

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**  
**ESCUELA DE POSGRADO**



**LA SOLA SCRIPTURA**  
GÉNESIS DE UNA RACIONALIDAD MÍNIMA Y PRÁCTICA

Tesis para optar por el grado de  
Magíster en Filosofía

Miguel Narciso Luna Revoredo

Asesor:

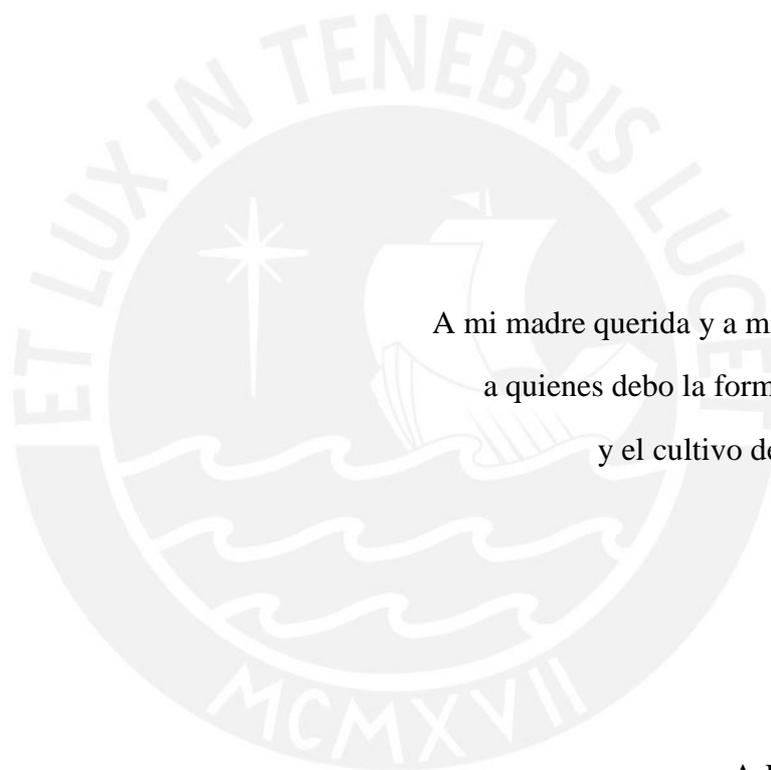
Dr. Luis Eduardo Bacigalupo Cavero Egusquiza

Jurado:

Dr. Carlos Castillo Mattasoglio

Dr. Sandro D'Onofrio Castrillón

Lima, 2012



A mi madre querida y a mi recordado padre,  
a quienes debo la formación del carácter  
y el cultivo de la espiritualidad.

A Jesús mi Salvador.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar un agradecimiento especial al doctor Luis Bacigalupo Cavero Egusquiza, por el acompañamiento y estímulo en el proceso de mi desarrollo académico, por mostrarse amigo y consejero, además de brindarme su valioso respaldo en la elaboración de esta tesis.

Agradezco el apoyo y facilidades brindadas por la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, sin los cuales habría sido prácticamente imposible este proceso en pro de mi crecimiento personal.

Guardo en el corazón una profunda gratitud a todos mis profesores de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pues contribuyeron significativamente a la maduración académica y profesional de este alumno.



*"Lámpara es a mis pies tu palabra, y lumbrera a mi camino."*

Salmos 119,105.

## RESUMEN

El trabajo de investigación que presentamos a continuación, es un estudio del principio hermenéutico de la *Sola Scriptura* propiciado en la Reforma Protestante del siglo XVI. La investigación sostiene como hipótesis general que la expresión originaria e implicancias hermenéuticas de dicho principio, constituye el primer debilitamiento más significativo del constructo dogmático religioso y abre las puertas a la posibilidad de la aplicación de un principio racional mínimo y práctico, desprovisto de pretensiones teóricas, que posibilita la lectura del texto revelado, constatando su autenticidad interpretativa en la remisión última al imperativo de la caridad. En aras de la verificación de nuestra hipótesis, dividiremos el trabajo de investigación en tres capítulos: en el primero, abordaremos la naturaleza del principio de la *Sola Scriptura*, las interpretaciones y aplicaciones en su proceso genético. En el segundo capítulo articularemos este principio hermenéutico con sus antecedentes en el pensamiento de san Agustín, fundamentalmente los conceptos de tradición e intra-textualidad bíblica en la concepción agustiniana. En el último capítulo, trabajaremos el principio de la *Sola Scriptura* en el contexto de la hermenéutica filosófica, a través de los aportes contemporáneos efectuados por la reflexión de Gadamer y José Severino Croatto.

## ÍNDICE

Introducción.....	07
Capítulo 1. ¿Qué es el principio de la ‘ <i>Sola Scriptura</i> ’? .....	32
1.1 Naturaleza del principio <i>Sola Scriptura</i> .....	32
1.2 La <i>Sola Scriptura</i> en Lutero y la tradición protestante .....	40
a) Martin Lutero (1,483 – 1546) .....	41
b) La <i>Sola Scriptura</i> en Friedrich Schleiermacher.....	47
c) La <i>Sola Scriptura</i> en Gadamer .....	51
1.3 Primer debilitamiento del constructo dogmático.....	64
Capítulo 2. Antecedentes de la <i>Sola Scriptura</i> en Agustín.....	73
2.1 Carácter mostrativo y performativo del texto revelado vs. el modelo representacional de la verdad .....	73
2.2 <i>Fides qua creditur</i> y <i>fides quae creditur</i> .....	85
2.3 Posibilidad de nuevas interpretaciones en san Agustín. ....	102
Capítulo 3. Recepción de la <i>Sola Scriptura</i> en la hermenéutica filosófica.....	114
3.1 La <i>Sola Scriptura</i> en la Hermenéutica filosófica. ....	114
3.2 La <i>Sola Scriptura</i> , búsqueda de una racionalidad mínima y práctica. ....	123
3.3 Canon de medición: Re-significación de la caridad. ....	134
Conclusiones.....	143
Bibliografía.....	150

## INTRODUCCION

Por todos es sabido que la Reforma protestante es un hecho epocal que dejó su impronta en el proceso histórico de las ideas religiosas, en la política, la historia del derecho, la economía, y por supuesto en la historia de la filosofía. No es menos sabido, que filósofos como Leibniz, Kant, Fichte, Lessing, Schleiermacher, Hegel, Shelling, Schopenhauer, Nietzsche, entre otros, provienen o mantuvieron esta filiación religiosa. Varios de ellos fueron hijos de pastores o estudiantes de teología protestante que terminaron pasándose al campo filosófico, sin que por ello, el legado religioso desapareciera sin más. Por estas razones Nietzsche no vaciló en afirmar que el párroco protestante venía a ser el «*abuelo*» de la filosofía alemana y Habermas no dudó tampoco en señalar que la filosofía alemana está condicionada hasta tal punto por el espíritu protestante, que los católicos para filosofar «*casi deben hacerse protestantes*»<sup>1</sup>. Si a todo esto, se añade, que quien escribe se encuentra inmerso dentro del mismo horizonte de

---

<sup>1</sup> Habermas J. Philosophisch-politische profile, Frankfurt a. M. 1973, p. 156. En Ginzo Fernandez, Arsenio, Protestantismo y Filosofía: *La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Ed. Universidad de Alcalá, 2000, p.11

esa tradición y militantemente abocado a la tarea pastoral evangélica, se entenderá inmediatamente el interés propulsor de este trabajo de investigación.

Antes que el párrafo anterior motive algún apasionamiento apologético, debo indicar, que el mérito de este trabajo de investigación \_si puede atribuírsele alguno\_ claro está; es el de asegurar se evite en todo momento un *pólemos* de índole confesional. Es más, se ha procurado ser lo suficientemente generoso en aspectos autocríticos y de ahondar en las graves aporías del universo protestante. En este mismo sentido, debemos advertir que estas páginas no versan acerca de personas sino sobre reflexiones acerca de principios. En los momentos en que tengamos que realizar las contraposiciones necesarias, no se hablará aquí de los protestantes, sino del protestantismo, así como tampoco de los católicos, sino del catolicismo. Inmersos en el horizonte gadameriano, nuestra tarea será de talante dialógico, lo cual pasa por el reforzamiento de la posición del otro, a saber, la praxis de un verdadero cristianismo, a mi entender. Tomo esta observación como un auto-llamamiento a la humildad y a la vigilancia, sin que ello mismo sea óbice del rigor filosófico al que aspira esta investigación.

En la tradición alemana, la filosofía no se ha afirmado rompiendo abruptamente con la religión, sino que se ha producido un proceso de ósmosis entre ambas instancias, contribuyendo así a condicionar el pensamiento filosófico de una forma más profunda de lo que ocurre en otras tradiciones, al punto que, [desde una cierta perspectiva al menos], la filosofía alemana se va a concebir como una especie de consumación-superación del proceso iniciado en la Reforma.

No nos hemos propuesto llevar a cabo una indagación exegética de la prolija obra de Lutero, ni tampoco especificar con la debida precisión hasta qué punto la recepción filosófica post-reforma violenta los planteamientos del reformador. Desde alguna perspectiva teológica, podríamos esperar el señalamiento que nuestra investigación es una recepción «*heterodoxa*»

de la Reforma, en la medida en que implica un proceso de secularización y de traducción filosófica de los contenidos originarios, interpretándolos en forma selectiva, [a veces hasta fragmentaria]. Sin embargo, como suele suceder en la historia de la filosofía a todo pensamiento epocal, tan pronto éste aparece en escena, no transcurrirá mucho tiempo, y es probable que ceda a la tentación de consumir algún «*affaire*» receptivo, y lo hará a causa de las virtualidades y creatividad que le es inherente. Pues bien, en la presente investigación constataremos aquella dinámica, a veces “extrema” en algún momento histórico, de recreación y apropiación libre, que permite mostrar las virtualidades del pensamiento originario de Lutero. Esa pluralidad de lecturas es posibilitada también en nuestro caso, qué duda cabe, por los conflictos y aporías que traspasan el propio pensamiento del monje agustino.

El presente esfuerzo aspira a expandirse en el rigor del campo filosófico, sin embargo, las referencias a la teología protestante serán relativamente frecuentes e inevitables, debido a la constante interacción que se produjo a lo largo de esta historia entre las dos instancias: la filosofía y la teología.

Debo reconocer lo valioso que resultó a mis propósitos el trabajo del profesor Español, Arsenio Guiso Fernández, en el libro «*Protestantismo y Filosofía: La recepción de la Reforma en la Filosofía alemana*» y su «*Estudio preliminar y traducción*» al libro «*Sobre la Religión*» de F. D. E. Scheleiermacher para lograr una amplia visión crítica de la recepción protestante reflejada en esa pléyade de pensadores, que abarca desde Leibniz hasta Nietzsche, que pueden ser incluidos dentro de la tradición luterana y al mismo tiempo fueron filósofos de un pensamiento decisivo para Occidente.

Luego de estas consideraciones generales, queremos precisar concretamente el aspecto particular del pensamiento de la Reforma sobre el cual focalizaremos la lupa de la investigación. A saber, el principio hermenéutico de la *Sola Scriptura* protestante.

Es bien sabido, que en el pasado, el sondeo de los componentes de la exégesis de los textos religiosos era el foco principal de la teología. Los criterios de obtención de sentido radicaban en el análisis de la naturaleza del texto, descifrar sus elementos filosóficos, descubrir la intención original del autor y la detección de los elementos históricos dentro o detrás del texto. En la actualidad estos criterios han empezado a padecer un terrible agotamiento, la *textualidad* a secas, ha dejado de ser el criterio dominante en la comprensión religiosa y filosófica, es vista con recelo o como un anticuado axioma intelectual de significado. Esta situación nos ha llevado a preguntarnos ¿Es esto una amenaza mortal al corazón del principio de la *Sola Scriptura*? o ¿debe ello significar un total ‘*olvido del texto sagrado*’?

Nuestro trabajo pretende ubicarnos en lo que significa el principio de la *Sola Scriptura* y si efectivamente hablar de *Sola Scriptura* es por defecto postular una «*contra-traditio*» que apuesta por la relación irreconciliable de Escritura y tradición. De ahí que las inquietudes generales que propician el abordaje de esta temática, son (a) si la atención contemporánea a la tradición y su priorización nos obligan a prescindir del principio de la *Sola Scriptura* o (b) si esta debiera constituirse en una *Sola Traditio* o (c) si finalmente ‘*Sola Scriptura*’ realmente significa solo *Scriptura* y si es susceptible en tanto principio luterano, de nuevas interpretaciones. Estas son a grandes rasgos, las inquietudes materia de la preocupación del presente trabajo.

En definitiva, hemos iniciado esta investigación intuyendo que la expresión originaria del principio de la *Sola Scriptura*, se constituye en el primer debilitamiento histórico más significativo del constructo dogmático religioso y abre las puertas a la posibilidad de

aplicación de un principio racional mínimo y práctico, que posibilita la lectura del texto revelado y verifica su autenticidad interpretativa en la remisión última al imperativo de la caridad.

El movimiento reformista, nunca fue un movimiento monolítico. Desde los albores de la gesta luterana, tenemos una variopinta comprensión del principio hermenéutico; que en una visión de conjunto podría apretada y simplificada, entenderse como la comprensión metafísica de que Dios se revela en la Biblia y por lo tanto le concede autoridad, hasta que se incorpora el novedoso elemento por el cual la Escritura se interpreta a sí misma desde su interior, (*Scriptura sacra sui ipsius interpres*) y de esta manera se prescinde de la anterior mediación del magisterio eclesiástico.

La teología de la reforma siempre se presentó a sí misma como restauración del texto sagrado en el sentido de autoridad de la Iglesia. El principio de la *Sola Scriptura* que en línea con muchos movimientos precursores pre-reformistas como el de Huss, Wyclif, etc., se formula realmente en Leipzig en 1519, dos años después de que las 95 tesis fueran clavadas en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg, conforme a la usanza de ese tiempo, iniciándose con ello un debate teológico que desembocaría en la Reforma y el nacimiento de varias tradiciones dentro del cristianismo.

Lutero, se había percatado de las contradicciones existentes con la Biblia en las apelaciones a la historia, la tradición y los papas y de esta manera la posibilidad de elegir entre Escritura y tradición se convierte en el fundamento sobre el cual la hermenéutica protestante empieza a construirse.

En la parte inicial de nuestro trabajo, nos servimos de los postulados del historiador y teólogo protestante Heiko Oberman, quien sostiene que la gran confusión posterior a la gesta luterana se produce, cuando la reforma se presenta como la necesaria elección entre las alternativas:

Escritura o Tradición; como si los reformadores hubieran sido ‘absolutamente bíblicos’ y los católicos ‘absolutamente tradicionalistas’. La tesis obermaniana, advierte que estamos ante un conflicto entre dos conceptos de tradición, lo cual argumenta en la seguridad de que la Escritura novotestamentaria muestra fehacientemente que en la iglesia pre-agustiniana, tradición y kerigma coinciden completamente; la iglesia predica el kerigma que se encuentra *in toto* escrito en la forma de libros canónicos. De esta manera el punto de conflicto estaría en la negación de la tradición *extra-escriptural* que no está contenida en el kerigma que ha sido transmitido por la iglesia.

Con Oberman, probablemente ya tengamos lo suficiente para inferir por adelantado, que la *Sola Scriptura* ‘a secas’ es imposible. Nunca estuvo «*sola*», en virtud de su pertenencia constitutiva y de la necesaria relación vital que ostenta con la tradición. Estas referencias iniciales, plantean el desafío y posibilidad de una re-lectura del principio hermenéutico luterano. Se nos abre, así lo sentimos, una veta incalculable de sentidos a explorar, si en verdad «*sola*» nunca debió entenderse como escindida absolutamente de la tradición, sino por su carácter restrictivo, mínimo y práctico, que en los dominios de la comunidad religiosa, es suficiente para determinar los aspectos nucleares de la fe, sin mediaciones distorsionantes.

Considerando el horizonte formativo del Reformador, no es posible pasar por alto la recepción agustiniana de la cual es objeto, por esa razón hemos decidido mirar los antecedentes genéticos de la *Sola Scriptura* en Agustín. Fue este último, quien inicialmente propaga un nuevo concepto de tradición en Occidente<sup>2</sup>, en línea con el pensamiento de su cuasi-contemporáneo Basilio el Grande, respecto de algunas tradiciones litúrgicas de la iglesia en función del binomio Escritura-Tradición. Fruto de ello es que en la discusión basiliana<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Augustine of Hippo, *On Baptism* 22; 36. En Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*.

<sup>3</sup> Basil the Great, *On the Holy Spirit*, 27.66. En Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*.

encontramos, quizá por primera vez explícitamente, idéntico respeto por las tradiciones eclesiásticas escritas y no escritas.

La propagación de la comprensión agustiniana de este ‘*doble legado*’ en la Edad Media, refleja el temprano principio de la co-inherencia de Escritura y Tradición. Cabe indicar que esta atractiva recepción de la ‘*tradición no escrita*’ por parte del obispo de Hipona debe colocarse en el contexto histórico y eclesiológico que le corresponde; pues es improbable que Agustín haya apelado fundacionalmente a una «*nueva*» forma de tradición en sentido estricto; sino al desempeño de la autoridad de la iglesia frente a las amenazas: maniquea, donatista, pelagiana, y con esto se hace obvio que hizo *de facto* de la iglesia una fuente de tradición vinculante.

Uno de los aspectos relevantes del pensamiento de san Agustín, al cual nos hemos abocado con empeño por ser decisivo, a nuestro entender, para la presente investigación, es el temprano manifiesto agustiniano respecto a que la perfecta adecuación entre la intención del autor y la interpretación del lector no es más que una ilusión. En el universo hermenéutico del obispo de Hipona, el texto sagrado no responde a un modelo representacional de la verdad, sino más bien, dicho texto es entendido como espacio de apertura y libertad, jamás correspondiente al imperialismo conceptual, que mira al texto revelado como dador de razones, y no como el libro que comunica experiencias.

Siguiendo, la senda marcada por Agustín y Lutero, decidimos arribar al pensamiento de Gadamer y con él, la recepción del principio actuante de la historicidad en sentido ontológico. En vista que todo acontecer histórico sucede en el espacio de la historia, repercute en ella, crea condiciones y circunstancias históricas para el acontecer histórico ulterior. Este acontecer penetra, en su acción y en su exégesis a través de la tradición.

Un texto que a todas luces ha repercutido tanto en la historia, como lo es la Sagrada Escritura, ha experimentado al mismo tiempo, una serie de interpretaciones en el plano de la tradición y ha sido de esta manera que ha penetrado en nuestro horizonte de comprensión, constituyéndose en una especie de *a priori* histórico para occidente. En esta intelección histórica, no se trata ahora tan solo de preguntar, qué quiso decir intencional y originariamente el autor de un escrito en su tiempo histórico situado, incurriendo en lo que se ha denominado: “*hermenéutica intencionalista transposicional o teoría monádica del significado*”<sup>4</sup>, sino de habilitar el *hecho* de que en la interpretación de un suceso y testimonio del pasado, ocurre un desdoblamiento en virtud del cual el contenido significativo se abre más profundamente y más plenamente, de una manera cada vez nueva.

Hemos evitado en todo momento de nuestro trabajo, caer en los consabidos extremos: conservacionismo-relativismo, los polos magnéticos a los cuales uno se puede adherir fácilmente por la inercia de las precomprensiones, y que a la vez han sido imputaciones que de diferentes ángulos críticos le han sido ambigualmente atribuidos a Gadamer; y que advertimos en nuestro caso frente a la observación que se nos haga respecto de una trivialización o relativización total del texto bíblico. En este sentido suscribimos del pensamiento gadameriano que: “*Cuando la tradición hace oír su voz con derecho propio, pone límites a la precipitación de los propios prejuicios del intérprete y de la asimilación apresurada del pasado con las propias expectativas de sentido; es la voz que viene desde la tradición la que nos ayuda a realizar una de las condiciones hermenéuticas fundamentales, que es protegerse contra la arbitrariedad de las propias ocurrencias, “solo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente”*”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Monteagudo, C. / Tubino, F.; *Hermenéutica en Diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*; Fondo Editorial PUCP. 2009. p 63

<sup>5</sup> Alcalá R., Reyes J. Gadamer y las Humanidades vol. II UNAM, 2007. *Relaciones con la tradición un dialogo en construcción permanente*. Marcelino Arias Sandi.

Dentro del mismo horizonte gadameriano, encontré en el biblista y teólogo católico José Severino Croatto, contenidos sumamente valiosos que he tomado de su obra *«Hermenéutica Bíblica: Para una teoría de la lectura como producción de sentido»*, la cual se constituyó en el eje de la última parte de la investigación, pues como acertadamente asevera Croatto: « [...] *la Biblia no es un depósito cerrado que ya “dijo” todo. Es un texto que “dice”*»<sup>6</sup>. En definitiva toda la Escritura es reserva inagotable de sentido, una veta riquísima para de la exploración oracular y guía de la vida de fe del creyente. Una vez soltados los cabos de la hermenéutica comprimida por el metodologismo filológico, mera arqueología de palabras, que para mantenerse en pie tiene que casi rozar la frontera de lo absurdo.

