo de Dios que en la historia y por la historia peregrina hoy hacia la casa del Padre con todos los riesgos de lo provisional y de lo imprevisible, de lo dinámico y de lo perfectible.

Las corrientes teológicas de la historia entraron, en fin, por las ventanas de la Iglesia como aire benéfico para oxigenar la casa, usando la expresión del Papa Juan.

## 2.2. Configuración Teológica.

Vaticano II no significa un rechazo al pasado eclesial o teológico, como tampoco significa una simple repetición de lo ya dicho en el pasado. Entabla un auténtico progreso. Progreso que, paradójicamente, consiste en volver a las fuentes, a los orígenes, a la norma que es la Sagrada Escritura.

*La revelación* es descrita por Vaticano II en una fórmula que aparentemente se entronca con la del Vaticano I, pero en la que se introducen fundamentales correcciones de óptica: Dios no revela "decretos" sino "el misterio" de su voluntad por

la persona histórica de Jesús; además la revelación no son primaria y básicamente palabras, sino "obras que Dios realiza en la historia de salvación" (Dei Verbum n. 2). La historia es interpretada por la palabra: "las palabras proclaman las obras y explican su misterio" (ibid).

*Las fuentes* primarias de la divina revelación adquieren una connotación radicalmente histórica: 1) "los apóstoles con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además los mismos apóstoles y otros de su generación, pusieron por escrito el mensaje de la salvación inspirados por el Espíritu Santo" (Dei Verbum n. 7); 2) la gran tradición apostólica "expresada de un modo especial en los libros sagrados", se manifiesta también en la enseñanza de la Iglesia, en su vida y en su culto, y por ello la tradición apostólica, lejos de ser un archivo de datos para ser aprendidos o copiados, es un hecho vivo que crece en la historia con ayuda del Espíritu Santo (Dei Verbum n.8).

*La fe* es descrita por el Concilio en términos bíblicos: es una obediencia; obediencia de la fe u obediencia a Cristo, en términos paulinos a los que remite el Concilio. Por ello la fe consiste primariamente en la entrega entera y libre del hombre a Dios, en un compromiso histórico de vida evangélica; secundariamente y como en consecuencia, es sometimiento del entendimiento y voluntad para asentir a las verdades que Dios le revela (Dei Verbum n. 5). A una revelación histórica por obras, no puede sino corresponder una respuesta histórica de fe en cuanto compromiso de vivir la propia historia en el horizonte del actuar salvífico; compromiso no del entendimiento sólo para aceptar verdades, sino de la totalidad de

la persona para transformación de sí, de la historia y del mundo.

*La verdad* que la divina revelación transmite, si ha de entenderse en el contexto bíblico que es propio del Concilio, no es simplemente la verdad gnoseológica, filosófica, cerebral, doctrinal, "conformidad del entendimiento con la cosa", sino la verdad que es sinónimo de fidelidad: fidelidad de Dios a lo largo de la historia, presencia suya, acción suya salvífica, realización de la alianza. A la verdad-fidelidad de Dios ha de corresponder la verdad-fidelidad del hombre como obediencia histórica, acción y realización de la alianza con Dios. Por ello la verdad no es para "crearse" con el entendimiento, sino para realizarse con la acción. La verdad es transformadora, no explicación teórica de cosas no sabidas.

*La formación en la fe* deja, entonces, de ser asunto de instrucción, aprendizaje memorístico de una doctrina, repetición verbal. La práctica de la fe en cuanto obediencia plenaria al Evangelio es la que forma verdaderamente en la fe, al igual que amando se forma verdaderamente en el amor y obedeciendo se forma verdaderamente en la obediencia. La instrucción religiosa escolar y catequética seguirá teniendo sentido en la medida en que ella sea la formulación verbal de la práctica de fe de la Iglesia de ayer y de hoy.

*La ortodoxia*, en cuanto recta confesión de la fe, se liga indisolublemente con la ortopraxis; más aún: la ortopraxis cristiana y eclesial a nivel personal y comunitario es el soporte y la explicación de la ortodoxia en cuanto que las fórmulas de fe declaran y explicitan el ejercicio práctico, el actuar histórico, la conciencia viva de una Iglesia que realiza la verdad evangélica en la historia de cada día.