Es de destacar, que los grandes pensadores han coincidido en que el luteranismo, ha concedido más importancia a la fe que a la dimensión externa o visible de la iglesia. La esencia del protestantismo se halla en el realce dado a la subjetividad, al sentimiento y al amor que no siempre se traduce en obras. Como señalan Lessing, Fichte y tantos otros, el luteranismo nos ofrece una visión joánica del cristianismo, se acerca más al Evangelio de Juan que al pensamiento de Pablo de Tarso, pues la clave de la religión no radica en la institución eclesiástica, sino en lo que Hegel denominó la *«subjetividad del norte»*, es decir, en esa experiencia interior o relación directa entre el cristiano y Dios<sup>7</sup>.

Por un lado se puede decir que el luteranismo es una religión del yo, de la persona, antes que de la comunidad y es por allí donde pierde y desliza lo que antes consiguió. Lo que observamos a lo largo de toda la investigación es que lo medular, el núcleo íntimo de la Reforma, interpretado en términos de libertad de conciencia, libre examen, sacerdocio universal, igual dignidad de las profesiones a los ojos del creador y la centralidad del principio de la *Sola Scriptura* en detrimento de las tradiciones eclesiásticas, obligaba a que

<sup>6</sup> Croatto, J., *Hermenéutica Bíblica*; Ed. Lumen 1,994. p. 5

<sup>7</sup> García Rivera, Antonio. *La subjetividad del norte y la institución*. Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento Político Hispánico. <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/respublica/hispana/DOC0022-ARG.pdf>

todo cristiano leyera la Biblia, traducida a la lengua vernácula, e hiciera uso de su propia razón. Esta traducción de las Escrituras y su libre acceso, permitió, según muchos de los filósofos abordados por Ginzo Fernández, dar el paso decisivo para elevar la cultura (*Bildung*) alemana que estaba a la cabeza de Europa. Sostiene el autor que la libertad cristiana defendida por el reformador alemán se traduce en una libertad de cariz *gnóstico*, que tras refugiarse en el espíritu, en el corazón de cada uno o en el interior de sus conciencias, no ofrece una salida al exterior. Incluso es probable que la visión joánica, de centrar exclusivamente la religión en la experiencia interior de la divinidad, reportó un olvido del lado jurídico, legal o externo de la iglesia, a diferencia del calvinismo; tendencia del luteranismo que podemos rastrearla también en los espiritualistas de la Reforma radical, en el pietismo y en gran parte de las críticas posteriores a la ortodoxia luterana. En suma, la *Sola Scriptura* acaba con la función estabilizadora desempeñada por la iglesia; por último, la libertad en el examen de las Sagradas Escrituras abría el camino a nuevas interpretaciones del cristianismo y a todo tipo de herejías y desórdenes. Desde otro ángulo, se apela a una manera diferente de conciliar, la religión y la actividad mundana. Como ha señalado Ginzo, al poner por ejemplo la crítica de Lutero a los tres votos religiosos: castidad, pobreza, la obediencia a la religiosidad medieval católica, lo que supuso una clara demostración de la reconciliación de los dos libros, a saber, el de Dios y el de la naturaleza, lograda con la alabanza ética del matrimonio, del trabajo y del libre examen.

Intentaremos a continuación una aproximación, de carácter global, a aquellas corrientes o autores que se sitúan en el espacio intermedio entre la Reforma y la Ilustración. Por supuesto nos interesa aquí especialmente la incipiente recepción filosófica, pero también vamos a aludir a la recepción teológica, a través de la ortodoxia y el pietismo, debido a su relevancia para nuestro tema. Por tanto, reconoceremos algunos eslabones decisivos que forman la cadena de la *Sola Scriptura* en la historia hermenéutica de la filosofía protestante. Los

pronunciamientos, a los que nos vamos a atener aquí, tienen sin duda un carácter fragmentario; sin embargo, constituyen un punto de referencia en la recepción de la *Sola Scriptura*. Por la amplitud es imposible detenernos demasiado en la valoración al detalle de tales pronunciamientos. En todo caso dejaremos indicadas sintéticamente las convergencias y disimilitudes respecto de la recepción en el proceso de la racionalidad hermenéutica de este importante aspecto de la tradición protestante.

En el contexto de la aspiración de la autonomía de la razón con que nace el pensamiento moderno, la Reforma crea las condiciones para un florecimiento futuro de la actividad filosófica mediante la postulación del *libre examen*. Por más aporías y ambivalencias que conlleve su naturaleza 'joánica', se puede advertir la convergencia entre el espíritu de la Reforma y la Edad moderna.

La Reforma supuso una exaltación de la letra de la Biblia, de su literalidad e infalibilidad, como no había tenido lugar en la historia anterior al Cristianismo. Nunca antes el Cristianismo se había aproximado tanto a la condición de religión del Libro como ahora, no solo se prescindía de la apoyatura que la filosofía pudiera proporcionarle sino también del recurso a la tradición eclesiástica.

Lutero opta por la autonomía interpretativa de la Biblia, y la asume como *sui ipsius interpres*, frente a la pluralidad de sentidos que aceptaba la tradición ahora se insiste en el *sensus literalis* de la misma, si bien a la luz del conjunto del texto bíblico<sup>8</sup>. Tal situación potencia la subjetividad del creyente, lo concentra en la conciencia. Este es uno de los rasgos de la modernidad de Lutero. No cabe duda que los dos principios, el de la *Sola Scriptura* y el del *libre examen* están llamados a reequilibrar la vida espiritual. ¿Lo logran realmente? Sólo

---

<sup>8</sup> Gadamer, G-H., *Verdad y Método*, Salamanca, 1977, pp. 226-227.

hasta cierto punto, dado que en última instancia es la conciencia del creyente la que decide si una doctrina ha de ser considerada como verdad para él o no<sup>9</sup>.

Es preciso recordar que las preocupaciones del reformador, no son de carácter metafísico o epistemológico sino soteriológico. Se sitúa en el *Deus pro nobis* más que en el *Deus in se*. El pensamiento y la mística de finales de la Edad Media afirmaban el carácter inaccesible de Dios a la razón humana. Lutero radicaliza esta concepción pues, a pesar de su conexión con el nominalismo, lo va a considerar, no obstante, excesivamente pelagiano<sup>10</sup>.

El protestantismo está dominado por la voluntad de reafirmar el Cristianismo en su prístina pureza, de manera tal que frente a la “plenitud” del universo católico, el protestantismo, va a suponer, tal como señala Berger, una especie de truncamiento radical de reducción a lo que se considera esencial, en detrimento de esa plenitud de contenidos religiosos que caracterizaban al Cristianismo medieval<sup>11</sup>

Por medio de la potenciación de la subjetividad, se opera una innegable intelectualización de la religión, por mucho que se haya insistido en el principio de la *Sola Scriptura* y en la trascendencia de la fe. Mediante el libre examen se fomenta el espíritu de reflexivo, sin amparo y la mediación de la Iglesia, acerca de la recta comprensión de la palabra revelada. Ello implica todo un proceso de disciplina espiritual, que conlleva un inevitable talante intelectual, aunque la autonomía de la subjetividad creyente es relativa, pues está sujeta al concepto de revelación.

La Iglesia de Lutero es un Iglesia de la palabra \_ *leída, predicada, cantada, escuchada*\_ más bien que una iglesia sacramental, una Iglesia que se remite más al oído que a la vista, como era el caso de la magnificencia del culto católico. Además mientras los fieles católicos se

---

<sup>9</sup> J.M. G. Gómez-Heras *Teología protestante. Sistema e Historia*, Madrid, 1972, p. 72.

<sup>10</sup> *Ibíd*, p.43.

<sup>11</sup> P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, 1971, p.139.

veían obstaculizados en su libertad por el *Índice de Libros prohibidos* y por la intervención de la Inquisición, al protestante por el contrario se le incitaba a esa lectura salvífica. No en vano Lutero es uno de los escritores más prolíficos de la historia<sup>12</sup>.

Agotada la «*época de los profetas*», el alba del siglo de la Reforma, la tradición luterana entra en un periodo de una cierta esclerosis a la que se denomina la «*ortodoxia protestante*», que se prolonga desde finales del siglo XVI hasta entrado el siglo XVIII. Viene a constituir una especie de escolástica protestante<sup>13</sup>. En este periodo se muestran los siguientes rasgos peculiares: *falta de creatividad, estereotipación del pensamiento, olvido de los problemas centrales y derivación hacia otros marginales, codificación escolar y manualística de los planteamientos creativos de los grandes autores, que están en el inicio del movimiento*. En estas circunstancias la peculiar tensión entre la *subjetividad creyente* y el *culto a la letra* se decantará por la literalidad de la Sagrada Escritura<sup>14</sup>. L. Kolakowski insiste en que «*la falta de contenido filosófico de la Reforma organizada y catequizada es crasa e indiscutible [...]. No existieron un Suárez, un Pascal, un Malebranche protestantes*».<sup>15</sup>

Gaspar Schwenckfeld [1489-1561] considera que la Reforma se habría inclinado reafirmando el principio de la *fides ex auditu*. Él, por su parte, acentúa la subjetivización de la experiencia religiosa, su inmediatez, su espiritualidad. Deplora que los luteranos se equivocaran al hipotecarse, tanto al arbitrio del poder político como al culto de la letra, en detrimento del Espíritu, que es el único capaz de donarnos el verdadero sentido de la palabra escrita. La verdadera fe consistiría ante todo en la actualización del *verbum internum*, que se encuentra a priori en todo hombre.

---

<sup>12</sup> Ginzo Fernández, Arsenio. *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Universidad de Alcalá, 2000 p. 29.

<sup>13</sup> J.M.G. Gómez-Heras, *Ídem*, pp.80 ss.

<sup>14</sup> Ginzo, A., *Ibíd.* p. 36.

<sup>15</sup> L. Kolakowski *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, 1973. pp. 120-121.

La relevancia concedida a este *verbum internum* también hace que Sebastian Franck, como todos los espiritualistas de la época, haga una amarga crítica a la «traición» de Lutero y se distancie de la forma predominante de entender el principio escriturístico. Dicho principio vendría a constituir una especie de nuevo papado que involucraba por una parte a una *fides* histórica y por otra a una nueva escolástica. El desplazamiento hacia la subjetividad del creyente, sería para los espiritualistas ese *verbum internum*, el verdadero depositario de una autoridad normativa, no la Sagrada Escritura. Esa palabra interior vendría a constituir algo así como el *hilo de Ariadna* que nos orienta a través del laberinto de la Sagrada Escritura.

La Reforma no pudo permanecer de espaldas a los saberes profanos de su tiempo. Ocurre con la recepción de la corriente humanista, coetánea a la Reforma, acerca de la cual Lutero manifestó respeto a lo largo de trayectoria: «[...] Quizá el Reformador no hubiera podido llevar a cabo su trabajo exegético sin haberse beneficiado de las aportaciones de Reuchlin, Faber Stapulensis y Erasmo»<sup>16</sup>.

Melanchthon es el eslabón que une a los viejos filósofos y su tradición en los escritores medievales con el sistema natural del siglo XVII. Desde 1525 Melanchthon introduce nuevamente la filosofía aristotélica en el ámbito de la Reforma. Como humanista, se interesó en la Dialéctica, la Retórica y la filosofía práctica. Con mayores reservas aceptó la Física y la Psicología, y fue la Metafísica la que encontró mayor rechazo.

La *Aufklärung* germánica luce moderada y mediadora, frente al radicalismo de la Ilustración francesa, del Siglo de las Luces. Es cierto que el movimiento ilustrado constituye un fenómeno paneuropeo; sin embargo, uno de los rasgos que caracterizan a la *Aufklärung* germánica consiste en su vinculación con el universo de la reforma. De ahí que, aunque se

---

<sup>16</sup> L. Grane, *Luther und der deutsche Humanismus*, en P. MANNS *Martin Luther 'Reformator und Vater im Gluben'*, Stuttgart, 1985, pp. 112-113, en Ginzo Fernández Arsenio, *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Universidad de Alcalá, 2000 p. 45.

pueda mostrar anticlerical, anti-ortodoxa, siempre mantenga, sin embargo, un carácter peculiarmente religioso<sup>17</sup>. La *Aufklärung* hace su propia lectura de la Reforma, no son los contenidos dogmáticos de la obra luterana lo que primordialmente interesa ahora, sino más bien el “*espíritu*” de Lutero.

El avance del espíritu ilustrado se deja sentir, el carácter paradójico y “escandaloso” de la revelación cristiana se torna cada vez más irrelevante, sobre el que insistía el pensamiento originario de la Reforma: «*la theologia crucis*». El hombre dispone del saber que proviene de la razón y de la revelación. Ambos saberes se complementan, pues el saber de la razón es en cierta forma revelado. La interpretación bíblica se fue racionalizando inconscientemente desde el inicio, pues al presentarse con un talante anti-autoritario en oposición a la Iglesia institucional y a la tradición escolástica, conectaba con la novedosa oposición de la razón a la tradición. La praxis de una sesuda exégesis generó una actitud reflexiva inevitablemente.

La obra de Hermann Samuel Reimarus (1694 - 1768) propicia un giro respecto de lo originario. El diestro recurso a una sofisticada exégesis bíblica, es lo que distingue el deísmo de Reimarus del de sus coetáneos ingleses. En la obra de Reimarus confluyen reflexión filosófica y crítica bíblica. Echa mano de los métodos exegético-hermenéuticos, y logra que se desencadene una crisis en el seno de la conciencia protestante, que algunos comparan con la que originó Spinoza en el contexto de la sinagoga y galileo para la Iglesia Católica.

No es menos reveladora la exclamación de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781): «*¡Ay Lutero!*”\_ *¡Gran hombre, mal comprendido! ¡Y mal comprendido más que nadie, por esos testarudos miopes que van con sus pantunflas en la mano voceando el camino que tú abriste, siendo así que ellos vagan indolentemente sin rumbo!*\_ *Tu nos salvaste del yugo de la tradición; quien nos salvará del insoportable yugo de la letra. ¡Quien nos trajera finalmente*

---

<sup>17</sup> Belaval Y. *Historia de la filosofía. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Madrid, 1977, p.100.

*un cristianismo como el que enseñarías tú hoy, como el que enseñaría el mismo Cristo! ¡Quién!»*<sup>18</sup>

El reproche de *bibliolatría* afecta a los Reformadores mismos, al plantear con esa exclusividad el principio de la *Sola Scriptura*, para Lessing una innovación perniciosa en la historia de la Iglesia. Situación que se agravará considerablemente en la tradición luterana posterior, debido a la ausencia del talante creador que caracterizó al Reformador en los primeros tiempos. No es extraño por tanto que Lessing remita ante todo al “*espíritu*” de Lutero. Tal como reitera en su polémica contra Goeze, el “*verdadero luterano*” no quiere buscar refugio en los escritos de Lutero sino en su “*espíritu*” y el espíritu de Lutero es el espíritu de libertad<sup>19</sup>.

En el libro *Una Dúplica*, Lessing ofrece una descripción de la búsqueda incesante de la verdad, como constitutiva de la dignidad humana, a la que denomina “*inquietud protestante*”: “*Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el impulso siempre activo hacia la verdad, aunque con la posibilidad de equivocarme eternamente, y me dijera: ¡elige! yo me postraría humildemente a su izquierda y diría: “Padre, dámela!, ¡pues la verdad pura es sólo para Ti!”*”<sup>20</sup>. Aquí se muestra el talante ideológico de Lessing, situándose a la izquierda de Dios, en clara contraposición al letargo ortodoxo de los pastores luteranos, refractarios al nuevo espíritu de libertad.

El enfoque pedagógico Lessinguiano integra el aporte del Antiguo Testamento como algo que respondió a la “*infancia*” de la humanidad. Pero habría llegado un momento en que ese “*libro elemental*” quedó desfasado. Se requiere la intervención de un “*pedagogo mejor*”. Del mismo modo la misión histórica de Cristo consignada en el Nuevo Testamento, constituye otro gran

<sup>18</sup> G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, p. 472.

<sup>19</sup> G.E. Lessing *Werke*, III, p. 449. Tomado de Ginzo Fernández, Arsenio, *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Universidad de Alcalá, 2000 p. 65.

<sup>20</sup> G.E. Lessing *Ibíd.*, p. 65.

libro elemental de la humanidad. Luego de 18 siglos, la Biblia habría desempeñado una función fundamental en la historia espiritual de la humanidad; la razón humana se ha ocupado de los escritos bíblicos más que de “*todos los demás libros*” y recibido de ellos “*más luz que de todos los otros libros*”. La tan denostada *bibliocracia* recibe así su justificación histórica, no como algo fijo e inalterable sino más bien como algo que acompaña la evolución del espíritu humano.

La referencia a Lutero por parte de Herder es polivalente. Lutero es el “*maestro*” y el “*predicador*”, relevante como ninguno en la transformación del idioma alemán, el que despierta al “*gigante dormido*”, elevando al pueblo alemán a las alturas del pensamiento y de la sensibilidad. Según la perspectiva herderiana, la Reforma constituye un proceso incompleto e inacabado, que precisa de una prolongación crítica; siendo necesario seguir protestando.

En el caso del Romanticismo, en tanto intento de recuperación de lo religioso frente al desencantamiento del mundo provocado por la Modernidad y la Ilustración, ambas sensibles ante la dimensión oscura y enigmática de la existencia, optan a su manera, por salvaguardar lo religioso, una “*provincia*” a decir de Schleiermacher. En el Romanticismo no solo urgía re-poetizar el mundo moderno sino también re-encantarlo y re-mitologizarlo. Coincide con la Reforma al menos en ser dos momentos de afirmación religiosa, en la que la crítica a la *bibliocracia* es proseguida desde el horizonte creador de la subjetividad romántica y los contenidos dogmáticos no van a desempeñar ningún papel primordial. En este sentido Schleiermacher suscribe de la Ilustración la idea de la relativización de la letra<sup>21</sup>: «*Toda escritura sagrada no es más que un mausoleo, un monumento de la religión que atestigua*

---

<sup>21</sup> La *teología dialéctica*, en conexión con Kierkegaard, denunciará la tergiversación del legado protestante supuesto en la teología de Schleiermacher. Para Emil Brunner, Schleiermacher en vez de afirmar el primado reformador de la *palabra revelada*, acaba transformando el Cristianismo en una *mística*, un proceso de *psicologización* de lo religioso. K. Barth considera que Schleiermacher invierte el orden de la Reforma, pues allí donde originariamente se ponía “*evangelio*”, “*palabra de Dios*” o “*Cristo*” se coloca ahora “*religión*” o “*piEDAD*”, produciéndose una *subjetivización* de lo religioso, como expresión de la conciencia humana.

que estuvo presente allí un gran espíritu, que ya no lo está más.»<sup>22</sup>, versión romántica de la sentencia paulina: «la letra mata, el espíritu vivifica», en profunda sintonía con el Cuarto Evangelio. Pues, «No tiene religión quien cree en una escritura sagrada, sino el que no necesita ninguna e incluso él mismo sería capaz de hacer una»<sup>23</sup>. Una afirmación rotunda de la creatividad romántica en la esfera de la religión.

Respecto de la autonomía de la religión, Schleiermacher hace algo muy parecido a lo gestado por Lutero con el principio de la *Sola Scriptura* en cuanto *sui ipsius interpres*. El procura enfocarla de una manera “completamente diferente”, precisa recuperar su autonomía. Evocando la formulación luterana se puede hablar ahora de la *Sola Religio*<sup>24</sup>. No obstante, en estos autores hubo un proceso de naturalización y vaciamiento de los contenidos religiosos que relativizaban los planteamientos afines entre ambos.

Con anterioridad a *Schleiermacher*, no hubo, propiamente hablando, una hermenéutica de carácter general sino más bien una serie de hermenéuticas específicas que giraban en torno al Derecho, a la Filología clásica y sobre todo a la teología protestante<sup>25</sup>. Se ve conminado a seguir su propia vía hacia la elaboración de una hermenéutica general. En 1809-1810 va a explicar su hermenéutica, no ya como disciplina teológica sino como filosófica, alcanzando así un horizonte de universalización. El giro hermenéutico schleiermachiano comienza insertándose en el horizonte configurado por la Reforma aunque ahora lo trasciende a una perspectiva filosófica.

La Reforma representa el primer gran capítulo de la crisis de la religión en el mundo moderno, y dentro de ella era comprensible que un romántico de la talla de Novalis (1772-

---

<sup>22</sup> Schleiermacher, F. *Sobre la Religión*, Madrid, 1990 p. 79.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 79-80.

<sup>24</sup> Vattimo señala, que *Schleiermacher* parece ser el primero que adopta una actitud “auténticamente fenomenológica” en lo referente a la religión. Vattimo Gianni, *Schleiermacher, Filosofo dell' Interpretazione*, Milano, 1968, p. 39. Tomado de Ginzo Fernández Arsenio, *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Universidad de Alcalá, 2000 p. 90.

<sup>25</sup> Ginzo Fernández A., *Ídem*. p. 93.

1801) abordara el problema de la *bibliocracia* en el seno del protestantismo. No vacila en afirmar que Lutero abordó de “*forma arbitraria*” el cristianismo, y “*desconoció*” su espíritu, al introducir con la *Sola Scriptura*, una ciencia mundana en asuntos religiosos: *la filología*, que marcaría el destino del mundo protestante. Para él, el hombre se caracteriza por un “*sentido de lo invisible*”, un “*sentido religioso*” que, aunque no puede ser destruido, sí puede en cambio ser inhibido y anquilosado por estímulos adversos. Esto fue según Novalis lo que sucedió con el culto a la letra. No duda en ver aquí la causa del empobrecimiento religioso del mundo moderno.

Schlegel (1772 - 1829) por su parte, mostró reconocimiento a Lutero por su aportación decisiva a la consolidación del idioma alemán por medio de la traducción luterana de la Biblia. Al mismo tiempo consideró a la Biblia un proyecto abierto a las nuevas experiencias espirituales que va realizando la humanidad. Una de sus utopías consistió en el proyecto de escribir una “*nueva Biblia*” desde el horizonte religioso que operaba en el Romanticismo, elaborar un “libro infinito”, en un proceso de integración de las nuevas experiencias y en el que acabaría manifestándose el “*el Evangelio de la humanidad*”<sup>26</sup>.

Avanzando en esta visión panorámica, encontramos que así como el Reformador se oponía a la tradición dogmática de la teología medieval, potenciando la subjetividad religiosa, aunque contrarrestada por la sumisión a la palabra divina, tenemos por ejemplo a Kant (1724 – 1804) recusando el dogmatismo filosófico, del “*sueño dogmatico*”, produciendo una especie de *revolución copernicana* a través de una nueva indagación sobre la naturaleza de la razón, potenciando también el moderno principio de la subjetividad.

---

<sup>26</sup> «Por lo que a mí se refiere, la meta de mis proyectos literarios consiste en escribir una nueva Biblia, y avanzar siguiendo las huellas de Mahoma y de Lutero» KA. XXIV, p. 183. Schlegel sostiene que: “El bello destino de la Biblia consistía en convertirse en una novela popular, absolutamente universal, que podría ser siempre pro-seguida; el defecto de Lutero consistió en querer fijarla y eliminar las leyendas” KA, XV, p.123; tomado de Ginzo Fernández Arsenio, Protestantismo y Filosofía; Ed. Univ. de Alcalá, 2000 p. 101.

No escasearán en la obra kantiana sobre la religión, alusiones peyorativas de grueso calibre, como cuando señala que los pastores protestantes también terminan convirtiendo el servicio de la Iglesia (*ministerium*) en una especie de dominación (*imperium*) sobre los miembros de la misma, considerándose los únicos intérpretes autorizados de las Escrituras <sup>27</sup>. La concepción se muestra compleja, ya que por un lado rechaza el “*desalmado ortodoxismo*”, con su dogmatismo estéril y paralizante, y por el otro siente aversión por el misticismo que “*aniquila la razón*”.

Kant también acusa el cansancio generado por la *bibliocracia* protestante, por las sutilezas exegéticas que había originado el culto *bibliólatra*. Ello lo lleva a profundizar en la distinción: *fe eclesial*, vinculada a una tradición histórica, y *fe racional* sobre la que se fundamentaría el teísmo moral. En el prólogo a la segunda edición de ‘*La Religión Dentro de los Límites de la mera Razón*’ introduce la conocida teoría de los círculos concéntricos. El círculo mayor, el de la revelación, puede incluir en sí también el de la religión racional, mientras que a la inversa no ocurriría así, dado que esa religión racional no puede contener lo histórico del primero.

Sin ánimo de incurrir en alguna violencia hermenéutica, se podría inferir en el pensamiento kantiano, no solo una recreación filosófica de los planteamientos que Lutero enarboló desde un horizonte religioso, sino que además su pensamiento religioso-moral parece mostrar algunos puntos de contacto con el universo luterano. No estamos tratando de convertir a Kant en un “*filósofo del protestantismo*”, sino de llamar modestamente la atención acerca de su profunda inserción en la tradición protestante.

En el caso de Fichte (1762 - 1814) también se avizora el rechazo de la servidumbre *bibliocrática* derivada de la *Sola Scriptura* y la convicción de que el giro histórico de

---

<sup>27</sup> *Akademie*, VI, p.165, tomado de Ginzo Fernández, A., *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Univ. de Alcalá, 2000 p. 114.

orientación religiosa se habría limitado a sustituir la infalibilidad de la tradición eclesiástica y de las disposiciones de los Concilios por la infalibilidad de la palabra escrita. De este modo un libro se habría convertido [según Fichte] en el “*fundamento decisivo, supremo, de toda verdad*” y habría sido elevado a la categoría de único magisterio en el camino de la salvación.

El pensamiento fichteano frecuentemente recurre a la contraposición tópica entre el espíritu protestante y el católico. El espíritu del protestantismo consistiría en avanzar, en trascender lo originario mientras que el “*papismo*” se caracterizaría por atenerse a lo viejo, por reducir la razón al silencio; “*el protestante avanza desde el Símbolo hasta el infinito; el “papista”, por el contrario, se centra en él, como su meta última*”<sup>28</sup>. El protestantismo habría consistido en la aplicación del entendimiento al cristianismo, por ello podría incluso referirse a los Reformadores como “librepensadores”. De tal manera que cabría concebir como “*papista*”, en forma y espíritu, a quien se atiene a lo dado y defiende la paralización de la razón, aunque defienda proposiciones luteranas o calvinistas.

El protestantismo consiste para Fichte en avanzar constantemente, a partir de los planteamientos originarios, propiciándose como algo abierto e inacabado. Aproximándose de nuevo a posiciones lessinguianas y kantianas, la Reforma sería una especie de “*estado intermedio*” por el que tendría que pasar la educación religiosa de la humanidad. Así, según Fichte en el seno de la tradición protestante pronto surgiría un “*nuevo gnosticismo*”, puesto que, se atenía ciertamente a la Biblia, pero *gnosticismo* en cuanto establecía el principio de que ella había de ser interpretada de una forma racional.

Hegel (1770 – 1831), fue alumno de teología protestante en la famosa fundación Tubinga, junto con Schelling y Hölderlin. Hará desde luego, la experiencia de las estrecheces intelectuales de la ortodoxia protestante y la opresión de la *bibliocracia*. Aborda el

---

<sup>28</sup> GA, I, Bd. V, p.220; tomado de Ginzo Fernández, A., Protestantismo y Filosofía; Ed. Univ. de Alcalá, 2000 p.124.

protestantismo en un modo crítico, supra-confesional: «*el protestantismo no consiste tanto en una confesión particular cuanto en el espíritu de reflexión y de una formación (Bildung) superior, más racional*»<sup>29</sup>.

En el escrito *La Positividad de la Religión Cristiana*, nos sitúa en el horizonte de la preocupación del joven Hegel por el tema de la educación del pueblo alemán. Argumenta la necesidad de héroes y mitos que sirvan de referencia al imaginario popular a la hora de plasmar una forma de vida que de sentido a la existencia. El joven Hegel subraya que la educación alemana necesita poblar de una forma apropiada su imaginario colectivo, puesto que históricamente cada pueblo tuvo, “*sus dioses, ángeles, demonios, santos*” que perviven en las tradiciones de los pueblos, transmitidos de generación en generación. La reflexión hegeliana defiende el valor salvífico de la cultura. Definitivamente asume la Universidad y la Escuela protestante como correlato de la jerarquía y el magisterio católico.

También Hegel reitera la enorme relevancia que revistió la traducción de la Biblia a la lengua vernácula, y que no solo una minoría culta, pudiera tener acceso al libro sagrado. La Biblia así representada es concebida como medio de salvación contra la servidumbre espiritual.

Al mismo tiempo está preocupado por la teología protestante. Esta habría sido reducida a un mínimo de dogmas, su contenido se habría vuelto sumamente tenue, a pesar de todo el instrumental exegético y erudito utilizado, el contenido en tanto tal habría experimentado un proceso constante de erosión. El cultivo de la *bibliocracia* y de los bizantinismos exegéticos lo llevan a concluir: «*en nuestro mundo protestante, en los tiempos actuales, todo se ha hecho depender de nuevo de la exégesis*»<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> *Briefe von und an Hegel*, I, p.337. tomado de de Ginzo Fernández Arsenio, *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Univ. de Alcalá, 2000 p. 140.

<sup>30</sup> Hegel, G. W. F. *El Concepto de Religión* ed. Fondo de Cultura Económica, 1981 p. 289.

La perspectiva de Schelling (1775 – 1854) se ubica próxima a la crítica de la *bibliocracia* que se venía haciendo desde Lessing. La denuncia schellinguiana de la servidumbre protestante como “*prosaica*” y “*literal*” evoca la efectuada por Novalis en ‘*La Cristiandad o Europa*’. Aquello que fue liberación y reconquista de los “*derechos eternos del espíritu humano*”, acabó revelándose como destructivo no sólo de la religión sino también de la poesía<sup>31</sup>. La opción *bibliocrática* haría inviable el simbolismo y la verdadera mitología. Propiamente, sólo Shakespeare y Goethe habrían sido capaces de crear una nueva mitología en el mundo protestante.

Schelling ve con preocupación cómo mediante el recurso a la llamada “*sana exégesis*”, ciencia fundamental del protestantismo, a una “*psicología ilustradora*” y una “*moral débil*” que aleja al cristianismo de su dimensión especulativa y “*subjetivo-simbólica*”. Lo religioso quedaba reducido a “*filología y arte de la interpretación*”, puesto que un saber profano se adueñaría del ámbito religioso. Frente a ello, Schelling propone la necesidad de aunar en el estudio del cristianismo el enfoque especulativo y el histórico. Ello habría de tener como consecuencia “*dejar aparecer en lugar de lo exotérico y literal del Cristianismo lo esotérico y espiritual*”<sup>32</sup>.

Como se puede apreciar, en todos estos eslabones que forman la cadena de la historia hermenéutica de la filosofía protestante, se reitera la justificación filosófica de los dogmas del cristianismo, dentro de una tradición ‘ontoteológica’ que les sirve de propósito; aunque el abandono de la teología nunca suponga el abandono de la temática religiosa, se opta por una traducción antropológica, tanto así como el esfuerzo realizado para hacerle frente a la ortodoxia anquilosada.

---

<sup>31</sup> Shelling F. W. J., *Werke*, III, ed. M. Schröter, p. 460. Tomado de de Ginzo Fernández A., *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Univ. de Alcalá, 2000 p. 177.

<sup>32</sup> *Ibíd.* p. 178.

Al finalizar esta síntesis por demás tosca y fragmentaria, quizá sea oportuno recordar que hay aspectos de la vida y obra del monje agustino que aún Nietzsche (1844–1900) va a valorar positivamente, a pesar del distanciamiento radical que ostenta, que incluso algunos han interpretado como un tipo de “*contrarreforma*”. Sin embargo, la elocuencia en Alemania, asegura Nietzsche, correspondió fundamentalmente al predicador, en atención a la centralidad del púlpito en la religiosidad protestante. Solo el predicador, virtuoso del lenguaje, conocería en Alemania el valor de una sílaba, de una palabra. De ahí que la obra maestra de la prosa alemana haya sido la obra de su mayor predicador, Lutero: «*La Biblia fue hasta ahora el mejor libro alemán. Comparado con la Biblia de Lutero, casi todo lo demás es sólo “literatura”*»<sup>33</sup>.

Nietzsche muestra de una forma paradigmática su concepción acerca de la conexión entre el protestantismo y la filosofía alemana, en el aforismo 10 de ‘*El Anticristo*’: “*Entre alemanes se entiende de inmediato si digo que la filosofía está corrompida por la sangre de los teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo su pecado original. Definición del protestantismo: la paralización a medias del cristianismo y de la razón... basta con pronunciar la expresión ‘Fundación de Tubinga’ para comprender lo que es en el fondo la filosofía alemana – una teología camuflada*»<sup>34</sup>.

Finalmente, por todos los considerandos anteriores, nos hemos convencido de iniciar la investigación y abordar el principio hermenéutico luterano, porque creemos que allí está el punto de inflexión, suscitado por la Reforma, en el que está en juego, no solo, la vivencia individual de la religión, como aquello que más que algo que cabría «enseñar» sería algo que habría que «suscitar»; sino que también creemos debe encontrar el correspondiente balance natural, al conceder a la vida comunitaria la importancia que le compete. En suma el

<sup>33</sup> Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. Colli-Montinari, VII, p. 260. Tomado de Ginzo Fernández Arsenio, *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Univ. de Alcalá, 2000 p. 265.

<sup>34</sup> *Ibíd.* p. 274.

propósito y desafío de la presente tesis; que de la comprensión que se tenga de la *Sola Scriptura*, se deriven muchas e importantes cosas para la vida práctica del creyente.



## CAPÍTULO I

### ¿Qué es el principio de la *Sola Scriptura*?

#### 1.1 Naturaleza del principio “*Sola Scriptura*”.

Dentro del protestantismo contemporáneo, existe una amplia gama de posturas doctrinales que reclaman para sí el estatuto de ‘conservadoras’, en virtud de su particular reducción de la brecha histórica y teológica que les separa de lo que podría considerarse un ‘protestantismo clásico’. No obstante la común adherencia a la doctrina de la Reforma con respecto a la autoridad final de las Escrituras versus la “tradicición” o “Iglesia” ha sido incapaz de cristalizar un movimiento cristiano unificado; todo lo contrario, en este cometido el denominador común ha sido la diversidad.

En definitiva, la Reforma protestante nunca fue un movimiento monolítico. Desde los albores reformistas se tuvo de un lado luteranos y calvinistas y por el otro, el movimiento

anabaptista<sup>35</sup>; cada cual con su respectiva comprensión del principio de la *Sola Scriptura*, lo cual implicaba además de la simple comprensión de que Dios se revela en la Biblia y por lo tanto le concede autoridad, la incorporación del novedoso elemento de que la Escritura se interpreta a sí misma desde su interior (*Scriptura sacra sui ipsius interpres*) por lo cual se hace prescindible la mediación magisterial o papal. En este sentido la teología de la reforma se presenta a sí misma como restauración de la Biblia, como única autoridad de la Iglesia.

El principio de la *Sola Scriptura* fue formulado realmente en el debate de Leipzig en 1519. Lutero en línea con Huss y Wyclif se había percatado de las contradicciones existentes con la Biblia en las apelaciones a la historia, la tradición y los papas realizadas por el magisterio, y es pues a partir de este momento en que la elección entre Escritura y tradición se convierte en el fundamento sobre el cual la hermenéutica protestante se construye. La utilización del lema de la *Sola Scriptura* como tal, es posterior y no pretendemos atribuirlo a los reformadores desde el primer momento, e incurrir en anacronismos.

Con Heiko Oberman<sup>36</sup>, sostenemos que una gran confusión se produce cuando la reforma se presenta como la elección entre las alternativas: *Escritura y Tradición*; como si desde el inicio los reformadores se hubieran basado totalmente en las *Escrituras* y los católicos romanos hubieran dependido totalmente de la *Tradición*, cuando lo que tenemos es más bien un conflicto entre dos conceptos de tradición. Oberman sostiene que La Escritura novotestamentaria muestra fehacientemente que en la iglesia pre-agustiniana, *tradición y*

---

<sup>35</sup> El término ‘anabaptista’ proviene del idioma griego (*ana hacer de nuevo* y *βαπτίζω bautizar*) y refiere a la acción de "rebautizar" o "bautizar de nuevo". Dicho nombre les fue impuesto a los anabaptistas por sus detractores, pues los primeros consideraban inválido el bautismo infantil.

<sup>36</sup> Heiko Oberman Augustinus (15 octubre 1930 hasta 22 abril 2001) fue un historiador y teólogo especializado en el estudio de la Reforma. Oberman nació en Utrecht, Países Bajos. Obtuvo su doctorado en teología de la Universidad de Utrecht en 1957 y se unió al cuerpo docente de la Escuela de Divinidad de Harvard en 1958. Fue nombrado profesor de Historia Eclesiástica de Winn en la Universidad de Harvard en 1964. Luego aceptó una cátedra en la Facultad de Teología en la Universidad de Tübingen, Alemania.

*Kerigma*<sup>37</sup> coinciden completamente; la iglesia predica el Kerigma que se encuentra *in toto* escrito en la forma de libros canónicos<sup>38</sup>. Entonces, estamos hablando de la negación de la tradición *extra-escritural* desde el kerigma que ha sido transmitido por la iglesia.

La Tesis de Oberman asume que fue San Agustín (354-430), quien propagó un nuevo concepto de tradición en occidente<sup>39</sup>, en línea con el pensamiento de su cuasi-contemporáneo Basilio el Grande (ca. 330 - 379), en referencia a ciertas tradiciones litúrgicas de la iglesia en función de la relación Escritura / Tradición. En esta discusión encontramos por primera vez explícitamente el mismo respeto por las tradiciones eclesiásticas escritas y no escritas<sup>40</sup>. Esta comprensión de la tradición fue enarbolada en la Edad Media por los canonistas; el ‘canonista’ ubica al derecho canónico en las dos fuentes de la Escritura y la tradición. Es diferente, para el ‘doctor en teología’ medieval que entiende la teología como la ciencia de la Sagrada Escritura; sin embargo, el ‘doctor de la teología’ fácticamente se ve sobrepasado por el ‘canonista’ en los espacios de la curia papal y la corte real, quizá en buena medida por la destreza de este último en el manejo del instrumental retórico y jurídico. No es de extrañar que este derecho canónico empezara a introducirse en la corriente teológica.

La propagación de la comprensión agustiniana de este ‘doble legado’ en la Edad Media: el mismo respeto por las tradiciones eclesiásticas escritas y no escritas como aquellas de naturaleza litúrgica que empezaban a implementarse, podría reflejar el temprano principio de la co-inherencia de Escritura y Tradición; o tan solo la influencia de la opinión basiliana. Oberman señala que el siglo XIV es producto de todo un bagaje de herencia *extrascriptural*; herencia que contiene los dos conceptos de la tradición del pensamiento agustiniano, que se mantuvieron unidos sin esfuerzo consciente de integración.

---

<sup>37</sup> kerigma (*κῆρυγμα*), significa proclamar como un emisario. Esta palabra se aplica a la proclamación de los cristianos que se inicia poco después de la muerte de Jesús de Nazaret, hacia el año 30

<sup>38</sup> Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, 366

<sup>39</sup> Augustine of Hippo, *On Baptism* 22; 36, en Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*.

<sup>40</sup> Basil the Great, *On the Holy Spirit*, 27.66, en Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*.

El teólogo Anthony N.S. Lane<sup>41</sup>, señala sobre la base de las tesis de Oberman, en cuanto a las contribuciones de Agustín y Basilio, que la presentación atractiva de la ‘tradición no escrita’ por parte del obispo de Hipona, debe ser colocada en el contexto eclesiológico correspondiente. De ninguna manera Agustín habría apelado a una “nueva” forma de tradición, sino a la autoridad de la iglesia frente a la amenazas: maniquea, donatista, pelagiana, etc. Pongamos un ejemplo ilustrativo, él se pronuncia acerca del “*Bautismo Herético*”<sup>42</sup> que era una suerte de negación, desmentimiento o renunciación de la herejía bajo juramento, para poder reconciliarse con la iglesia, sobre el cual la Escritura no dice absolutamente nada. Según Lane, se puede argumentar que el estado del bautismo herético es un ceremonial o medida disciplinaria en vez de materia doctrinal; sea cual fuere el sentido, importante es notar que esta forma de actuar hace de la Iglesia una fuente de facto de tradición vinculante.

Todo lo antes señalado, nos permite identificar y definir la diferencia de los conceptos de tradición: La tradición de “fuente única”, referida a la interpretación de las Escrituras en la comunidad de fe, y la tradición de las “dos fuentes” que concede, además de la Biblia valor a la tradición oral extrabíblica. Oberman entiende claramente, que el énfasis en la autoridad de la Sagrada Escritura caracterizado en el principio de la *Sola Scriptura*, no excluye la tradición entendida como la interpretación constante de las Escrituras. Con esto se puede inferir, que la *Sola Scriptura* a secas es imposible de sostener. Nunca estuvo “*sola*”, en virtud de su

---

<sup>41</sup> Anthony N.S. Lane es profesor de teología histórica y director de investigación en la London School of Theology y autor de la justificación por la fe en el diálogo católico-protestante (T & T Clark, 2002) y El León cristiana Classics Collection (2004).

<sup>42</sup>En el lenguaje común eclesiástico este término se restringe a la renunciación de la herejía por el herético penitente, a fin de poder reconciliarse con la Iglesia. La Iglesia siempre ha demandado tal renunciación acompañada por una penitencia apropiada. En algunos casos la abjuración era la única ceremonia requerida; en otros, la abjuración era seguida por la imposición de manos o por la unción, o por ambos (por la imposición de manos y por la unción).

pertenencia constitutiva y de la necesaria relación vital con la tradición. De ahí que una re-lectura de la misma es por demás relevante.

Llamemos, pues, ‘tradición I’: una forma tradicional de interpretar las Escrituras en la comunidad de fe, y ‘tradición II’: la tradición de dos fuentes: la bíblica y la oral extra-bíblica. Alister McGrath<sup>43</sup> respecto de la tesis de Oberman, ha añadido la denominación de ‘Tradición [0]’ a las diferentes concepciones de la tradición de la Reforma. ‘Tradición [0]’ es la comprensión teológica que no asigna importancia a la tradición en absoluto. Esta asignación, comprende a los reformadores radicales, que es como ya se dijo antes, la única ala de la Reforma que se aplica al principio de *la Sola Scriptura* como totalmente independiente de la historia de la interpretación en la Iglesia, en la certeza que todo individuo tiene derecho a interpretar la Escritura, apelando a la guía del Espíritu Santo. El peligro en este tipo de comprensión de la relación Escritura/Tradición, se ve en algunos ejemplos de los propios radicales.