*La heterodoxia* o falsa confesión de la fe, se liga también íntimamente con la heteropraxis. A una no práctica o falsa práctica de la vida cristiana difícilmente puede corresponder una ortodoxia verbal sin que venga a ser una máscara, un disfraz, una pantomima.

*El magisterio* de la Iglesia deja de ser la instancia suprema de la verdad gnoseológica, para convertirse en el impulsor pastoral de la práctica cristiana, del compromiso histórico, de la realización de la verdad. Lo cual incluye por necesidad la conservación vigilante de lo siempre creído a históricamente vivido en la Iglesia.

*El dogma* es, en estas perspectivas, lo que fue en la Iglesia de los antiguos Concilios: símbolos de la fe viva, operante y práctica de la comunidad eclesial. No una teoría fría y distante de la práctica histórica del cristianismo, sino momento de "dar razón de la esperanza", de declarar en una fórmula o enunciado aquello que se vive y se actúa en la práctica cristiana de cada día.

*La infabilidad*, relacionada íntimamente con la verdad no ya simplemente de tipo gnoseológico o filosófico, sino con la verdad-fidelidad a la alianza y al Evangelio es, de parte de Dios, la realización histórica de su promesa de gracia, de acción, de salvación, de presencia todos los días hasta el fin del mundo, pese a todos los avatares de la historia y a todos los imprevistos del camino. La infabilidad que se promete a la Iglesia es fundamentalmente su fidelidad a la práctica viva del Evangelio, lo cual sin duda incluye la imposibilidad de desvío histórico en los aspectos intelectuales de la fe; éste último vendría a ser, no el elemento primario de la infabilidad, sino la necesaria consecuencia de la misma.

*La teología* en las perspectivas de la historia no cumple una función de abstracción (si es que así se llegó a entender el "quaerens intellectum"), sino una función hermenéutica de interpretación por parte del hombre cristiano, y esto en una doble perspectiva: interpretación de la historia de aquí y de ahora a la luz de y en continuidad analógica con el pasado salvífico y especialmente con la historia normativa interpretada en la Escritura; e interpretación de la Escritura y de la tradición viva de la Iglesia en el horizonte de comprensión y de experiencia del aquí y del ahora. La finalidad que se persigue no es la abstracción, la contemplación, la fruición o el saber escueto, sino el sentido operacional y, si se quiere, programático para el hacer cristiano.

*El cristianismo* viene a ser, entonces, la historia viva y operante de quienes en el decurso de los tiempos y hoy mismo obedecen al Evangelio, peregrinan hacia la casa del Padre, celebran los sacramentos de su fe, dan razón de su esperanza a quienes la piden, y transformándose a sí mismos transforman al mundo en el cual hacen vivos, operantes y prácticos los graves compromisos históricos que impone la obediencia de la fe.

### 3. DE LA ANTIGUA A LA NUEVA HERMENEUTICA

Si la teología se percibe hoy a sí misma como ciencia histórica por cuanto que el material de sus análisis y el objeto de su interés es la historia, debe seguirse que su método básico de trabajo ha de ser la hermenéutica. En efecto, el método propio de las ciencias históricas es la hermenéutica, es decir, la labor de interpretación.

Pero diversas concepciones acerca de la historia darán por resultado visiones muy diferentes sobre la hermenéutica como método de interpretación de la historia.

Por historia puede entenderse los hechos reales (a diferencia de los mitológicos) del pasado (memoria rerum gestarum) convenientemente interpretados y narrados (Geschichte), y cuyo estudio desde el presente es objeto propio de la historiografía. O puede entenderse como historia los acontecimientos mismos no ya del pasado sino del presente en su devenir y en su situacionalidad concreta (Historie), cuyo autor y protagonista es el hombre de hoy, desde donde entendemos que él es gestor de la historia, vive la historia, está en la historia, transforma la historia (historicidad como tarea ética o praxica).

Lo cual motiva dos preguntas fundamentales:

Es la teología simple ciencia de la historia del pasado sucedida "in illo tempore", narrada e interpretada una vez para siempre en textos escritos, en manera que la función hermenéutica que le corresponde sea simplemente la interpretación de textos (exégesis), es decir, la simple y llana hermenéutica textual, y en esas fuentes lo aprende todo para repetirlo "ne varietur"? O es la teología la reflexión interpretativa del actuar presente de las comunidades cristianas situadas, de su hacer y de su acontecer, en manera que la función hermenéutica de su reflexión sea la interpretación de la historicidad en orden a recabar un sentido operativo, práctico y transformador a la luz de la revelación?