Visto así, se asume entonces, que el choque entre la tradición I y II, se ve representado en la reforma judicial y la contrarreforma, que culmina en el concilio de Trento (1545), no siendo jamás un choque de alternativas entre las Escrituras y la Tradición, sino, un choque entre dos conceptos diferentes de la tradición. De esta manera en la baja Edad media, en el catolicismo viene a ser la tradición I, la que llegó a ser subsumida por la tradición II. En otras palabras, la antigua tradición I se interpreta cada vez más por la tradición II, regulada por la oficina del papado. La Escritura era el único baluarte, el piso desde el cual se podrían ofrecer las razones de rechazo a la afirmación romana que ponderaba a la iglesia la única intérprete de la Tradición I. Lo cierto es que la iglesia medieval vino a enseñar cosas que en realidad eran

---

<sup>43</sup> Alister McGrath; (Belfast, Irlanda del Norte, 1953), biofísico y teólogo, es profesor de Teología Histórica en la Universidad de Oxford. Estudió en las Universidades de Oxford y Cambridge, y sirvió en una parroquia en Nottingham.

contrarias a la Escritura, y no solo cubrió espacios en los que la Escritura está en silencio. Esto fue lo que los Valdenses herejes, los Franciscanos Espirituales, Wyclif y los Lolardos, Juan Huss, etc. recusaron y produjo la dicotomía Escritura / Iglesia. Oberman argumenta que la Reforma fue simplemente un llamado a regresar de la tradición II a la tradición I; y Lane, nos exhorta a no subestimar la importancia del contexto eclesial. De todas maneras la Reforma no fue una protesta contra la tradición en tanto tal; el problema es que las enseñanzas de la iglesia diferían de la tradición escritural y extra-escritural; por lo tanto, los reformadores no rechazan la tradición, pero tampoco la aceptan sin verificarla en función del arbitrio de la Escritura. En resumen, la tradición fue vista por los reformadores como herramienta útil para ayudar a la iglesia a entender las Escrituras, para distinguirla de la tradición corrupta, y esto solo se consigue haciendo pruebas a la tradición de acuerdo con su fidelidad a las Escrituras. El papel de la tradición que se prestó para justificar la enseñanza de la iglesia, e impedir que ninguna apelación a las Escrituras en contra de ella sea hecha, es un problema eclesiológico: o se acepta que la Escritura es la norma para la identificación de la verdadera tradición, o se concede que la tradición sea la norma para la interpretación de la Escritura.

En Worms, Lutero, fue llamado a retractarse de sus enseñanzas, él contestó que no podía a menos que esté convencido por la Sagrada Escritura. *Escritura solamente*, y no de los consejos de la tradición o la iglesia, tiene la autoridad para obligar a la conciencia. Lutero quemó los libros de derecho canónico (1520) porque de hecho contradicen a los padres de la Iglesia. En medio de esto, se puede avisar la preferencia de Lutero por Agustín (en los concilios de la iglesia 1539). No podía abogar por un retorno a la tradición, la

iglesia la había dañado<sup>44</sup>, pero esto no significa rechazo de la tradición. La solicitud es que las Escrituras sean el árbitro final, no la iglesia<sup>45</sup>.

El principio de la *Sola Scriptura* no fue usado por los reformadores magisteriales (Lutero, Calvino), para argumentar que la iglesia había estado en un completo error desde el siglo II. Algunos radicales tomaron esa línea argumentativa, cuyo principio de *Sola Scriptura* se manifiesta en un individualismo extremo y salvaje. (Thomas Müntzer, Sebastián Franck, Conrad Grebel, etc.) Pero los reformadores magisteriales estaban muy preocupados en establecer una histórica conexión con la edad apostólica. En definitiva comprender la relación de Lutero con el ala radical de la Reforma también ayuda a responder a la pregunta de si Lutero rechazó los consejos de los antiguos o de los padres de la Iglesia.

McGrath<sup>46</sup> nos ilustra con el caso de Sebastián Franck (ca. 1499-1542) quien sostiene que la Biblia debe interpretarse "espiritualmente" si se interpreta correctamente. Franck escribe una carta a John Campano (d. 1575), un influyente luterano convertido en anabaptista, cuyas ideas fueron un factor decisivo en la teocracia de Munster<sup>47</sup>. La carta ilustra, entre otras cosas, el peligro de la *Sola Scriptura* controlada por la Tradición [0]. En la culminación de la carta, conmina a Campano a no ser tan "adicto a la letra de la Escritura", y más bien le instruye a interpretar de acuerdo a su conciencia, por ser esta un testimonio del corazón. Se

---

<sup>44</sup> "But they would like to rule the church, not with trustworthy wisdom, but with arbitrary opinions, and again confuse and perplex all the souls in the World, as they have done before. But just as they reject all the fathers and theologians in their petty canons, so do we, in turn, reject them in the church and in Scripture. They shall neither teach us Scripture nor rule in the church; they are not entitled to it, nor do they have the competence for it. But they shall attend to their trifling canons and squabbles over prebends - that is their holiness. They have cast us poor theologians, together with the fathers, from their books; for this we thank them most kindly. Now they propose to throw us out of the church and out of Scripture; and they themselves are not worthy to be in them. That is too much, and rips the bag wide open. And furthermore, we shall not put up with it". Luther, On the Councils and the Church, p.559-560

<sup>45</sup> Se debe reconocer que existió un ala de la Reforma que se aplica al principio de la *Sola Scriptura* como totalmente independiente de la historia de la interpretación de la iglesia; esa fue el ala radical. Los radicales creyeron que todo individuo tiene derecho a interpretar la Escritura, generando un individualismo extremo en la interpretación bíblica.

<sup>46</sup> McGrath, *Reformation Thought*, p.154-157.

<sup>47</sup> La ciudad alemana de Münster, se convirtió en un centro anabautista a partir de 1534 a 1535, y ensayó la tentativa fallida por cierto, determinada a establecer una teocracia.

sabe que esta interpretación espiritual posteriormente lleva a Franck a negar una doctrina cardinal tal y como se entiende en Nicea y Constantinopla: la comprensión de la Santísima Trinidad. Es decir, una parte sustancial de la tradición. McGrath también menciona el caso del reformador Conrad Grebel (1498 - 1526) cuya influencia formativa proviene de Thomas Müntzer (ca. 1490 - 1525). En una carta escrita por Grebel a Müntzer (1524), lo felicita por su celo en cuanto a su literalismo bíblico, al punto, de que si algo no tiene como correlato un mandato de la Biblia, entonces no debe ser practicado, y al mismo tiempo le reprocha el hecho de que haya compuesto himnos en alemán en vista de que no hay nuevos mandatos en el nuevo Testamento para el canto. De hecho, le advierte a Müntzer abolir el canto con el fin de hacer todo sólo en función de la palabra, y la enseñanza establecida por los apóstoles, etc. Esto es más que suficiente para entender porque McGrath concluye que un principio de *Sola Scriptura* guiado por la 'Tradicición [0]' permite muchas interpretaciones, sino cualquier interpretación.

Ahora bien, si vamos más atrás en la historia, para llegar al Concilio de Nicea (325) testigo del estallido de la controversia arriana, encontraremos también una muestra de la operatividad de la *Sola Scriptura* guiada por la 'Tradicición [0]'. *Arrio* fue muy conocido por la particularidad de su cristología, en la que negaba la eternidad y deidad de Jesús. *Arrio* creía que si el 'Hijo' era verdaderamente un 'hijo', en relación con Dios el Padre, debe haber tenido un comienzo, y por lo tanto debe haber habido un momento en que no existió. El Concilio de Nicea fue convocado expresamente para discutir la controversia arriana que venía premunida de una buena cantidad de pasajes de las Escrituras para explicar y afirmar la negación de la eternidad y deidad del "Hijo". La estrategia de *Arrio* fue ofrecer una cierta interpretación de la Escritura a través de la apelación única a las Escrituras, al mismo tiempo que negaba una doctrina o tradición que tenía un lugar especial entre los nicenos.

## 1.2 La *Sola Scriptura* en Lutero y la tradición protestante

Tiempo atrás, el sondeo de los componentes de la exégesis de los textos religiosos era el foco principal de la teología. Los criterios de obtención de sentido radicaban en el análisis de la naturaleza del texto, descifrar sus elementos filosóficos, descubrir la intención original del autor y la detección de los elementos históricos dentro o detrás del texto. En la actualidad estos criterios han empezado a padecer un terrible agotamiento, la fe cristiana se ve ahora como aquello que es originado estrictamente en el culto litúrgico y la respectiva validación performativa, por lo que la *textualidad*, dejó de ser el criterio dominante en la comprensión teológica; aun la atención que brinda la postmodernidad a la tradición, conlleva en sí misma la posibilidad de una seria amenaza al corazón de la *Sola Scriptura*, el ‘*olvido del texto sagrado*’, la abdicación en favor de una ‘*Sola Traditio*’, que se aproxima al texto con recelo o lo percibe tan solo como un axioma intelectual de significado.

En efecto, necesitamos averiguar si la atención y priorización de la ‘tradición’ nos obliga a prescindir del principio de la *Sola Scriptura*; creemos que la respuesta depende de lo que el principio de la *Sola Scriptura* significa, y si efectivamente hablar de *Sola Scriptura* es por defecto una ‘*contra-traditio*’<sup>48</sup> a la manera de la convicción de algunos sectores del protestantismo contemporáneo, respecto de la supuesta irreconciliabilidad de Escritura y Tradición. Para este efecto, nos aproximaremos al pensamiento del reformador Martin Lutero y al teólogo, filósofo y ecumenista consumado *Friedrich Schleiermacher* (1,768 – 1,834). Lo que se ve en ambos, es que ‘*Sola Scriptura*’ no significa solo Escritura. La Escritura por sí misma nunca podrá estar separada de la tradición, lo cual deja el camino abierto para una propuesta distinta del entendimiento de la relación: texto / performance, en la actual teología protestante y para una filosofía concentrada en principios mínimos y prácticos.

---

<sup>48</sup> Vanhoozer Kevin, *The Drama of Doctrine : A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville:Westminster / John Knox Press, 2005) p. 175.

**a) Martín Lutero (1,483 – 1546)**

Lutero cree en la autoridad primaria de la Biblia para la Iglesia, y por cierto esto no es un postulado de su propia inventiva, es nada más que la continuación de una convención cristiana que subsistió en el periodo medieval, a partir de la culminación del proceso de elaboración del canon en el siglo IV aproximadamente. El tratado de Lutero que para este efecto es de central relevancia fue “*Los Concilios de la Iglesia*” (1539), en el cual el reformador desafió a la autoridad clerical derivada de los concilios, en particular rechaza el alegato de que los concilios disfrutaran de una referencialidad paralela a la de la Escritura. Lutero argumenta que muchos decretos que fueron desarrollados en los concilios ecuménicos de la iglesia, no armonizan con la teología y práctica de su época y por lo tanto no se les puede considerar como tradición canónicamente vinculante. El pensamiento anterior plantea una disyuntiva frente al estatuto de validez que tienen las tradiciones que se han adicionado por vía conciliar, pero ¿se puede prescindir de ellas? La razón histórica que origina este celo por la autoridad escritural, fue que no se otorgara a las personas otra alternativa que no fuese la obediencia ciega, y por tanto que el clero ejerciese control sobre las Escrituras tan solo porque las interpreta, lo que a la postre contribuyó al distanciamiento de la misma. Adicionalmente, en el tratado “*Contra el Papado Romano: Una Institución del Diablo*” (1545), arroja más luz sobre el fondo de su aparente motivo “anti-tradición”, es aquí donde afirma la razón de su apoyo al principio de la *Sola Scriptura* y el por qué no se fiaba de la autoridad clerical que permitió al papa “*cambiar y arruinar todo lo que se decide en el concilio*”, que a su vez es representativa de la comunidad de fe, por ello exhortó a la iglesia a establecer un criterio según el cual la autoridad del papa fuera evaluada. Argumentaba que no tenían caso los esfuerzos del concilio, si el papa podía de antemano estar premunido de la facultad de objetar y esto le bastó para recordarle a la iglesia que ninguna autoridad estaba por encima de la iglesia, excepto Dios y su palabra. En este enfoque está en línea con su

antecesor Guillermo de Ockham, a quien en alguna oportunidad habría llamado “mi maestro”<sup>49</sup>.

Hasta aquí, se observa que la posición luterana no se trata entonces de un cuestionamiento acerca de la autoridad clerical en sí, sino un criterio de hermenéutica y si este criterio reside en el Papa, "cristiano" no termina significando otra cosa que "papal" y si por otro lado, el criterio se encuentra en Dios y su Espíritu de inspiración en la palabra, todo en la iglesia, incluyendo la autoridad del papa, ha de ser juzgada por el Espíritu y la Sagrada Escritura. Este contexto histórico explica algo muy importante: revela por qué el debate entre representantes de Lutero y el papa no se limitó a reflejar un enfrentamiento teológico entre partidarios de la *Sola Scriptura* y partidarios de la *Sola Traditio*, ya que ni Lutero era un biblista típico fundamental, ni los delegados papales anti-biblistas en esencia.

La cuestión es eminentemente hermenéutica, respecto de la interpretación de los textos de la Iglesia la cuestión era quién tenía la autoridad para decidir cuáles eran las interpretaciones correctas y cuáles eran falsas, ¿la comunidad de fe, o la oficina papal? Después de todo, ambas partes reconocían a los padres de la iglesia y el credo y aceptaban las enseñanzas doctrinales y litúrgicas que se basan en la interpretación o reflexión sobre los textos de la Escritura<sup>50</sup>. Por otra parte, el reformador sostuvo que el valor central de la Escritura radica en

---

<sup>49</sup> La influencia de Ockham sobre Lutero es evidente en muchos puntos. En primer lugar su declaración de independencia frente al Papado a favor de la Iglesia de los creyentes. Ockham defendió durante veinte años la Iglesia como comunidad libre, ajena a intereses y finalidades materiales y de poder político, propios de Papado. La Iglesia, para él es el dominio del espíritu, debe ser reino de libertad. Contra el absolutismo papal, representa el temprano toque de clarín en pro de la libertad de la conciencia religiosa y de la investigación filosófica. La ley de Cristo, dice, es la ley de la libertad. Al papado no le pertenece el poder absoluto (*plenitudo potestatis*) en materia espiritual ni en materia política. El poder papal es *ministrativus*, no *dominativus*: fue instituido para provecho de los súbditos, no para que les fuese quitada a ellos la libertad que la ley de Cristo vino a perfeccionar.

<sup>50</sup> Alister McGrath states two differences between the Reformers and the Roman Catholics in relation to *sola scriptura* principle: 1) in the status each attaches to Scripture, and 2) in what each considers constitutive of the Scripture i.e. on the meaning of the word ‘Scripture’ as such: McGrath, *Historical Theology*, p. 178. This shows that the disagreement between Luther and the pope’s representatives was not between ‘pro-scriptures’ and ‘anti-scriptures’ parties. Both sides depended on scriptural references to support their theology. Yet, Luther refuted his opponents by claiming that the texts they cited are apocryphal, hence not part of the canonical Scripture.

el contenido de su interpretación, y esto reflejado en la auto-referencialidad de la Escritura y la inherente referencialidad en certificación a la fe<sup>51</sup>.

Es deducible por tanto que la gesta protestante no podría haber empleado la *Sola Scriptura* para apoyar cualquier forma de hermenéutica sobre la base de la interpretación individualista del texto sagrado (por lo menos al principio), porque estaba convencida de que la Escritura, la fe y la comunidad de la Iglesia caminan juntas. Es la iglesia la que preserva las Escrituras y transmite su significado a las posteriores generaciones de creyentes; al mismo tiempo no estaba dispuesta a comerciar con una “divinización” de la tradición hermenéutica de la iglesia y esta negativa se debió a las características complicadas de la época, máxime si era evidente el peligro que la tradición pueda usarse como instrumento de poder en manos del *magisterium* de la misma manera que en manos de cualquier interprete individual. Adicionalmente, cabe añadir que por el señalamiento que Lutero realiza respecto a Dios como el Señor de los textos sagrados, tampoco debería colegirse que la pretensión tácita fue la “divinización” de los textos escritos; él está realizando una yuxtaposición de la Escritura con su tradición en la interpretación y opta por restringir la autoridad de ambas a las preguntas, el contexto y la decisión de fe de la comunidad creyente. En este sentido, se podría decir que el monje reformador revela una comprensión que superaría la estrecha definición de tradición en tanto mera colección de dogmas o declaraciones de fe que se han conservado estrictamente por el cuerpo de doctrina de la Iglesia. El hombre de las 95 tesis, entendía la tradición como aquello que se ocupa de toda la vida de la iglesia, su subsistencia histórica, su desarrollo intelectual y espiritual.

---

<sup>51</sup> La declaración Tridentina que el Evangelio está contenido en libros escritos y en tradiciones no escritas, ha generado la reaccionaria afirmación reformada que porque la *Scriptura* contiene todo lo que es necesario para nuestra salvación, “no es legal para los humanos, ni aun ángeles, añadir a ello o quitar de ello, o cambiarlo”. De esto se deduce que el polémico binomio devino con posterioridad.

La génesis del movimiento protestante sostiene que las Escrituras proporcionan un estándar crítico para examinar la tradición. La tradición, a su vez, es el hilo conductor en el proceso de adquisición del significado de las escrituras. El significado de la palabra no se limita a los textos bíblicos, sino que también y por encima de todo, es revelado en su interpretación. Donde el ‘Verbo’ era también la palabra hablada de la predicación, la enseñanza y la proclamación, el reformador afirma: “*En todos los sitios debería haber predicadores finos, graciosos cultos, espirituales diligentes sin libros, que extraen la palabra viva de la vieja Escritura y sin cesar lo inculcan en la gente, tal como los apóstoles hicieron. Ya que antes de que ellos escribieran, ellos primero de todo predicaron a la gente verbalmente y los convirtieron*”<sup>52</sup>. Estas frases que provienen de la pluma del monje agustino muestran la especial atención brindada a la *performance* de los apóstoles y de sus seguidores, pues él creía que ellos enseñaron y transmitieron el contenido de la Palabra y reflejaron su significado a través de una *performance* catequética y así se constituye en razón para advertir el reconocimiento de la palabra divina en la tradición teológica de la iglesia.

En *Sobre los Concilios y de la Iglesia*, llegó a sostener que el verdadero peligro para la justicia de la iglesia no es la dependencia de las tradiciones y credos de los Padres para la realización de una reforma eclesial, sino más bien la participación de quienes erradamente quieren poner en práctica la tradición de la legalización de sus propios puntos de vista en la iglesia. El punto central en la comprensión de Lutero de la *Sola Scriptura* no es si la Escritura es el único texto referencial para la iglesia o no; es más bien si lo predicado y actuado en el medio de la comunidad de fe, por virtud de la enseñanza y predicación de un *Magisterium* específico elegido, tiene la capacidad de atestiguación del evangelio y de hacer vivo este evangelio en la iglesia.

---

<sup>52</sup> Luther, *Luther Works*, Vol. 52, as quoted by Lohse, *Martine Luther’s Theology*.

Lutero reconoció la autoridad comunal de la tradición en tanto juez oficial de la doctrina, en oposición a la pretendida autoridad que el Magisterio alardeaba. Él creyó que Cristo ha dado tal autoridad a "*las ovejas, están para juzgar si él [órgano de la enseñanza clerical] enseña la voz de Cristo o la voz del extraño*"<sup>53</sup>. Contra la voz del extraño es que Lutero levanta la bandera de la *Sola Scriptura*, no contra la tradición en sí. El énfasis principal claramente está puesto en una comprensión de la *Sola Scriptura* que instituya la reflexión performativa de la Iglesia sobre la Palabra.

Además necesitamos señalar que para el reformador, el valor de la interpretación de la Escritura no radica en la autoridad de los textos escritos, tampoco se encuentran en la perfección de la interpretación performativa, sino que en realidad se encuentra en la autoridad y la voluntad del Dios uno y trino, cuya historia ha hecho de las palabras escritas e interpretadas un intento para hacerse conocido.

El argumento anterior demuestra la atención de Lutero a la referencialidad metafísica de la presencia de Dios en la palabra escrita de la Escritura ('lo divino') y la interpretación realizada y promulgada de la Escritura en la Iglesia. Esta atención es la fuerza de su creencia, que la palabra humana, literal, vocal o gráficamente realizada, se convierte en la portadora "del divino Espíritu", a saber, en la presencia del Espíritu de Dios radica la claridad del contenido de la Escritura, la perceptibilidad de su significado y la performativa expresibilidad de su significado. Es necesario notar aquí que no se está hablando acerca del trabajo del Espíritu en relación al lector individual de la Escritura, sino más bien en relación con la

---

<sup>53</sup> Luther, "*That a Christian assembly or congregation has the right and power to judge all teaching and to call, appoint and dismiss teachers, established and proven by Scripture*" In Luther Works: Church and Ministry I, American Edition Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann (Gen. Eds...), (Philadelphia: Fortress Press and Concordia Publishing House, 1970), Vol. 39, pp 301-314, p.307.

actividad de la comunidad interpretativa de la iglesia, como lo sostiene el filósofo y teólogo Stephen Evans<sup>54</sup>.