He ahí las dos visiones de la historia que separan en dos la antigua y la nueva hermenéutica.

#### 3.1. La antigua hermenéutica: el historicismo dogmático y el dogmatismo textual.

El historicismo es una reacción en contra de las pretensiones idealistas y racio-

nalistas de toda época. Brotó con especial ímpetu en el siglo XIX que, precisamente se ha llamado "histórico" por contraste con el XVIII, abiertamente racionalista e idealista. Ante los intentos fallidos de aprisionar y de expresar la realidad del ser en los límites del concepto, de la idea, de la deducción racional, el historicismo señala el momento de desilusión por estos procedimientos y pretende inaugurar otro camino para el encuentro con el ser, con la verdad, con la realidad: el camino de la historia vivida ayer por el hombre de siempre.

La historia, entonces, es definida como el lugar de la verdad y de la realidad: indagar por el proceso histórico equivale a indagar por el proceso de la verdad y de la realidad. Más aún: nada puede ser realmente conocido en sí mismo hasta tanto no se observe su desarrollo histórico, su génesis histórica, sus condicionamientos históricos, su determinación histórica. Conocer la historia pasada de los seres es lo mismo que conocer su verdad y su realidad. La historia pasada, no la deducción de ideas, deberá ser el fundamento de las ciencias. Estamos en el corazón del empirismo y del positivismo.

Surge, entonces, la escuela histórica del derecho en la que éste se fundamenta en la costumbre histórica de una comunidad. A mayor y más vieja costumbre, mayor derecho. La continuidad del derecho se funda en la continuidad de la costumbre.

Análogamente, la escuela histórica de economía política, que nace en la Alemania del 800 es reacción contra las abstracciones de los clásicos. Para la nueva escuela es menester recoger datos del pasado, estudiar la génesis y proceso de las instituciones antes que recurrir a suposiciones abstractas, a hipótesis imaginarias o adivinatorias en materia económica. La

economía se aprende leyendo la historia del pasado, no deduciendo el futuro incierto.

En la teología los datos históricos del pasado se convierten en poco menos que en hipostizaciones de la verdad absoluta. Hacer teología es conocer los datos históricos del pasado remoto: la historia de Israel, la historia del paleocristianismo, la historia de los padres, la historia de los concilios, la historia de los dogmas. En el respaldo histórico del pasado se fundamentarían las verdades del presente y la historia pasada sería, así, la última razón explicativa del hoy cristiano.

Para un filósofo como Dilthey (1833-1911) que sigue un historicismo antimetafísico y que paga ciertamente tributo al positivismo, el método de las ciencias históricas no puede ser metafísico o apriorístico, como lo pretendía Hegel, sino analítico y descriptivo, pues los hechos históricos han de ser vistos en la perspectiva y en el conjunto de que forman parte; la única manera de hacer ciencia histórica es describiendo la realidad vivida. Para este mismo filósofo, los modelos se repiten y lo mismo las estructuras físicas, o políticas, o culturales; todo deja su huella imitable en el arte y en la costumbre, en los documentos del pasado, y es allí en donde el hombre aferra la realidad, y su propia realidad de ser histórico.

La historia siempre se repite, porque el hombre de ayer es el mismo de hoy. Más aún: la historia de ayer es siempre contemporánea porque en los hechos del pasado debe aprender el hombre su comportamiento de hoy; por eso la historia es maestra. El hombre debe simplemente traducir la historia en conocimiento para saber comportarse como conviene.

Puesto que el hombre de hoy está irremisiblemente marcado y condicionado

por la historia, el historicismo cae en un determinismo histórico por el cual fácilmente se llega a un fatalismo en el curso de la historia, y, en definitiva, a una negación de la libertad presente del hombre que no puede hacer otra cosa más que aceptar la historia, conocer la historia, conformarse a la historia, repetir la historia.

Por todo lo anterior, las características más sobresalientes del historicismo son las siguientes:

- Se persigue un objetivismo histórico, en contraste con el objetivismo racionalista o idealista.
- La historia pasada sería el fundamento de encuentro con el ser y con la realidad.
- El concepto de tiempo más parece ser circular que lineal, pues siempre la historia se repite ante un hombre que permanece idéntico.
- Las mitologías del retorno parecen encontrar aquí un puesto de honor: "Nada hay nuevo bajo el sol".
- La herencia, la tradición, la costumbre son "dogmas" que fundamentan las ciencias, y particularmente las ciencias jurídicas, económicas, políticas y religiosas.
- La investigación crítica debe ser investigación en los documentos de la historia pasada, que es norma del comportamiento presente.

El historicismo dogmático llevó consigo, como hemos visto, una supervaloración del pasado histórico; pasado histórico al que se tiene acceso mediante la interpretación de los documentos del pasa-

do, de textos, doctrinas y monumentos que narran las experiencias y alcances del hombre de ayer. Es decir, que el dogmatismo histórico desemboca necesariamente en un dogmatismo textual. Los textos de ayer desempeñarían el papel de "dogmas", de paradigmas, de doctrinas a las que sería preciso atenerse.

Los contornos del dogmatismo textual podrían describirse así:

- La historia de ayer se plasmó en textos literarios jurídicos, políticos, económicos, religiosos.
- La interpretación textual da acceso al hombre de hoy a las experiencias históricas de ayer.
- Las experiencias del pasado se han objetivado, por lo general, en una óptica filosófica perenne y se han formulado en vocablos de significación universalmente válida.
- La interpretación textual tiene por finalidad apropiarse lo que se dijo ayer para repetirlo, reactualizarlo, revivirlo.
- De allí que un punto clímax en la interpretación textual es llegar a saber con certeza lo que el autor o autores de un texto histórico quisieron expresar.
- El fruto de la interpretación textual es obtener de los textos paradigmas de comportamiento (doctrina) tan válidos hoy como ayer, dada la identidad histórica del hombre de ayer con el de hoy. Por ello la hermenéutica textual debe descubrir los dogmas históricos que sean para la conducta humana lo que los primeros principios son para las ciencias.

### 3.2. La nueva hermenéutica: la interpretación de la historia presente

El historicismo dogmático es una extática mirada al pasado. La reacción se impone: miremos al presente, al aquí, al ahora!

Al historicismo histórico aquello que le interesa es la labor de archivo y, consecuentemente, la hermenéutica de tipo textual, pues en los documentos de ayer descansarían la gran verdad de hoy. La reacción se impone: no volvamos a los documentos de ayer, sino a la historia existencial de hoy. La hermenéutica del hoy, de la historia del hoy y del aquí, de la existencia de hoy. He ahí el nuevo material hermenéutico que necesita ser interpretado.

La Fenomenología de Husserl, pero sobretudo la Analítica Existencial de Heidegger están a la base en el nacimiento de la nueva hermenéutica, que en el terreno teológico tiene en Bultmann su más eximio exponente.

Ahondar en las particularidades de una hermenéutica existencial es tema que reborda nuestro actual propósito. Aquí queremos simplemente recoger, para contraponerlas con las del historicismo dogmático, las características de la nueva hermenéutica histórica:

- Se persigue no ya un objetivismo histórico (historicismo) sino un subjetivismo histórico, en cuanto que es el hombre de aquí y de hoy el agente de su propia historia.
- El fundamento para el encuentro con el ser y con la realidad no es la historia del pasado, sino la historia existencial del presente.
- La historia no se repite simplemente como en las mitologías del eterno re-

torno y en las concepciones circulares o cíclicas del tiempo, para las cuales ya todo está dicho, todo pensado, todo formulado, todo resuelto; al contrario, la historia se hace, se individualiza y particularizan por y en el hombre concreto que la realiza y la vive.

- El hombre no se comprende a sí mismo simplemente comprendiendo la historia del pasado; sino que se auto-comprende viviendo y realizando su propia historia, dentro de una radical experiencia de sí mismo y de su mundo.
- Por ello la tarea del hombre no es la de interpretar la historia pasada, los textos del pasado; sino interpretar su propia existencia, su particular quehacer.
- Los dogmas históricos fijos e invariables difícilmente pueden fundamentar de una vez por todas la política, el derecho, la economía y, mucho menos, la religión; el dogmatismo histórico debe relativizarse a unas circunstancias y a un tiempo particular, sin pretender que el pasado haya podido prever todas las circunstancias y modalidades de un hombre y de una sociedad histórica, esto es, cambiante. En particular, en el cristianismo las tradiciones de la historia pasada y los dogmas deberían relativizarse, esto es, valorarse dentro de su correspondiente circunstancia histórica y no absolutizarse como cánones invariablemente fijos incluso en su formulación. Por lo demás, el cristianismo no puede ser básicamente la transmisión de dogmas o de doctrinas para que se repitan, sino una experiencia de vida para que se viva.
- Los textos de la Escritura deben ser relativizados, esto es, colocados y entendidos en su peculiar contexto histórico, y más valorados como modelos herme-