En el *De Servo Arbitrio*<sup>55</sup> (1545) redactado para refutar a Erasmo de Rotterdam, Lutero pareciera indicar una devaluación de la tradición hermenéutica de la iglesia; pero esta interpretación dista mucho de ser el caso, tenemos más bien una tenaz defensa de la accesibilidad de la verdad de Dios a través de las Escrituras Lutero comienza el *De Servo arbitrio* señalando el hecho de que la Escritura es clara en todo aquello que es importante para la salvación y que ésta debe ser el árbitro final en el debate concerniente al papel de la voluntad humana en ese proceso. Esta es la argumentación luterana en contra de la alegación de Erasmo expresada en su *Diatriba Sobre el libre albedrío*<sup>56</sup> (1524) acerca de que Dios habría decidido dejar algunas partes de las Escrituras imperceptibles para nosotros, una afirmación que fue popular durante el tiempo de Lutero. Lutero y Erasmo son similares en cuanto a afirmar que la justicia de Dios tiene que ser encontrada por la comunidad de la fe. Sin embargo, Erasmo parecía poner demasiado énfasis en la tradición, a expensas de la Escritura. Afirmó que la Escritura no es en sí misma totalmente reveladora de la verdad de

<sup>54</sup> “We must distinguish between having basic understanding that is sufficient for [the individual’s] salvation and having an understanding of the Bible that is sufficient to guide the church in the development of its doctrine”.

Evans, Stephen ‘Traditional, Biblical Interpretation and Historical Truth’ in ‘Behind the Text; History and Biblical Interpretation, C. Bartholomew; C.S. Evans; M. Healy and M. Rae (eds.), (Carlisle, UK: Paternoster Press/Grand Rapids, USA: Zondervan, 2003) pp. 320-336

<sup>55</sup> Este título puede ser traducido al español como “La Esclavitud de la Voluntad”, pero en las Obras de Martín Lutero aparece con el título “La Voluntad Determinada”.

<sup>56</sup> Hasta ese momento la relación entre Erasmo y Lutero había sido muy respetuosa y de mutua admiración; ambos intercambiaron una amplia correspondencia epistolar en la que Lutero alaba a Erasmo por su contribución a la cristiandad. De hecho, Lutero hizo uso del Nuevo Testamento griego que Erasmo publicó en 1516 para la traducción del suyo al alemán en 1522 (el NT de Lutero, a su vez, serviría de base para la traducción de Guillermo Tyndale al inglés en 1526). Pero Erasmo comenzó a ser presionado por ambos bandos para que definiera claramente su posición con respecto a la Reforma. Los católicos le miraban con sospecha por su amistad con Lutero y su silencio respecto de él. Lutero, por su parte, rogaba a Erasmo, y aún le exigía, que dejara el catolicismo y se uniera a la causa reformada. Al mismo tiempo, Erasmo comenzó a inquietarse por el curso cada vez más radical que tomaba la Reforma de Lutero, sobre todo a partir de la publicación de “La Cautividad Babilónica de la Iglesia” en 1520. Tal parece que todo eso influyó en Erasmo para la publicación de su polémica obra contra Lutero, aún a sabiendas de que marcaba su ruptura definitiva con él. Así lo expresaba en una carta enviada a Enrique VIII el mismo año en que la obra fue publicada: “La suerte está echada. Salió a la luz el tratado acerca del libre albedrío”. El punto central la controversia entre Erasmo y Lutero era una vez más la antigua controversia entre el monergismo y el sinergismo es decir ¿Cuál es el factor decisivo en la salvación del pecador, la voluntad humana o la gracia de Dios?.

Dios. Lutero, por su parte, parecía ser el equilibrio de la posición erasmiana,<sup>57</sup> en tanto que le es imposible negar que la tradición es uno de los medios fundamentales de validación del principio de la *Sola Scriptura*, al mismo tiempo que la Escritura muestra que la tradición de su interpretación es auténtica o no debido a que el carácter pecaminoso de la iglesia influencia la interpretación de la Escritura, así como la manera en que eso pasa de una generación de creyentes a otra<sup>58</sup>.

Consideramos que lo vertido hasta aquí, ilustra cómo el tema escritural se puso de manifiesto en el siglo XVI. Sin duda, gran parte de la fundación de la teología de Lutero tiene que ver con el principio de la *Sola Scriptura* y sus consecuencias. Ahora analizaremos una perspectiva que aunque inserta en el horizonte teológico del reformador, nos ofrece una gama de interesantes peculiaridades.

#### b) *Sola Scriptura* en Friedrich Schleiermacher

El pensamiento del teólogo y filósofo alemán Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834)<sup>59</sup> muestra un reconocimiento similar al antes expresado con respecto a la centralidad del testimonio de la Escritura y de la iglesia en la interpretación de este testimonio. Schleiermacher comprende con Lutero que la Escritura no es el fundamento de la fe, sino más bien la fe el fundamento de la autoridad de las Escrituras.

<sup>57</sup> En esta aproximación de Lutero a la *Sola Scriptura*, curiosamente podría estar de acuerdo con la posición de la teóloga Católica Romana, Sandra Schneiders, quien cree que el reformador podría conceder que la *Scriptura* “can only function as norm if it is interpreted from within and in terms of the tradition”. Schneiders, Sandra; *The Revelatory Text*, pp. 81, 83. O con el teólogo católico romano Gavin D’Costa, cuando dice que: “. . . Scripture’s objectivity and authority is only safeguarded by an interpretative tradition that must share in the authority of Scripture to secure Scripture’s authority, Clearly, the authority of tradition does not derive from tradition itself, but from Scripture and also from God. Neither dependence nor interrelations actually need compromise the transcendence and sovereignty of God, for both are primarily dependent on God’s spirit, his sanctifying power”. D’Costa, Gavin; *Revelation, Scripture and Tradition: Some Coments on John Webster’s Conception of Holy Scripture*, in *International Journal of Systematic Theology*, Vol. G.4 2004. Pp. 337-350, p. 342.

<sup>58</sup> Luther, Martin; *De Servo Arbitrio*, in *Luther and Erasmus*, pp. 154-169.

<sup>59</sup> Proviene de la tradición reformada, y educado en escuelas Moravas y luteranas. Es considerado el padre de la Hermenéutica moderna.

Schleiermacher deriva esta idea después de contemplar el origen de la creencia y el creciente proceso de la fe en la comunidad cristiana primitiva. Asume que lo que genera la fe en los primeros discípulos fue el desempeño de Cristo y del Evangelio ('la buena noticia') expresada en palabras y acciones, en el aserto de que los cristianos creen por medio de la promulgación del Evangelio a través de la predicación, la enseñanza y la liturgia de la comunidad.

Schleiermacher analizó el origen de la fe de los discípulos de Cristo y escribió sus impresiones en su libro, *La Fe Cristiana*<sup>60</sup> (1821 -1822) en el cual argumenta que la performance de las actividades eclesiales, son fundamentales para el creyente en tanto Cristo no puede ser directo y físicamente experimentado hoy; de esta manera la influencia de la iglesia en la formación de la identidad cristiana adquiere gran relevancia, al transmitirnos en diferido el carácter de Cristo por medio de los autores de las Escrituras.

No podríamos quedarnos en este punto porque, así expresado se estaría cercenando el pensamiento de Schleiermacher, toda vez que él se opone a que la representación de la influencia de Cristo esté restringida a los textos bíblicos. Los textos sagrados no son excluyentes de otras formas de mediación. Se debe incluir la posibilidad de la forma de propagación verbal<sup>61</sup>. La influencia de Cristo, la identidad de la iglesia y la preservación viva de su unidad no se hizo originalmente para ser transmitida de una manera textual, sino destinada a ser transmitida en forma de conducta personal, el testimonio performativo. En la iglesia, este testimonio excede las fronteras restrictivas del texto sagrado, es nada más -como Schleiermacher concluyó- "*sólo una instancia especial de el testimonio de Cristo, entre*

---

<sup>60</sup> '*La Fe cristiana*' (Christliche Der Glaube nach den Grundsätzen Evangelischen der Kirche im Zusammenhange dargestellt) apareció en 1821-1822 y fue revisada entre 1830 y 1831.

<sup>61</sup> Schleiermacher, Friedrich; *The Christian Faith*, H. R. Mackintosh and J.S. Stewart (trans.), (Edinburgh: T&T Clark, 1968), §. 127.2, p. 587.

*otras auténticas en la iglesia*<sup>62</sup>. Quizá sea demasiado temprano para preguntarnos, si esto convierte a Schleiermacher en un exponente de la alternativa de una *sola traditio*. Anticipamos que no necesariamente, puesto que para él las Escrituras son una instancia del testimonio de Cristo, luego afirma que es “un caso especial” de la realidad de Cristo, por lo que se le reconoce el haber puesto el enfoque en la referencialidad particular de las Escrituras, pero también en la recreación de las acciones apostólicas y la tradición hermenéutica, sin dejar (igual que Lutero) de atribuir a lo verbal y visual, en lo escrito y las formas orales de espiritualidad litúrgica la actualidad del Espíritu actuante en la iglesia a efectos de recrear la narrativa salvífica.

Tenemos en este autor decimonónico una rotunda distinción entre lo que podría llamarse “*la Escritura es la fuente de la fe*” y “*la Escritura es una norma para un auténtico testimonio de la fe*”. La Escritura por tanto no es el único testigo referencial, sin embargo es la historia primigenia, un criterio normativo. Aún el concepto que el mundo teológico conoce como “*inspiración*” en *Schleiermacher* no es un atributo exclusivamente textual, sino un atributo del pensamiento eclesiástico y su performance, “la inspiración peculiar de los Apóstoles - dice este autor- no es algo que corresponde exclusivamente a los libros de la Biblia. Estos libros solo participan en ella y la inspiración abarca la totalidad de los oficiales apostólicos de la actividad que de allí se deriva”<sup>63</sup>.

Está claro que este tratamiento dado a las Escrituras le atribuye categoría de fuente o recurso hermenéutico, sobre la base de la comprensión teológica que caracteriza a la identidad como iglesia, es decir la tradición. En esto Lutero y la comprensión de Schleiermacher de la relación de la Escritura y la tradición muestran que *Sola Scriptura* no es el medio de la Reforma para imponer a la comunidad de fe un mandamiento de obediencia ciega, aun

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p 587.

<sup>63</sup> *Schleiermacher*, *Ídem*. p. 599.

cuando reconozcamos aquí el latente peligro del dogmatismo. *Sola Scriptura* no excluye, en principio, que "la base real de la iglesia afirma que la Biblia es su propio libro y la relación integral entre la Biblia y la tradición como constitutivas en conjunto, del lugar del evangelio de la revelación"<sup>64</sup>, esto en definitiva hace la diferencia entre '*Sola Scriptura*' y '*Solo las Escrituras*'.

Todo lo antes expresado no nos compromete con la propuesta hermenéutica de Schleiermacher que constituye como objetivo del acto de comprensión a la individualidad del hablante o la del autor, y estos sólo se comprenden cuando se retrocede hasta la génesis misma de las ideas. De esta manera la interpretación deviene psicológica preferentemente, seguida, qué duda cabe, de la interpretación gramatical, como dos momentos del proceso hermenéutico. La interpretación psicológica es en definitiva un comportamiento adivinatorio, donde, comprender es penetrar en el proceso creador en el que surge una obra literaria, a partir de la intención y el carácter espiritual del autor materia de estudio. El momento de la comprensión psicológica que supone un acto de adivinación y finalmente de congenialidad, edificada sobre el suelo de la vinculación previa de todas las individualidades: "Cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de los demás, y esto estimula la adivinación por comparación consigo mismo"<sup>65</sup>

Además el autor plantea la superación de la distancia en el tiempo: con la "*operación de la equiparación*" con el lector original; esta pondría al descubierto el texto como una manifestación vital genuina de su autor.

---

<sup>64</sup> Schneiders, *The Revelatory Text*, p.65. "Hay una "unión" en el ser que hay que tener principalmente en cuenta, incluso cuando nos centramos en las características socio-lingüísticas de las actuaciones rituales religiosas, de la comunidad. Los componentes socio-lingüísticos no son generados en el exterior, sino que se originan desde el interior de los textos de la comunidad y las presunciones hermenéuticas detrás de la interpretación de esta comunidad" (Traducción personal del inglés) por GEORGE AWAD, Najeeb, "*Should We Dispense with Sola Scriptura? Scriptura, Tradition and Postmodern Theology*" tomado del *Dialog: A Journal of Theology*, vol. 47, No. , Spring 2088

<sup>65</sup> Gadamer H-G.; *Verdad y Método*, 1991, Ed. Sígueme - Salamanca p. 243.

### c) *La Sola Scriptura* en Gadamer

Gadamer reconoce que el problema en Schleiermacher no es el de la oscuridad de la historia, sino el de la oscuridad del *tú*, y previene del peligro de relacionar la *equiparación*, con *identificación*; toda reproducción siempre será distinta de la producción, no hay que olvidar que el lema de Schleiermacher fue: “comprender a un autor mejor de lo que el mismo se habría comprendido”<sup>66</sup>, como ejemplo se puede poner éste: Kant piensa que él entiende mejor lo que Platón pensó, porque él no trasladó las ideas al reino del más allá, sino que las retornó a la razón pura. Kant no pretende entender mejor la obra o la persona de Platón, sino únicamente la cosa misma. La comprensión por lo tanto, no está referida en este caso a la comprensión de las cosas de las que habla un texto, sino a la comprensión de lo que el autor tuvo en mente y a lo que este logró dar expresión. El acto reconstructivo de una producción procede cancelando la diferencia entre el intérprete y el autor, produciéndose la *equiparación*, esto es lo que al fin de cuentas significa “entender al autor mejor de lo que el mismo se comprendió”. Gadamer no está interesado en la reconstrucción de lo que ha sido, sino más bien de la integración actual de lo entendido, por cuanto el entender se efectúa en la aplicación o integración del entendimiento actual.

El punto de vista de Gadamer acerca de la importancia de la tradición en la hermenéutica, nos ayuda a desarrollar una renovada valoración positiva de la relación circular entre el texto sagrado y la hermenéutica del texto (la tradición).

Gadamer constata la relevancia de la historia de los orígenes de la hermenéutica realizada por Dilthey y reconoce con él que la constitución de la hermenéutica y su consolidación en la historia de las ciencias del espíritu echa raíz en el trabajo interpretativo del texto bíblico que se realizó en la Reforma Protestante, representado en el principio de la *Sola Scriptura*, “El

---

<sup>66</sup> *Ibíd* p. 246.

punto de vista de Lutero es más o menos el siguiente: la sagrada Escritura es ‘sui ipsius interpretes’. No hace falta la tradición, ni una técnica interpretativa (cuádruple sentido de la escritura), sino que la literalidad posee un sentido inequívoco que ella misma proporciona”<sup>67</sup>.  
Advierte inmediatamente que la teología protestante puede ser objetada en el seno mismo de la propia *Sola Scriptura*, pues se trata de un presupuesto dogmático, asume que la Biblia misma no es una unidad. Será recién hasta en el S. XVIII, cuando Ernesti y Semler quienes reconozcan que para comprender adecuadamente la Escritura hay que tomar en cuenta la diversidad de autores, con el consecuente desconocimiento de la unidad dogmática de un canon, para ingresar al conjunto más abarcador de la realidad histórica; a dicha totalidad pertenece cada documento histórico individual. Con esto la hermenéutica se transforma en propedéutica de la historiografía.

Respecto de la propuesta gadameriana Grondin intuye lo siguiente: “En la medida en que la hermenéutica de Gadamer se alza contra la seducción de una hermenéutica puramente metódica, es –ella misma– primordialmente romántica”<sup>68</sup>.

En el Gadamer tardío la hermenéutica ya no es una epistemología, sino una filosofía práctica. El hombre es un ser que vive en las tradiciones. La tradición es lo que nos permitirá vivir un espacio compartido, es el regreso del pasado para encontrar luces para el presente. Pero el pasado no es algo “ya dado”, sino que entra a un nuevo proceso donde nosotros ponemos algo también. Esta tradición se convierte en *ethos* compartido, nunca será obra privada del intérprete. Gadamer extremó las diferencias con *Schleiermacher* y *Dilthey* para iluminar su propuesta, les imputa la culpa de una visión instrumental y ciega de las implicancias ontológicas.

---

<sup>67</sup> Gadamer, H-G. p. 226-227 .

<sup>68</sup> Grondin, Jean; *Introducción a Gadamer* Ed. Herder, p. 96.

En una visión objetivista que consiste en tratar de reproducir aquello que en el texto está en estado puro, el texto es algo ya dado, y lo dado como hecho puro es un concepto objetivista, el paso de un monismo metodológico a un dualismo metodológico que oculta el mundo de la vida (*Lebenswelt*)<sup>69</sup>, anclándose en un mundo moderno dualista. Los Anglosajones llamaran a esta hermenéutica objetivista intencionalista, en la que tan solo uno se limita a reconstruir. En la hermenéutica gadameriana hay algo que se crea, hay un mundo nuevo, es productiva, poética, no reproductiva, es acto productivo porque en la medida que siempre hay una recreación, para Gadamer el interprete colabora, no solo “congeniando” con el texto, sino con alguien desde el ethos al que el interprete pertenece, y cuyo encuentro ya pertenece a su cultura. El intérprete interviene convirtiendo el proceso en un producto nuevo e inacabable. El aporte productivo del intérprete forma parte de la constitución de sentido de la interpretación. Gadamer abandona el paradigma representacionista de la verdad<sup>70</sup>, de lo que se trata ahora es de una fusión de horizontes.

El giro ontológico de la comprensión tendrá que devenir en un giro ético, donde no todo es válido, la filosofía es una praxis ética también, hay consecuencias ético-políticas, el destino de la humanidad –sostiene Gadamer– se juega en la escucha, debemos curarnos de la sordera, que desoye al otro en su alteridad. Por lo tanto no es posible cualquier interpretación, tiene que tener un sentido dentro de una comunidad y dado que el hombre es un ser que vive en las tradiciones, pues la tradición es lo que nos permitirá vivir un espacio compartido si el ser de

---

<sup>69</sup> “Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del mundo. Vivir en vela es estar en vela para el mundo, es ser constante y actualmente “consciente” del mundo y de uno mismo en tanto que viviendo en el mundo, es vivencializar realmente, consumir realmente la certeza de ser del mundo” HUSSERL, Edmund; *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*, Traducción castellana de Jacobo Muñoz y Salvador Mas; Editorial CRITICA, España, 1,991 Pág. 150.

<sup>70</sup> Para Kant el arte no es portador de verdad. Según Gadamer de esto tendríamos que curarnos, y asociar la verdad con el arte, la verdad se está gestando, en la facticidad.

las cosas es 'acontecimiento' nunca hay nada definitivo, el arte lo muestra, el ser es acontecimiento, la verdad es acontecimiento.

En Schleiermacher la universalidad de la hermenéutica era salir de la circunscripción de la biblia, para aplicarla a todos los textos en general, en el caso de gadameriano su universalidad está dada por su sentido ontológico, el estado de vida interpretante, en el sentido socrático de "conócete a ti mismo". Por ello la hermenéutica viene a ser para Gadamer una filosofía práctica. La 'historia efectual' es la tradición que traigo sedimentada, que yo he heredado acriticamente y que acontece en el lenguaje, allí se testea, en el lenguaje de la conversación, no en el de los enunciados, por lo tanto pre-juicio, tradición, horizonte, historia efectual, son condición de posibilidad de la comprensión. En todo esto el círculo hermenéutico es la visión más macro. Suena muy epistemológico, pero debe ser asumido ontológicamente, la comprensión como nuestro modo de existir. La hermenéutica no es una teoría es una praxis en la cual estamos situados. Somos arrojamiento, estamos instalados en el mundo de la vida, en una cultura. Sin lo anterior no hay lo nuevo.

Una cosa es clara, los teólogos siempre empiezan dentro de una tradición teológica, católica romana, luterana, judía, reformada, musulmana shiita, hindú, etc. Ningún teólogo es una *tabula rasa*. Además la tradición teológica incluye sus propios principios hermenéuticos; en definitiva siempre se está trabajando dentro de los parámetros de la teología como contexto, y con todo esto se viene al proceso interpretativo.

La tradición está marcada por la multivocidad, donde hay sentidos latentes y manifiestos, siempre es multiplicidad. El círculo hermenéutico puede describirnos la dialéctica entre la tradición y el texto, y este tiene que desembarazarse de la idea de que la tradición es un concepto antagónico a la razón; en el caso de los románticos, estos revaloraron la tradición por sobre la razón, eso fue una "ilustración al revés".

Luis Garagalza<sup>71</sup>, presenta la tradición como algo traído por el lenguaje, algo que está en movimiento, es una corriente viva y es el soporte de nuestras experiencias. La tradición siempre estará en constante metamorfosis en cada interpretación, pero tiene una sustancialidad que no desaparece, esto es importante. En Gadamer ni siquiera hay una ruptura radical con el lenguaje de la modernidad. El pasado nunca termina para siempre.

El horizonte es donde se está dando una mediación constante. Cada concepto es abierto, y siempre hay que evitar la tendencia a presentarlos como ‘claros y distintos’, cada uno de estos conceptos son indicativos, no están ya dados, nada más indican. Es en este sentido que la historia efectual, se traduce también como “continua influencia del pasado”, “trabajo silencioso de la historia”, “receptividad de la historia que siempre está funcionando”, “historia de la transmisión”, es conciencia de la influencia del pasado pero también es condición de posibilidad para proyectarnos al futuro. A diferencia de la hermenéutica filológica e histórica, que ha sido más estática, la hermenéutica jurídica y teológica como tratan con algo vivo: leyes, Palabra de Dios, definitivamente tienen mucha movilidad. Lo acepte o no estoy inmerso en la historia efectual. Nunca hay que quedarse con una visión unidimensional.

En Thomas kuhn<sup>72</sup>, se trata del devenir mismo del paradigma, no hay criterios extra-paradigmáticos de carácter absoluto de donde se pueden hacer determinaciones, sino que observa el momento del debilitamiento del paradigma, que generan la posibilidad de repensar, y prepararnos para entender el mundo de otra manera. Las revoluciones científicas son cambios de paradigma, pero siempre recogen un elemento del anterior. La interpretación subjetivista de Schleiermacher fracasa porque no toma en cuenta al lenguaje como un medio

---

<sup>71</sup> Garagalza, L., *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona: Editorial Antrophos, 1990.