néuticos para que el hombre se aventure por la propia interpretación de su historia y de su mundo, antes que como doctrinas o dogmas que haya que repetir de modo invariablemente fijo. Más se ha de atender a la interpretación del aquí y del ahora a la que el texto invita, antes que a lo que el autor quiso y no quiso decir.

Por lo que toca a la hermenéutica textual, la nueva hermenéutica no la rechaza ni la abandona sino que la sitúa convenientemente, la purifica del estatismo inerte, la redime del desgaste, la introduce dinámicamente en el presente. Y esto especialmente, en el terreno teológico, por lo que se refiere a la hermenéutica textual de la Sagrada Escritura.

En efecto, tanto la Sagrada Escritura del Antiguo como del Nuevo Testamento no pretende transmitir conocimientos, datos científicos, fruición literaria, trozos selectos de historia. Su finalidad es transmitir una experiencia de vida a la luz de la fe en Yahweh, correspondientemente, en Cristo. No capta el mensaje de la Escritura quien no se siente invitado a hacer una experiencia propia, personal, individual y comunitaria a la luz de esta misma fe. La Escritura no es colección de textos para ser transmitidos "ne varietur" o para tratar de repetir ingenuamente hechos pasados. La Escritura es fundamentalmente una invitación para que cada hombre situado en su cultura particular, en su raza, lengua, tiempo, condición, haga en sí una experiencia viva y una hermenéutica histórica renovada, con nuevo sentido, en nuevas circunstancias, de la intervención salvífica de Dios. Para esta nueva hermenéutica o nueva captación de sentido, la Escritura se ofrece como pauta divinamente inspirada, norma y modelo garantizado, en cuanto que ella simboliza el acontecer revelatorio de Israel y, por so-

bretado, del máximo revelador del Padre: Jesús de Nazareth.

Igual criterio deberá aplicarse a la hermenéutica textual de los santos Padres, de los concilios, de la literatura eclesial. Una nueva hermenéutica histórica tiene que llevar consigo una nueva hermenéutica textual que no sirva para repetir con simpleza el pasado, sino que coadyuve a la interpretación del presente.

De allí que el dinamismo teológico contemporáneo tenga que inscribirse dentro de la dinámica misma de la revelación, donde el acontecer es interpretado por la palabra y la palabra descubre los contornos salvíficos del acontecer. (Dei Verbum n. 2).

#### 4. CONCLUSIONES

El giro decididamente histórico de la teología señala el momento de tomar en serio la realidad del hombre y de su mundo, sus luchas y aspiraciones, su liberación terrena y trascendente. Tornar a preguntarse si la historia presente puede o no ser "lugar teológico", es decir, fuente donde se inspira y se apoya la reflexión cristiana, es postura superada.

Si la teología de la palabra fué mediada y coadyuvada preferentemente por la filosofía y las ciencias del lenguaje, la teología de la historia exige el concurso y mediación de las ciencias sociales en cuanto analíticas e interpretativas del devenir social; los productos del análisis social deberán ser el material que la interpretación teológica elabore con su metodología propia en el horizonte de la liberación cristiana.

Si la teología de la palabra pudo haber sido realizada al margen de, o sin mayor

---

incidencia en la historia real y presente de los hombres, la teología de la historia rescata el sentido auténtico de la palabra revelada que no es archivo sino perennidad viva. Es decir, que si posiblemente la teología de la palabra no incluyó la historia, la teología de la historia incluye y exige una genuina y renovada teología de la palabra para iluminación transformadora del presente.

La hermenéutica en el terreno teológico rompió hace ya años los márgenes estrechos de los textos y hoy pervade horizontes antes no sospechados. Para comprobarlo, llámese a las puertas de los muchos movimientos teológicos que en la América Latina y fuera de ella propenden hoy por una renovada práctica de la fe en las concreciones históricas del hombre situado.