<sup>72</sup> Kuhn Thomas; *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Piados, 1989. Traducción de José Romo Feito.

universal de la experiencia hermenéutica sino que solo lo considera como una herramienta que se posee y controla con la conciencia intencional en todo momento. Por cierto ahora ya no estamos intentando ponernos en el lugar del autor, sino en lo que ‘produce’ el discurso de dicho autor<sup>73</sup>.

Entonces, de lo que se trata es de evitar caer en el extremo del romanticismo con sus métodos empáticos (congenialidad) ni el extremo del escepticismo por el cual se juzgará que todo siempre está mediado y nunca se puede entender el mensaje de la palabra. Gadamer examina el desarrollo de la comprensión de la epistemología hermenéutica desde la Ilustración en adelante y concede a la tradición la categoría de forjadora primordial de la experiencia de la lectura de textos y la interpretación de su contenido, como lo es también la posición y función de una comunidad determinada<sup>74</sup>. La Escritura no puede ser la única referencia de autoridad para la comunidad de fe, a menos que se deje abordar por la tradición de la hermenéutica que establece que la Escritura y no otra es la fuente principal de la fe, solo en este sentido la *Sola Scriptura*, denota la referencialidad única, solo para los propósitos epistemológicos relacionados con la fe o tan solo como uno de los elementos constitutivos, una de las fuentes o recurso del proceso hermenéutico mismo.

La discusión anterior representa un intento de descomprimir el lugar constitutivo de la noción de tradición dentro del principio de la *Sola Scriptura* por medio de mostrar una cierta concordancia entre Lutero y Schleiermacher, por un lado, y de Gadamer en vista de la relación del texto y la tradición. Espero que este proceso haya dejado en claro que lo que se está refutando es la tendencia de reemplazar *Sola Scriptura* por el axioma de la *Sola Traditio*.

---

<sup>73</sup> Para Gadamer la filosofía padece de una penuria lingüística, Postula que en esta debe primar la línea dialógica de tal manera que cuando con Heidegger dice que el lenguaje es la casa del ser, se está refiriendo a la casa donde los hombres dialogan sobre el ser.

<sup>74</sup> Esto se corrobora en las iglesias protestantes de hoy que operan con una *Sola Scriptura* cargada de múltiples connotaciones, que no sólo expresa las distintas lecturas hermenéuticas del texto canónico, sino que también muestra que hay notables diferencias en la comprensión del significado de la *Sola Scriptura* entre los mismos protestantes.

He tratado de mostrar que la primera actitud de los protestantes hacia la tradición no era polémica o totalmente negativa. Por lo tanto criticar la *Sola Scriptura* como una posición teológica "*anti-tradición*" no es del todo exacto, es quizá más bien una reducción contemporánea de reemplazo innecesario del logos por un modo performativo de conocer y de ser que se centra en la tradición como opuesto a la textualidad y esto es lo que quisiéramos verificar. Hay que evitar a toda costa de tratar a la *Sola Scriptura* como una *Scriptura solipsista*. El esfuerzo de esta argumentación está tratando de reconocer el lugar fundamental de la Escritura en la comprensión de la fe y prevenirnos del '*olvido del texto*', en vista que la normatividad de las iglesias cristianas ("comunidades del libro") confiesan no ser derivación única de su cultura eclesial, sino que también se derivan de la tradición hermenéutica de la verdad revelada a través de los libros del canon bíblico.

El texto de la Escritura nunca será la única fuente de razonamiento teológico. Sin embargo, es la fuente de donde la comunidad de fe adquiere su forma tradicional y contenido. El énfasis en la tradición como "*en contra*" del énfasis en el texto de algunas tendencias teológicas, no debería ser un desafío para el principio de la *Sola Scriptura*. De hecho, es una reacción incorrecta, el reflejo de un comprender teológicamente inadecuado de la tradición como tal.

La *Sola Scriptura* es un principio necesario y de interés para la(s) tradición(s) religiosas, para su desenvolvimiento performativo. La unidad de la Escritura y la tradición es la base de la constatación de que:

- 1) No hay encuentro con un texto o adquisición de su significado aparte de la historia de su versátil interpretación teológica.
- 2) Es difícil decir a los teólogos cuando detenerse en la formulación de una interpretación distorsionada; si como dice el teólogo protestante Kevin J. Vanhoozer,

"... no hay ningún original o prueba (Modelo canónico) para contraponer y comprobar la performance de la comunidad"<sup>75</sup>. Otra vez entonces ni "solo Scriptura" ni "tradición única" obra como un criterio para el quehacer teológico.

Cabe indicar por ejemplo que en el caso de las comunidades religiosas cristianas, la dependencia que se tiene de la interpretación del texto griego, depende en gran medida del conocimiento o pericia del intérprete en esta lengua y esto plantea sus dificultades, ya que desde este punto de vista bien podría concluirse que lo que Dios quiere decir es a juzgar por la característica de la hermenéutica aplicada, en la medida que la teología del intérprete establece sus parámetros, normas propias de interpretaciones posibles en la interpretación del texto revelado. De hecho, para los cristianos en general, ninguna posible interpretación de las Escrituras podría negar la Trinidad, la existencia de Dios o la divinidad de Cristo, y es por ello que la revelación se entiende en el contexto de la tradición.

El mecanismo antes descrito es a lo que Jorge Gracia<sup>76</sup> llama "*Interpretación relacional*": "La función de la interpretación relacional en la comprensión de un texto se da en relación con los factores introducidos por el intérprete, en el proceso de interpretación. Lo llamo relacional porque este tipo de interpretación se centra principalmente en la relación de un texto, o su significado en relación a algo más"<sup>77</sup>. Quizá la teología católica no tenga mucho inconveniente en aceptar esto como algo que es inherente a su teología y a toda labor exegética o hermenéutica, en vista de su declarada adscripción al carácter autoritativo de la tradición. Otras confesiones religiosas, sin embargo, que operan desde una visión cerrada de la *Sola Scriptura* podrían no aceptar tan fácilmente dicha *relacionalidad* de la cual están

---

<sup>75</sup> Vanhoozer, Kevin. *the Drama of Doctrine*. p.184.

<sup>76</sup> Gracia Jorge, Profesor distinguido en el Departamento de Filosofía y el Departamento de Literatura Comparada en la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo, es Ph. D en Filosofía Medieval de la Universidad de Toronto

<sup>77</sup> Gracia, Jorge; *How Can We Know What God Means? The interpretation of Revelation*, Ed. Palgrave, p. 41.

embebidos sus procesos interpretativos, su principio hermenéutico prescribe para ellos un método que les parece completamente *no-relacional*.

En efecto, Markus Wriedt,<sup>78</sup> sostiene que Lutero no adoptó una visión sistémica para la elaboración de su teología, por lo menos en los albores de la reforma; la implicación hermenéutica más importante aquí, sostiene Wriedt, es que la teología de Lutero, a saber, su estilo de interpretación, no podría ser presionado en una *cama Procasta*<sup>79</sup> de confesión ortodoxa y doctrinal. Numerosos han sido los intentos que se han realizado en este sentido y siguen siendo insatisfactorios<sup>80</sup>. La declaración de la libre interpretación de Escritura (*Sacra Scriptura sui ipsius interpretes*), en la cual Lutero declara la independencia de la sistematización de la teología, es el más vivo ejemplo de su propósito. Al mismo tiempo, Wriedt reconoce que en la actualidad es imposible *para nosotros* realmente poder volver el tiempo atrás o predicar el evangelio sin el desafío de las estructuras, sino más bien de una nueva era, de un tiempo esencialmente distinto, pero sin dejar atrás la permanente relación con la Escritura. Por ello entonces no se trata de una nueva sistematización teológica.

El método reformador fue puesto en marcha precisamente en reacción a la visión católico romana, que sostenía que las Escrituras sólo tenían sentido en un contexto teológico cerrado, en el que la tradición juega un papel importante, y que las Escrituras deben entenderse en esos términos. El objetivo reformador opera su trabajo interpretativo procurando evitar relacionarse con algo ‘distinto’ de las Escrituras, asume la tarea de tratar de entender bien lo

---

<sup>78</sup> Markus Wriedt (D.D., University of Hamburg, 1990), [Historical Theology], after his studies in Hamburg, Southampton, and Munich, specializes in the study of reformation history/theology with special attention to its late medieval relations.

<sup>79</sup> En la mitología griega, Procasto (deformación de Procrustes, en griego antiguo Προκρούστης, Procasto tenía su casa en las colinas, donde ofrecía posada al viajero solitario, lo seducía y lo invitaba a tumbarse desnudo en una cama de hierro. Si la víctima era alta, Procasto la acostaba en una cama corta y procedía a aserrar las partes de su cuerpo que sobresalían. Si por el contrario era más baja, la invitaba a acostarse en una cama larga, donde la maniató y descoyuntó a martillazos hasta estirla, de aquí viene su nombre.

<sup>80</sup> Wriedt, Markus; *Luther's Theology*, Translated to English by Catarina Gustavs. Edited by Donald, K. McKim p.86.

que se quiere dar a conocer a los creyentes a través del texto revelado, precisamente desde el mismo. Esta consideración nos lleva directamente al *factum* de que el único contexto que se podía utilizar para comprender un texto revelado sería aquel en el que el texto se puso de manifiesto, porque es el único contexto en el que presumiblemente desempeñó su papel en el establecimiento de su significado. ¿Por qué llegar hasta aquí? Es necesario precisamente porque la noción misma del significado del texto se extiende más allá de la comprensión original. En el caso de las escrituras judeocristianas, este contexto tendría que ver con el idioma en el que el texto fue producido, las circunstancias históricas que rodearon su producción, el autor fundamental del texto, y así sucesivamente. Gadamer lo expresa de la siguiente manera: “La hermenéutica tiene siempre la misión de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto...”<sup>81</sup>. Por supuesto, él intérprete también lleva herramientas exegéticas, históricas y lógicas. Jorge Gracia nos ilustra al respecto con el ejemplo del microscopio<sup>82</sup>; cuando se utiliza un microscopio para ver las bacterias, mi objetivo son las bacterias, no entender la relación del microscopio y las bacterias, aunque esa relación es esencial para mi facultad de poder ver las bacterias, y de hecho afecta lo que realmente vemos. Del mismo modo, cuando uso mi conocimiento de la historia, el lenguaje y la lógica para comprender un texto, mi objetivo es comprender el texto y no la relación del texto con mi conocimiento de la lengua historia y la lógica, aun cuando el texto se destina a ser relevante para mí. Por lo tanto el contexto que pone en juego el intérprete comprometido con el principio de la *Sola Scriptura* contiene mucho de eso. Otros riesgos además del mencionado, es el de asumir la literalidad de la interpretación del texto, lo cual no tiene asidero dentro del texto mismo, y acarrea mucho más problemas de los que puede evitar, no se puede decir menos de la atribución de infalibilidad del texto que hoy tenemos en nuestras

---

<sup>81</sup> Gadamer, H-G . Op. Cít. p. 64.

<sup>82</sup> Gracia, J. Op.Cit. p. 136

manos, etc. Todo esto indica que las interpretaciones basadas en el principio de la *Sola Scriptura* por lo menos en la actualidad devienen en ‘interpretaciones relacionales’.

En efecto, el canon de las Escrituras desde Gadamer es un rico horizonte de tradición, por ello avizora sospechas en este sentido cuando manifiesta que: “la teología protestante ni siquiera resulta consecuente. Al tomar como hilo conductor para la comprensión de la Biblia la fórmula protestante de la fe, también ella deroga el principio de la Escritura en favor de una tradición, por lo demás todavía bastante breve, de la propia Reforma”. Y agrega: “y si el postulado fundamental filológico-hermenéutico de comprender los textos desde sí mismos no llevará en sí una cierta insuficiencia y no necesitará, aunque no lo reconozca, ser completado por un hilo conductor de carácter dogmático.”<sup>83</sup>.

Jorge Gracia no rechaza el principio de la *Sola Scriptura*, pero al mismo tiempo recusa que este depende de un punto de vista teológico, por la obvia existencia de un contexto textual el cual es determinado por una tradición teológica. Entonces lo que parece ser un principio hermenéutico bastante inocente -*Sola Scriptura*- resulta, en el análisis, no serlo tanto. De hecho, es bastante engañoso en la medida en que oculta la teoría hermenéutica teológica que implica compromisos de carácter más bien importantes. Pues si el principio fuese tan inocente como parece, entonces el único contexto que se podría utilizar para comprender un texto revelado sería aquel en el que el texto, se puso de manifiesto.

Las escrituras cristianas por ejemplo, se componen de muchos textos diferentes, escritos en diferentes períodos de tiempo y bajo circunstancias diferentes. Cuando esos textos se ponen juntos en una serie ya se convierten en algo diferente de lo que eran, y su interpretación necesariamente cambia, éstos deben asumir el nuevo contexto textual. Una cosa es entender el Génesis por sí mismo, otro para entenderlo como parte del Pentateuco, y otro para

---

<sup>83</sup> Gadamer, H-G. Op. Cit p. 228.

entenderlo como parte de la Biblia cristiana. Estas diferencias, de hecho, pueden dar lugar a diferentes religiones, como es el caso del Cristianismo y el Judaísmo, estas vienen a constituirse en las audiencias que comparten dichos contextos, y estas a su vez sirven para atar los significados de los mismos como comunidad lingüística, por ello es que Gracia, sostiene que todas las interpretaciones teológicas indistintamente deben ser consideradas *relacionales*<sup>84</sup>. Cambiar el contexto de un texto cambia su significado y efectos, esto lo lleve a la aserción bastante extrema: “la revelación solo tiene sentido dentro del contexto de las doctrinas y considerada en relación con ellas”<sup>85</sup>, siguiendo el hilo del pensamiento graciano, deducimos entonces que si las interpretaciones teológicas son *relacionales* y los contextos son siempre específicos, y reflejan una visión particular, entonces no puede haber una interpretación teológica que no sea específica. Es decir, que todas las interpretaciones teológicas asumen una teología específica, sea católica, luterana, calvinista, ortodoxa griega, la judío reformada, musulmán chiíta, budista, y así sucesivamente. Por tanto, las interpretaciones teológicas de la revelación son diferentes, y las diferencias no surgen a menudo de los textos en virtud de la interpretación, sino de las hipótesis teológicas y el marco teórico o conceptual que los intérpretes pondrán en sus interpretaciones, y que es compartida a su vez por su comunidad lingüística. Esta es una de las razones importantes por las que el ecumenismo ha fracasado y probablemente siga fracasando en el futuro. En este aspecto me

---

<sup>84</sup> Algunos teólogos han tratado de responder a esto con la noción de la *perspicacia* de las Escrituras. De hecho, este fue la manzana de la discordia entre los protestantes y católicos. Los católicos romanos argumentaron que las Escrituras son oscuras y por lo tanto deben ser interpretados por las autoridades en el seno de la Iglesia y su tradición. A lo que los protestantes argumentaron que las Escrituras son perspicaces y accesibles para todos. Los católicos respondieron señalando el desacuerdo frecuente entre los intérpretes de las Escrituras. La respuesta protestante fue con una distinción entre una interpretación interna y una externa; la interna es la interpretación de la persona individual, y es suficiente para las necesidades individuales y salvación. Cada creyente puede, con la ayuda del Espíritu Santo, llegar a este entendimiento, sin la ayuda de las Escrituras que es perspicaz en este sentido a todos los que tienen fe. (No es mi propósito definir quién tiene la razón).

detendré por un momento para una digresión, y tomar prestado el concepto de *identidad-contradistintiva* de Orlando Patterson<sup>86</sup>.

‘*Identidad contra-distintiva*’ significa la determinación negativa del yo, por oposición a quienes juzgamos que son nuestros adversarios. Los hábitos culturales inculcados por el paradigma moderno de la *contra-distinción* están tan sedimentados que se trasladan de manera inadvertida a toda forma de interacción. Es sin duda la pretensión de verdad el punto sensible en todo discurso religioso. El creyente cristiano por lo general está distante de la posición relativista o nihilista, y asume que el discurso religioso puede ser verdadero, y de hecho que lo es en muchos casos. Pero en el celo por la custodia del “*buen deposito*”, (en lenguaje paulino) y sobre todo por parte de aquel que asume la custodia de las tradiciones religiosas, subsiste en el habitualmente una comprensión errática de lo que significa ‘*verdad*’ en el contexto religioso. Estamos ante un error epistemológico, que tiene, y de hecho ha tenido, consecuencias históricas fatales, que hasta sería engorroso enumerar. El dialogo inter-religioso se dificulta, porque implica neutralizar la tendencia hacia la identidad *contra-distintiva*. Y como sabemos esto no solo es aplicable a lo que podríamos llamar la “hermenéutica de los talibanes”, que parece que existe no sólo en los países con ley de la Sharia, sino también en lugares donde los cristianos dicen: “*Dios lo dijo, y yo lo creo*”, y eso lo resuelve todo.

Debemos advertir que la naturaleza de la teología y las condiciones requeridas por la interpretación de los textos revelados parecen generar un grave problema de circularidad. Una teología es una visión que pretende ser precisa, coherente, y apoyada por evidencia sólida derivada fundamentalmente de la revelación e integrada con aspectos desarrollados por

---

<sup>85</sup> Gracia, J. Op. Cit. P.140

<sup>86</sup> Sigo aquí a Orlando Patterson, que desarrolla una temática bastante amplia en un grueso y valioso volumen acerca de la confrontación de libertad soberana, que es el dominio inapelable de una voluntad sobre otras, y libertad cívica, que asimismo dedica los últimos capítulos de su libro para hacer una aproximación de interpretación sociológica del cristianismo.

la ciencia y los generalmente aceptados y basados en el sentido común y experiencia. Pero al mismo tiempo encontramos que la revelación no puede interpretarse sino en un contexto teológico. Así que parece que tenemos una situación en la que la teología debe basarse en algo para lo cual en sí es necesaria. Las religiones que aceptan la revelación divina, deben admitir que esta no puede existir sin la teología; a saber, de la interpretación de la revelación, y la revelación no puede ser sin teología. El abandono de esta perniciosa circularidad se torna prácticamente imposible, a menos que asumamos que la '*Sola Scriptura*' no esta tan '*sola*' y que las Escrituras no serían el único medio a través del cual Dios se revela.

Con *Gracia* entendemos que la teología no es suficiente para cualquiera de los fines propuestos, en algunos casos por razones ontológicas y en otras por razones epistemológicas. Ontológicamente porque el objetivo va más allá de nuestra comprensión en cuanto a lo que desea la divinidad que los creyentes comprendan; y epistemológicamente, porque en todos los casos consiste en la revelación de textos, es decir, artefactos lingüísticos producidos por los seres humanos, en particular, las circunstancias históricas y culturales, y el conocimiento de todo tipo de cosas que van más allá de la teología, que es necesaria para la comprensión de estos textos.

### **1.3 Primer debilitamiento del constructo dogmático.**

La hipótesis de esta investigación es que la expresión originaria e implicancias hermenéuticas del principio de la *Sola Scriptura* en el proceso de la Reforma Protestante, se constituye en el primer debilitamiento significativo del constructo dogmático religioso y abre las puertas a la posibilidad de aplicación de un principio racional mínimo y práctico, desprovisto de pretensiones teóricas, que posibilita la lectura del texto revelado y verifica su autenticidad interpretativa en la remisión última al imperativo de la caridad.

Charles Taylor, en su monumental “*A Secular Age*” sostiene que la Reforma protestante es fundamental para la historia que él quiere contarnos, acerca de la abolición del cosmos encantado y la eventual creación de una alternativa humanista de la fe. La Reforma es asumida como un motor de desencanto, (lo segundo es menos evidente y más indirecto)<sup>87</sup> y el momento más importante del fin del equilibrio, el inicio de un período post-axial<sup>88</sup>, la finalización epocal de la simetría de la sociedad alrededor de un eje.

El profesor español Arsenio Ginzo,<sup>89</sup> estudioso de la estrecha relación entre la filosofía alemana y la tradición protestante, considera que habitualmente se suele presentar el pensamiento de los grandes filósofos, desligándolos de la tradición cultural que los alimenta y es por ello que al inicio de su tratado acerca de la recepción de la reforma en la filosofía alemana, trae a colación la controversial e irónica afirmación del propio Habermas en cuanto a que «*para filosofar en Alemania, los católicos casi deben hacerse protestantes*».

Ginzo desarrolla con claridad una explicación de lo que él llama los pilares conceptuales de la Reforma<sup>90</sup>: La *subjetividad*, en cuanto se postula a la conciencia como única vía de acceso en la relación con la divinidad, provocando la revalorización de la interiorización de lo religioso. En este aspecto Oswald Bayer<sup>91</sup> es enfático en cuanto a que la Biblia de Lutero es de hecho, como dijo Goethe, un “*espejo del mundo*”, no nos conduce lejos del mundo, sino nos ayuda a profundizar en él, y nos lleva al conocimiento de sí mismos y luego nos devuelve al conocimiento del mundo. Esta experiencia, que es por demás individualizante, ya que ausculta mi propio yo en su mayor profundidad, es al mismo tiempo la experiencia que puedo

<sup>87</sup> Taylor Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Mass: Bellknap Press of Harvard University, 2007, p. 77.

<sup>88</sup> *Ibíd.* p. 146

<sup>89</sup> Ginzo, Arsenio, “*Protestantismo y Filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*”, Madrid: Universidad de Alcalá, 2000. p.11. Ginzo es profesor titular de la Universidad de Alcalá, es uno de los grandes especialistas españoles en el Idealismo alemán. Editor de obras clave de G.W.F. Hegel, como *El concepto de la religión* (1981) y los *Escritos pedagógicos* (1991)— y Schleiermacher —*Sobre la religión* (1990)—, así como autor de una introducción al pensamiento de Feuerbach (1995).

<sup>90</sup> *Ibíd.*, pp.17-34

<sup>91</sup> Bayer, Oswald; *Luther as an interpreter of Holy Scripture*, Edited by Donald K. McKim; p.79

tener sólo en la intersubjetividad, con una comunidad<sup>92</sup> que llega a través de todos los tiempos. Además de la subjetividad, Ginzo considera el *biblicismo*, en tanto que la Biblia, es interpretada de modo literal para muchas vertientes del protestantismo<sup>93</sup>, es la única vía que permite el conocimiento de la voluntad de Dios; la *secularización*, por cuanto la vida religiosa se simplifica eliminando numerosos componentes religiosos; el *nacionalismo*, reflejado en la contribución a las lenguas vernáculas; el *estatismo*, puesto que se revaloriza el papel del Estado y de la política, al recibir un fundamento divino.

Empezaremos por reconocer que la relativa estabilidad de las adquisiciones exegéticas antiguas en la Escolástica medieval podría quizá confirmar la hipótesis de que el problema hermenéutico, en este caso el quiebre ocasionado por el movimiento reformador, adquiere una mayor actualidad en los momentos de transición cultural o de crisis epocal. Debemos dar cuenta que en un sentido las orientaciones hermenéuticas, en el Medioevo, continúan lo ya trabajado en la Patrística y en la conocida coexistencia de un *sensus Literalis* histórico, con un *sensus spiritualis* místico, moral y anagógico-alegórico. No creo estar diciendo nada nuevo al señalar que es en esta coyuntura en que se va configurando, so pretexto del celo exegético, el papel tutelar de la comprensión, por parte de la Iglesia en medio de un contexto

<sup>92</sup> Rudolf Bultmann ha destacado que Jesús desnacionalizó y “deshistorizó” el mensaje apocalíptico de los profetas judíos. Esta deshistorización del Apocalipsis tuvo el efecto paradójico de desplazar radicalmente el foco de la religión hacia la historia personal de cada individuo, este hombre deshistorizado privado de su supuesta seguridad dentro de su grupo histórico, es empujado a un encuentro concreto con su vecino, en el cual va a encontrar la historia verdadera. Cf. Patterson, Orlando; “La Libertad” Editorial. Andrés Bello; 1991. 410-411.

<sup>93</sup>El autor muestra un Schleiermacher teólogo protestante (p.83), antes que filósofo, embarcado en la tarea de armonizar la dogmática y la filosofía, tarea que pasa por la relativización de la literalidad bíblica. Intérprete de la Reforma como proceso en marcha y, sobre todo, responsable de la redefinición de la esencia de la religión como *intuición y sentimiento*, contribuye al vaciamiento conceptual de la religión en beneficio de la *vivencia religiosa* (p. 91). También presenta a Novalis, quien por su parte, también arremete contra los excesos de la bibliocracia, calificando el *culto a la letra* de los protestantes como uno de los motivos del empobrecimiento religioso del mundo moderno (p. 97). Su contribución a la comprensión de la Reforma, se resume en su empeño por alumbrar una nueva Cristiandad supraconfesional que permita el retorno de lo religioso, cuyos primeros pasos él ve en la Alemania que le tocó vivir (p.99). Tampoco deja de señalar Hegel en su análisis que el error de la Reforma y de Lutero habría sido su aversión a la filosofía, que condujo al literalismo bíblico, reduciendo el papel del pensamiento en la comprensión de los datos revelados (p.165). o también Schelling, por su parte, también cree que el culto a la letra de la Biblia interrumpió la continuidad en el desarrollo del cristianismo al eliminar su dimensión especulativa (p. 178).

precario de casi un analfabetismo teológico *extra-muros* del recinto magisterial. Cabe señalar también que esta disposición frente a la escritura no fue algo acaecido solo al cristianismo, podemos observar el mismo fenómeno en otros contextos, como bien lo expresa Ferraris: *“Esta disposición fundamental frente a la Escritura no es un patrimonio exclusivo del cristianismo, sino que vale para toda la cultura medieval, incluido el pensamiento hebraico, ya en la ortodoxia teológica, ya en la mística. En particular, en el Midras –la exégesis rabínica de la Escritura– se repite el papel de la tradición en la interpretación de la Biblia que habíamos observado en el ámbito cristiano (un papel que, análogamente a cuanto sucede en el cristianismo, será progresivamente atenuado por la entrada, primero, de motivos anti-traditionalísticos; y, después, de elementos puramente racionalísticos, como ocurrirá en los principios de interpretación de la Escritura según Spinoza.*<sup>94</sup>

Luego Gadamer presenta bien el periodo humanista como aquel en el que se da una revitalización de la cultura y de la *paideia* clásicas, aún como el antecedente de las ciencias románticas del espíritu, a través de la rehabilitación de la retórica y la elocuencia civil, en contra de la dialéctica y logística de la escolástica tardía. La metodología e ideales del humanismo empezaron a calar hondo en toda la cultura europea, con su figura más notable *Erasmus de Róterdam* (1466-1536), el cual como ya hemos referido antes, realiza un prolífico trabajo filológico de los textos clásicos así como del Nuevo Testamento (1,516).

La Universidad de Wittenberg en la cual Lutero clava sus 95 tesis, es también un centro teológico de primera línea, que destaca en el estudio de los clásicos en los textos originales, y, por ende, al estudio de las lenguas sagradas –latín, griego y hebreo-. En este sentido describe Ferraris el papel de la Reforma: *“La Reforma, ... lleva a cabo una tarea de mediación, en cuanto que pone en contacto el filón de la mística alemana con la tradición*

---

<sup>94</sup> Ferraris, Mauricio. *Historia de la Hermenéutica*. Ed. Akal; 2,000; p. 28.

*filológica del Humanismo, secularizando al primero y re-sacralizando a la segunda; así que el motivo retórico y literario de la inspiración divina de los poetas, de origen platónico y retomado por el Humanismo italiano, viene a cargarse en Alemania con nuevos valores y se refiere, en el cuadro de una hermenéutica sacra, a la cuestión de la inspiración divina de la Biblia”.*

De hecho hay un quiebre epocal en ciernes, gestado en un proceso y con ello el hecho de que Lutero como buen monje agustino y otros seguramente identificados con el mundo universitario alemán, tuvieron que haber discernido el hecho de que Agustín había dejado de ser atendido, y que su hermenéutica estaba siendo encubierta con la dogmática aristotélico-tomista, que no tenía nada que ver con la lógica de la retórica, que funge de telón de fondo a la teología agustiniana. La mente del retórico es más bien la del intérprete de textos, aquel que más le preocupa el cómo se aplica una ley a una circunstancia, frente al filósofo como aquel que contempla la realidad, el cosmos, la creación y parte de allí para sus formulaciones.

La re-sacralización de la tradición filológica, permite el paso de la retórica civil a la hermenéutica bíblica, o mejor dicho, el primado de ésta sobre aquella, de manera tal que la retórica que, como arte de la variación elegante de la forma y del contenido, es instrumentada como la *ancilla* (criada) de la hermenéutica, lo cual se ve mucho más claramente más adelante en Melancton y Flacio, ambos adscritos al protestantismo. Ferraris nos lo presenta de la siguiente manera: “...Proceso este que adquirió una importancia determinante para el humanismo lingüístico alemán y aún para las ciencias historiográficas del espíritu en Alemania, cuyos fundamentos habían sido puestos por pastores protestantes e hijos de pastores, piénsese en la vasta hermenéutica de Schleiermacher, que por así decirlo re-

*seculariza la compenetración entre filología humanística y teología protestante poniéndola a disposición de las florecientes ciencias del espíritu de Boeckh, Drosen, Dilthey”<sup>95</sup>.*

Cuando Martín Lutero, y sus famosas 95 tesis son expuestas en Wittenberg en 1517, puso las bases para la desautorización de la jerarquía católica, por cuanto sostenía que no era posible sustituir la fe con las obras, debido a que éstas nacen de aquélla y no al revés, y así deslegitimar la integración del rito y la tradición con el contenido bíblico esgrimido por la Iglesia, es entonces que está en aptitud de postular que todo creyente está en condiciones de tener un acercamiento al texto sagrado, porque este es en sí mismo claro y comprensible: *La Sola Scriptura* y no la Iglesia –sostenía- es depositaria de las verdades de la fe.

Es allí que salta a la palestra el problema hermenéutico, que por haberse despojado de la mediación eclesiástica, ahora realmente urgía el establecimiento de cánones de interpretación y así cubrir el vacío generado. Aquí es donde Lutero pone al servicio de la Reforma toda la caja de herramientas filológicas del Humanismo, aun cuando este no esté de acuerdo con sus perspectivas teológicas.

Es importante recordar que el principio escriturístico *Sola Scriptura*, no era tampoco para ese entonces una novedad absoluta, porque la apelación a la Biblia contra la jerarquía eclesial estaba ampliamente difundida en las perseguidas “herejías medievales”. En todo caso es la tradición la que tiene que constantemente estar siendo sometida a ella para constatar su validez.

Por lo tanto, en su famosa polémica sobre *el libre arbitrio*, aludida al principio de este capítulo, Lutero rechaza del humanista Erasmo, el énfasis sobre los ideales clásicos con aires de familia agnóstica. Aquí el Humanismo vale ante todo como guía metodológica, filológico-

---

<sup>95</sup> Ferraris, Mauricio. *Historia de la Hermenéutica*. Ed. Akal; 2,000; pág. 38.

humanística desde el punto de vista de la reivindicación del sentido gramatical y el rechazo del excesivo alegorismo medieval, en el que evidencia con claridad el *'olvido del texto'*, en vista que en la patrística la primacía del texto era la norma. Agustín al comienzo de su «Doctrina cristiana» aconsejaba al lector, leer en primer lugar todo el texto y de fiarse en la luz esclarecedora del Espíritu; partía además Agustín como se sabe del principio de que las Escrituras eran comprensibles; pues bien esto dista mucho de la tendencia alegorizante de los alejandrinos.

Este agustino reformista, en el mejor de los casos sólo trató de reconquistar esta evidencia perdida y adicionó el rechazo de la *alegoresis*, así como del cuádruple sentido de las Escrituras, lo cual significaba a este respecto una renovación provocadora de la mentalidad patrística. Sin duda que el cometido reformador de Lutero sembró las premisas de una decisiva revolución hermenéutica. Lo paradójico del asunto es que a pesar de todo lo andado en el proceso reformador, cabría preguntarse si el reformador trabajó una teoría hermenéutica; sabemos que dictó clases de exégesis, que era algo novedoso en su tiempo, pero no se interesó en hacer filosofía; es más, desdeñaba la escolástica aristotélico-tomista, vacía de contenido, por lo que su perspectiva hermenéutica solo puede mirarse en función del método exegético de las Sagradas Escrituras.

Ahora bien, aunque en principio las Escrituras son claras y comprensibles, no lo son en todo momento. Debido a esto la Iglesia se apoyó en la tradición y el magisterio eclesiástico. Grondin ensaya una respuesta en cuanto a cómo resolvió el protestantismo este problema: *“Su apelación a la intuición del Espíritu Santo o al hecho de que las Escrituras son en todas sus partes y unívocamente sus propios intérpretes (sui ipsius interpretes) resulta poco satisfactoria y en parte ingenua, ya que no parecía poder frenar en absoluto la arbitrariedad de interpretaciones opuestas. Para el Concilio de Trento (1546) de la Contrarreforma fue fácil reafirmar la insuficiencia hermenéutica ante las Escrituras y la necesidad de recurrir a*

*la tradición. Uno de los argumentos más contundentes fue que el establecer una oposición entre las Escrituras y la tradición sería artificial, ya que ambos habían surgido del mismo Espíritu Santo<sup>96</sup>”.*

La contrarreforma reafirma la tradición patristica para efectos de interpretar pasajes ambiguos. Es por la carencia de una teoría hermenéutica científica en la que sobresale Mathias Flacius Illyricus (1520-1575), un seguidor de Lutero; Flacius ofreció la primera hermenéutica ejemplar de las Sagradas Escrituras.

Algo sumamente importante para el entendimiento de la gesta reformista, es nunca abandonar el contexto de la “rebeldía” a la autoridad de Roma en tanto única mediación posible para ese entonces, identificada con el orden sociopolítico de la Cristiandad europea. Todos entendemos que el gran logro de este periodo fue permitir a la gente el abordaje a las Escrituras sin la mediación de las interpretaciones hechas por el magisterio eclesiástico y universitario de aquel entonces. En este sentido siempre queda abierta la posibilidad de mejores posibilidades para una teología bíblica más libre, antes que una de impronta dogmática y/o sistemática, o sobre cualquier credo formalmente recopilado por cualquier grupo en particular; a saber, la adecuada aplicación del principio racional mínimo del principio protestante, en la labor hermenéutica.

Solamente a modo de una consideración de cierre, quiero señalar que el desarrollo de los acontecimientos desde la época en que Lutero clava sus 95 tesis en las herrumbradas puertas de la catedral de Wittenberg, y en los albores de la prédica de los «cinco solamente»<sup>97</sup>, entre los que destacan la *Sola Scriptura* y *Sola Fide*, significaron otra cosa; sin embargo para la época del análisis de Gadamer, estos ya se habían convertido nuevamente en una nueva camisa de fuerza en la que se ha encerrado la hermenéutica protestante actual.

---

<sup>96</sup> Grondin, Jean; Op. Cit., p. 72.

<sup>97</sup> “*Sola Gratia, Sola Scriptura, Sola Fide, Solus Christus, Soli Deo Gloria*”.

La *Sola Scriptura*, que originalmente fue un grito de libertad contra las interpretaciones de la Iglesia oficial y una vuelta a la investigación del texto bíblico, me temo se ha convertido actualmente en un «*Solo la letra*», o en "*mi sola interpretación personal de la Escritura*".

El principio de *Sola Fide* que en un principio significó la liberación de las obras, leyes e imposiciones de la Iglesia oficial, se ha convertido en algunos sectores fundamentalistas, en «*sólo la fe protestante*», donde el significado de «fe» se desplazó de ‘*confianza en Cristo*’ nuevamente a un corpus de doctrinas fuertes. Con mucha razón, Gadamer advierte que la doctrina o tradición protestante, todavía a muy poco tiempo de haberse clavado las 95 tesis, ya se hubiera impuesto con todo el peso de su “ortodoxia” sobre la Biblia.

La perspectiva de Gadamer es muy práctica, y es planteada frente a lo que era y es ahora realmente el protestantismo y sus principios, no sobre lo que debería ser o probablemente se intentó que fuese. Es factible repensar la reforma desde el aporte gadameriano, este es mi principal interés, en tanto que es acorde con el principio reformador: *ecclesia reformata semper reformanda*. Es impresionante que los reformadores hayan poseído la humildad y la flexibilidad de ver su movimiento como inconcluso, con necesidad de continua revisión<sup>98</sup>. Es interesante notar como casi en todos los movimientos históricos se observa un fenómeno típico, que consiste en que, después de comenzar con la espontánea creatividad de una búsqueda dinámica, poco a poco su ideología se va institucionalizando hasta perder casi totalmente la flexibilidad de sus inicios y su capacidad original de sorprender. En muchos casos, este proceso llega a un estado senil de arteriosclerosis institucional. De hecho, esto es lo que pasó en gran parte con la Reforma protestante. Sus sucesores redujeron los explosivos descubrimientos de los fundadores en un nuevo escolasticismo ortodoxo, luterano, anglicano o calvinista.

---

<sup>98</sup> A Martín Lutero le gustaba señalar que su apellido se origina de una palabra griega *eleútheros*, que significa «libre, independiente, no ligado»; a veces se llamaba a sí mismo «Lutero el Libre».

## CAPITULO II

### Antecedentes de la *Sola Scriptura* en San Agustín

#### 2.1 Carácter mostrativo y performativo del texto revelado vs. modelo representacional de la verdad.

En general, con acierto se acepta que san Agustín fue un maestro de la vida práctica y no tan solo un anatomista de la oratoria. Hay en él una indisoluble vinculación del pensamiento con la vida, *porque comprender sin vivir y vivir sin existir no es posible, el que entiende vive y existe*<sup>99</sup>, por ello es que podemos amar y en definitiva nadie puede querer sino existe y vive.

En la formulación cartesiana por ejemplo, la unidad de vida y conocimiento permanece escindida, disociada. Lo atractivo de la filosofía agustiniana consiste en que es una filosofía amorosa y humilde con un gran sentido reverencial del misterio del mundo<sup>100</sup>. El obispo de

---

<sup>99</sup> San Agustín, *De Trinitate*, X, 10,13.

<sup>100</sup> Obras de San Agustín, L III Madrid; BAC, 1951, p. 228.

Hipona se había dado perfecta cuenta de los defectos de la enseñanza escolar del tipo de las escuelas declamatorias, de manera tal, que lo más importante para él no era la destreza en el manejo de las leyes para señalar el ritmo y las cláusulas oratorias o la clasificación de sus figuras oratorias, esta ya no es *per se* la prioridad de su pensamiento. No obstante él había enseñado en Cartago y en Roma que los preceptos de la retórica no son inútiles y por tanto desechables; sin embargo él renuncia a ellos en su *De Doctrina Cristiana* y en cualquier otro escrito suyo. Tiene claro acerca de cuál es el plan de su obra; a saber, un carácter netamente práctico debe guiar todo el proyecto; no obstaculiza, que si alguien tiene tiempo para adquirir un pleno conocimiento de la temática y problemática oratoria, acuda a los tratados y a las escuelas de los rétores.

Ahora bien, el orador a quien se dirige Agustín es muy diferente del formado en la cantera ciceroniana, no se trata ya del disputador del foro en el senado, ni del abogado de los tribunales, sino del intérprete y el del apologeta de la palabra de Dios. Agustín ha liberado a su *ars retorica* de la intrincada casuística de las escuelas de los rétores y ha priorizado la verdad y la claridad, exhorta al orador sagrado, a que, si es preciso, renuncie a la elegancia cuando así lo exijan los intereses de la promulgación de la verdad con claridad, sin embargo esto nunca debe ser óbice para descender al plano de la trivialidad.

La tradición sofista sobre el obispo de Hipona le hace objeto de la impronta jurídica latina, que opera en la constante búsqueda del criterio de la sabia aplicación de la ley a los casos particulares, pero que ahora se despliega en lo concerniente a la aplicación de la ley de Dios a los casos concretos de las personas en particular, no está interesado en la obtención de una visión teórica del orden del ser, sino todo lo contrario, su principal preocupación está puesta en el orden de la vida subjetiva, en el orden de la practicidad y aunque la exposición exige al orador un contenido, una doctrina, una ciencia, esta debía ser sana, distinta de la que se

aprendía en las escuelas de los sofistas, lo cual deja claro que para él no hay otra ciencia sana que la cristiana<sup>101</sup>.

En este sentido propugna un retorno a la sana teoría de los tiempos clásicos, pero vivenciada y vivificada por un espíritu cristiano. Suscribo las palabras de mi profesor de filosofía medieval: *“Quizás se pueda sostener que el cristianismo latino no era inferior a la filosofía pagana, pero dudo que no haya sido sofisticado en algún sentido relevante del término. Era una anti-filosofía, el tipo de filosofía que la crítica platónica desterró de las escuelas de física, ética, y lógica; pero que sobrevivió en el pensamiento jurídico grecorromano. Las elites vinculadas a esas escuelas suponían que la sofística no filosofaba, que era enemiga de la verdad, que se ocupaba de asuntos prosaicos y respondía a motivaciones venales; y solo en parte tenía razón”*<sup>102</sup>. Sin embargo y muy a pesar del prejuicio platónico, es factible postular que Agustín construyera toda una teoría que como sabemos encuentra su plena expresividad en el *De Doctrina Cristiana*, aunque lo suyo nunca significó optar por el instrumental de la racionalidad científica del lenguaje proposicional cuyo despliegue requiere de los ratiocinios teóricos y apodícticos, que finalmente proyectan en el silogismo su modelo más acabado.

La racionalidad agustiniana es práctica, transita por la ruta del lenguaje del dialogo persuasivo, cuyo modelo de inferencia es el entimema. El lenguaje agustiniano no poliniza en los campos de la ciencia silogística de la filosofía clásica sino en el de la ciencia entimemática de la retórica cristiana, donde la *ratio fidei*, no es tan solo una extensión protética de la filosofía clásica para el logro de la demostración de la verdad de los dogmas cristianos, sino todo lo contrario; la orfandad de evidencia apodíctica, tan solo se establece y

---

<sup>101</sup> La palabra ‘ciencia’ debe usarse aquí cuidadosamente, así lo precisa el profesor Bacigalupo: “[...] no hay claridad meridiana en el planteamiento epistemológico de Agustín, se puede decir que en él no cabe ciencia de los arcanos celestiales porque la ciencia corresponde a la razón inferior. La sabiduría, en cambio, es una intuición de la razón superior, que no guarda semejanza con el carácter proposicional de la episteme griega” Bacigalupo Luis, “Los Rostros de Jano” p. 27.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, pp. 38-39.

concreta en el sustento de la racionalidad de las creencias religiosas, debido a que en el espacio del escepticismo retórico del pensamiento agustiniano, no hay conocimiento *teórico-demostrativo* en materia de religión, pues todo conocimiento de lo divino se produce en la *escucha*<sup>103</sup> y por lo tanto es parcial e imperfecto en nada equiparable al ideal de la luz que se logra como producto de la ascensión al exterior de la caverna platónica.

Agustín había hecho un deslinde fundamental, a saber, que la perfecta adecuación entre la intención del autor y la interpretación del lector no es más que una ilusión: “*¿Quién de nosotros halló esa intención, de modo que pueda decir con certeza que esta fue la intención de Moisés y que esto fue lo que quiso que se entendiera en aquella narración?*”<sup>104</sup>. El texto, podría este ser cualquiera, ostenta una libertad que siempre supera con creces el trazo del autor primario. En un sentido, esta idea en estado germinal late en el corazón del protestantismo temprano, a instancias de la construcción del principio de la *Sola Scriptura*, y del esfuerzo por desligarse de la rigidez del duro espíritu dogmático que anquilosaba las articulaciones de la libertad religiosa. Tarea por cierto extremadamente difícil por la cerrazón de la época pero necesaria, a todas luces.

Los considerandos precedentes, nos entregan a un Agustín históricamente innovador, un precursor decisivo del siglo IV, que apela al hecho de que el texto bíblico tiene una concreción en lo mostrativo y dinámico. Cuando comenta acerca de las intenciones del autor, resuelve que hay un elemento trascendente al acto mismo de lectura, toda la narrativa intratextual del corpus bíblico intenta mostrar algo al creyente, busca que a través de la lectura el creyente encuentre la verdad. Soy consciente que la formulación precedente exige naturalmente mayor precisión; por el momento estamos todavía ante el dilema de

---

<sup>103</sup> Epístola de Pablo a los Romanos 10,17 “*Así que la fe es por el oír, y el oír por la palabra de Dios*”.

<sup>104</sup> Confesiones XII, 24.

qué es aquello que el texto bíblico pretende *mostrar, expresar* y si a ello nos es lícito concederle el estatuto de *verdadero*.

Lo cierto es que en Agustín tenemos a un vanguardista que se aproxima a concepciones de la verdad mucho más contemporáneas, que atienden a la constitución de lo verdadero de un modo intersubjetivo, si cabe, en el sentido de la epístola petrina: “*Entendiendo primero esto, que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada...*”<sup>105</sup>. Operamos ante la idea de una verdad que es sustancialmente comunicativa, como él mismo la describe en una de sus *confesiones*: “*Por eso, Señor, tu verdad no es mía ni de aquél, sino de todos nosotros, a cuya comunicación pública nos llamas, advirtiéndonos que no queramos poseerla privada, para no vernos privados de ella*”<sup>106</sup>. Por lo tanto, estamos ante una verdad que tiene *per se*, una condición fundamental: *su comunicabilidad*., \_ parafraseando uno de los brillantes ensayos de mi compañero de clase Raúl Zegarra: en esta dinámica, estamos frente a un fino juego que se da en la interacción entre el texto que *muestra* y el creyente que se deja afectar por esa mostración, al mismo tiempo que ese mismo creyente lleva al texto su propia vitalidad y lo renueva, lo *re-lee*, lo *re-llena* de sentido. El creyente y el texto juegan, intercambian hermenéuticamente, crean. El texto dice la verdad, pero el creyente la interpreta. La verdad se ubica entonces, en el único ámbito donde podría lograr su expresividad: la historia, y por qué no, la vida. Dicha verdad *acaece, acontece* y se *ejecuta* en la experiencia humana, en ese plano es que adquiere el estatuto de verdad.

Se entiende por tanto, que el texto sagrado, no responde a un modelo representacional de la verdad; está mucho más cerca de una aproximación expresivista que atiende a la vitalidad de lo humano, donde emerge y se devela; por cuanto, en el pensamiento agustiniano: el discurso

---

<sup>105</sup> II Pedro, 1,20.

<sup>106</sup> Confesiones XII, 25.

religioso -el bíblico en particular- nunca tiene pretensiones teóricas, sino solamente prácticas<sup>107</sup>.

Durante el fenómeno de la Reforma Protestante en el que como sabemos se produce el quiebre del vínculo *fe-razón* escolástico, ocurrirá un '*debilitamiento*' similar \_en el sentido de Vattimo \_ por el que se intenta que la Escritura se torne regla cercana e inmediata de fe y conducta a los creyentes. Como sabemos, el espíritu de la reforma luterana está basado en una repulsa de toda comprensión racional de Dios, en el aserto de que el hombre no puede, por la sola razón, adquirir conocimiento alguno de Dios porque es incapaz por sí mismo de llegar a saber quién o qué es Dios; en línea por supuesto, con los postulados nominalistas cuyos efectos coetáneos al proceso reformista todavía mantuvieron vigencia en el momento que Lutero clavaba sus 95 tesis en la catedral de Wittenberg, lo cual ha quedado anecdóticamente registrado en una de las charlas de sobremesa que tiene Lutero \_ como lo atestiguara su compañero de milicia, Melanchton<sup>108</sup> \_ cuando se refiere a Ockham como "*mi querido maestro*". Además se sabe que el Padre de la Reforma leía con asiduidad sus escritos, y se sabía casi de memoria los de Pedro d'Ailly y Gabriel Biel, típicos representantes del nominalismo<sup>109</sup>. Como es sabido para los ockamistas, estaba prácticamente excluida una fundamentación lógica y racional de la fe y en verdad no es otra la opinión de Lutero.

Entonces, en línea con Agustín y Lutero se puede inferir que la tarea principal de la religión no radica en erigir modelos probatorios; el enfoque está puesto \_en el caso agustiniano\_ en la felicidad del creyente, por ello se precisa del necesario concurso del principio hermenéutico de la *caridad*: "*Mas la Escritura no manda, sino la caridad [...] Narra las cosas pasadas,*

---

<sup>107</sup> Zegarra Raúl; Blog Sagrada Anarquía <http://sagradaanarquia.wordpress.com/category/san-agustin/>.

<sup>108</sup> Melanchthon, Philip, (nacido Philipp Schwartzertdt) Bretten, 16 de febrero de 1497 – Wittenberg 19 de abril de 1560, reformador religioso y erudito alemán.

<sup>109</sup> Ropero Alfonso, *Introducción a la Filosofía, una perspectiva cristiana*, Barcelona, Ed. CLIE, 1999, p. 310.

*anuncia las venideras y muestra las presentes, pero todo esto se encamina a nutrir y fortalecer la misma caridad [...]*<sup>110</sup>. Por extrapolación, para Agustín no hay nada tan medular como la «*Sola Caridad*», al punto que formula que *verdad* en el contexto bíblico implica fidelidad a este principio mínimo de la *caridad*: “*amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo*” (Lc. 25, 26-27). Otra vez aquí, ausencia total de cualquier interpretación representacional de la verdad, jamás sujeción a criterios de adecuación, solamente adscripción a la manifestación performativa.

Como se puede apreciar, el principio hermenéutico de la *caridad* en Agustín es determinante en la medida en que respeta la libertad que la misma Escritura ofrece al creyente, la libertad de que sea él quien en un encuentro personal experimente la verdad *acaeciendo* en su vida a través de la superación de la inmanencia del escrito sagrado, donde la remisión última a la *caridad* a su vez, se asuma como canon de medición de la autenticidad del texto sagrado. Potente principio que descarta en la Biblia, texto alguno que pueda considerarse sagrado si no se somete ha dicho imperativo. En definitiva, si el texto es *palabra* revelada que condiciona la vida y conducta concreta del creyente, sólo al entender la verdad como *expresión* de la caridad, y no de un modo teóricamente mensurable, sino prácticamente constatable, la Escritura se torna espacio, apertura y libertad sin mediación determinada o sujeta a algún imperialismo conceptual yuxtapuesto, por el que habitualmente han decantado las instituciones religiosas hasta hoy.

El impecable ensayo de Zegarra citado anteriormente, va en línea con la pretensión insulsa que pugna por hacer de la Escritura un texto dador de razones; debe más bien, entenderse como un libro que *comunica experiencias*. En líneas generales está compuesto por historias

---

<sup>110</sup> San Agustín. *De Doctrina Christiana*. Madrid: BAC, 1947. *Liber III, Caput X*, 15-16.

de vidas, es un texto testimonial, no prescribe, *invita*. No somete, *sugiere*. No concibe la religión como supeditada al modelo aristotélico y representacional de la realidad.

Es importante recordar que el modelo científicista acerca de lo verdadero no fue el que primó sino hasta el siglo XII en que se descubre el potencial que para la *ratio fidei* poseía la lógica aristotélico-boeciana, momento en que tenemos \_según la descripción gráfica del profesor Bacigalupo\_ a “*Aristóteles en París*”, gracias al aporte árabe; allí se marca el inicio del proceso en que la dialéctica comienza a desplazar progresivamente a la retórica.

Antes de este reencuentro de la lógica de Aristóteles y el descubrimiento del corpus aristotélico que cautiva a la teología, el modelo que tuvo preponderancia fue el agustiniano: “*La exegesis, en particular, y la racionalidad asertórica, en general, sufrieron graves perjuicios porque los teólogos aristotélicos enrumbaron hacia el arraigo científico de la teología dogmática*”<sup>111</sup> Con excepciones claro está, aunque luego, en general el Aquinate y su neo-aristotelismo se constituirán en el elemento de máxima preponderancia.

El texto sagrado nunca debió perder lo que hermenéuticamente había ganado con Agustín y convertirse en el garante del dogma que da operatividad a la represión, coyuntura histórica en la que fecundó el cristianismo católico-romano y que posteriormente dio a luz al movimiento protestante.

El panorama de la reflexión agustiniana, otorga la opción de quedarnos solamente con un libro que propiamente es vida en plena manifestación, es acto comunicativo, *acto de habla*, cuya esencia es *kerigma*, acorde a la descripción del prólogo joanino que inaugura el cuarto evangelio con frases por demás sugerentes: “*En el principio estaba la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. [...] Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada*

---

<sup>111</sup> “*Sin embargo, para los lectores acuciosos del De Trinitate como Abelardo y Ockham, la epistemología de san Agustín siguió vigente: no hay ciencia teórica de las cosas espirituales; la ciencia es una ratio inferior, mientras que la doctrina de Cristo pertenece a las cosas que se conocen de otro modo*” (DT XIII 15. 25)”. Bacigalupo, Luis; Comentario tomado de “*Los Rostros de Jano*” p. 60.

*de cuanto existe. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres [...] La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*”<sup>112</sup>,

El verso joanino, condensa en el término ‘palabra’ los conceptos ‘Dios’ y ‘palabra escrita’, un corpus bíblico que se sintetiza en la figura de Cristo como el *logos (Verbo)* que al mismo tiempo es ‘palabra’ creadora, configurándose así la naturaleza dinámica de la *palabra*. Y a pesar de que la realidad posmoderna pondere la imagen por sobre la palabra, \_quizá al punto de “humillarla”<sup>113</sup>\_, el evangelista Juan y Agustín ponen una pauta que pervive en el tiempo, a saber, es Dios el que se comunica con el creyente por medio de su *palabra*, el Hijo del Hombre es encarnación que devela el carácter performativo de la palabra; y que como hemos venido planteando en clave agustiniana, pasa necesariamente por la realización de la *caridad*, que es condición de posibilidad para que el performativo se realice, de lo contrario el acto de habla se invalida, se anula.

Es a partir de este principio racional mínimo y práctico, que Agustín procede a un despliegue hermenéutico más amplio en el Libro III de su *De Doctrina Cristiana*, pautando las consideraciones que la intratextualidad bíblica comporta en relación con los pasajes oscuros, con algunos señalamientos necesarios: que el quehacer exegético siempre se abstenga de tomar los signos por las cosas mismas, \_como advierte\_: “...*contra la ignorancia de los signos propios gran remedio es el conocimiento de idiomas, para no trabarse en palabras y locuciones desconocidas*”<sup>114</sup>. La condición de retórico le previene claramente acerca de la necesidad de tomar este cuidado, máxime si se está operando en el territorio de la ambigüedad de las palabras de sentido metafórico.

---

<sup>112</sup> Evangelio de Juan 1, 1-3,4,9.

<sup>113</sup> Ellul, Jacques. “*The Humiliation of the Word*”. Translated by Joyce Main Hanks. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. pp. 155-158.

<sup>114</sup> Agustín de Hipona, *De Doctrina Cristiana*, 2, 16.

Los pronunciamientos preceptivos del libro III del *De Doctrina Cristiana*, son fecundos en el ejercicio aplicativo del plano ético, el acto interpretativo tiene por *telos* el amor a Dios, del prójimo o de los dos a la vez, propugna la libertad para la deducción de uno o más sentidos de las mismas palabras de la Escritura, aun cuando esto implique el no poder llegar a descubrir el sentido que el hagiógrafo tuvo en mente ; no hay pues peligro, sino libertad para optar por otros sentidos, si estos pueden mostrarse por otros textos de las Escrituras y cuando algún sentido ya no puede ser aclarado por las Escrituras, queda la alternativa de aclararlo con razones. En este esfuerzo es importante considerar las figuras o tropos: *alegoría, enigma, parábola, metáfora, ironía o antífrasis, catacrexis*, etc., el punto de partida es el sentido literal o natural, y si este es absurdo, hay que proceder a determinar el tipo de tropo que se está manejando. En la aplicación de las reglas de Ticonio <sup>115</sup> el Obispo de Hipona, siempre opera a través de un mecanismo intratextual de interpretación: «las Escrituras interpretan a las Escrituras», *\_no es una novedad protestante\_*. Agustín es hermenéuticamente minucioso, considera aún el género de locución que es importante, no sólo es suficiente que se explore si el texto tiene tal o cual característica que invita a tales o cuales acciones, el texto fundamentalmente se realiza si acaece el principio de la caridad en la acción y es imposible que este acontecer se limite a la *performace* en el mero solipsismo; requiere en este proceso de consolidación interpretativa de una instancia de validación intersubjetiva o comunitaria.

En este momento, juzgo pertinente e ilustrativo hacer eco muy breve de algunos conceptos esenciales del pensamiento pragmatista en la pluma del William James <sup>116</sup>. James estudia exhaustivamente el fenómeno de la experiencia religiosa, y para él, hay por lo menos dos

---

<sup>115</sup> Escritor Donatista africano del siglo IV. La obra más conocida de Ticonio es la “Siete Reglas de Interpretación” (para la Biblia). San Agustín las cita y explica en *De Doctrina Cristiana* III.30-37 y su autoridad les dio gran importancia en Occidente durante siglos.

<sup>116</sup> Charles Taylor en su comentario a *Las variedades de la experiencia religiosa* de James, indica que la aproximación del proyecto jamesiano del fundador del pragmatismo, es algo estrecha, por estar demasiado comprometida con el prejuicio subjetivista del protestantismo. Las “iglesias” tienden a interferir la experiencia individual. El desdén jamesiano por las jerarquías eclesiásticas y su parafernalia dogmática, le obnubilan acerca de la riqueza de la experiencia intersubjetiva y del respaldo de la tradición.

vertientes diferenciadas que pueden relacionarse: la experiencia individual y la experiencia institucional, esta última tiende a convertirse en espacio de verticalismo dogmático y sometimiento de conciencias que anulan la sublimidad del soliloquio con lo divino. Procede este filósofo de impronta protestante a denunciar con tenacidad el dogmatismo que pretende contener y determinar la experiencia religiosa en las proposiciones silogísticas de la razón. El peso específico que James coloca sobre la experiencia individual, se debe en gran medida a la asociación directa de experiencia institucional con la iglesia en su versión jerárquica e impositiva, que nos priva de la vitalidad y variedad expresiva que caracteriza a la fe.

James dedica los últimos años de su vida a ofrecer un examen descriptivo de la religión, procura *mostrarnos* lo que la fe produce en el ser humano. De esta manera, si se explora con rigor la experiencia religiosa que emana del texto bíblico, se obtendrá en todo momento la misma dinámica expresiva que este autor pragmatista nos presenta.

Pues bien, en el pensamiento agustiniano se sostiene que la fe [cristiana] se constituye en comunidad, ella misma es una experiencia de comunicación, de diálogo intersubjetivo con el otro y con lo divino. La *caritas* no se practica en el carácter absoluto de una relación vertical con lo divino; sino que solo es auténtica cuando horizontalmente se extiende, al próximo, al hermano.

El texto sagrado fue escrito con una intención: la invitación a la fe a través de la lectura de los «eventos» de la historia de Israel. El destinatario inicial fue el pueblo judío, sin embargo el destinatario primario se disuelve en el tiempo, ahora todos leen el texto. Incluso con Agustín también los autores del texto pasan a un plano secundario; la relevancia ahora está puesta en el mensaje, y este no es uno solo; o, si lo es, no constituye una univocidad en el sentido de la *Mathesis Universalis* del cartesianismo.

Lo lingüístico posee vitalidad, la urdimbre del texto [o tejido] posee un contenido, que tampoco es unívoco, está allí frente al que se aproxime en actitud de interpretar; aunque las páginas sostengan cual incrustaciones, las mismas palabras y oraciones que den la impresión de ser texto muerto o apariencia de límites e imperativos, estos siempre serán tenues y flexibles que permitan, no obstante, la vitalidad en despliegue de lo que se quiere comunicar. Una vez más, el modelo no es un modelo de representación cognitiva o de adecuación estática; es siempre una pauta amplia, que alberga en su seno lo sustancial del aspecto ético del texto. Ha sido esta dinámica sencilla la que ha logrado configurar en gran medida la tradición occidental hace dos milenios.

Ha sido con Gadamer, que se ha consolidado la imposibilidad de cercenar el elemento fundamental en nuestra constitución de mundo: la tradición. Y en este sentido, nunca hubo ni habrá *Sola Scriptura* a secas, ella misma es al mismo tiempo un corolario horizontal. De lo que se trata más bien es de no canjear lo *mostrativo* y *performativo* del texto sagrado por la pretensión de hacer de él una provincia del imperialismo conceptual ahistórico. El *pneuma* que anima al texto y que se transmite en la historia nos remite siempre al carácter relativo y contextual de nuestra existencia, de nuestras verdades y de nuestra interpretación del mundo. Nos pone de cara a la experiencia de finitud y transitoriedad, siempre encarnada, muy humana, tan sencilla como todo acontecer en el mundo de la vida.

En suma, deseo resaltar la notable dinámica vital que va desde el texto a la vida y viceversa, que se desplaza dando alcance al reconocimiento de la pluralidad de interpretaciones. No obstante, la existencia de algunos elementos instrumentales que intervienen en el quehacer interpretativo del texto: los aspectos lingüísticos a considerar, la clara enseñanza de pasajes bíblicos paralelos y la regla de la fe, a donde va desembocar cualquier interpretación para hallar armonía con la doctrina cristiana.; pero, aun con todo ello, no se haría justicia a la hermenéutica agustiniana si se la tomara expresamente por una exegesis literalista,

intencionalista o adivinatoria; designación que calzaría mejor en la performance luterana casi inmediata a la gesta de Lutero. El hermeneuta francés, Paul Ricoeur condensa en categorías más contemporáneas un similar compromiso interpretativo, esencialmente animado por el mismo espíritu: “*Si bien el método histórico - crítico es irremplazable, puede y debe ser rectificado. A mi entender, tiene que perder tres ilusiones: la ilusión de la fuente, la ilusión del autor, la ilusión del destinatario (...) No es la fuente la que permite comprender el texto, sino que el texto elige y articula sus fuentes (...) La intención del autor no mora en su vivencia, en su experiencia, ni en la experiencia de la comunidad, definitivamente inasequible al estar ya estructurada en su discurso (...) La noción del autor no es una noción psicológica, sino precisamente una magnitud hermenéutica, una función del texto mismo (...) El sentido no es lo que puede comprender un presunto destinatario original*”<sup>117</sup>.

## 2.2 Fides qua creditur y fides quae creditur.

Si aceptamos que la distinción entre “*doctrina*” y “*fe*” es nada menos que la distinción entre *credo* como verdad objetiva que debe creerse y *credo* en el sentido subjetivo de la aplicación personal de la fe<sup>118</sup>; se está también en semejanza con la distinción que tanto se ha enfatizado en la historia de la teología, entre *fides quae creditur* \_el contenido de la fe\_ y *fides qua creditur* \_el acto de la fe\_ en san Agustín. La *fides qua* que se separa de la *fides quae* es muy probable que se convierta en mero entusiasmo religioso, o que una *fides quae* que se

<sup>117</sup> Ricoeur, Paul. *Existencia y Hermenéutica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971. pp. 231 y 232.

<sup>118</sup> “Para ayudar a distinguir el concepto bíblico de *pistis* de un concepto abstracto [...], tomo el énfasis en la “*verdad como encuentro*” acuñado por Emil Brunner y que el mismo Brunner consideró su contribución más importante a la epistemología teológica: puso en palabras mejor que muchos, los componentes históricos, personales y por tanto existenciales de la fe cristiana. «*Fe en Cristo*», enfatiza Brunner en su Dogmática, «*no es sólo la respuesta a la cuestión: ¿Qué es verdad? Es también la respuesta a la pregunta: ¿Qué es comunión y cómo podemos encontrarla?*» Aquí el conocimiento no es un proceso restringido al intelecto \_como el abstracto objetivismo nos ha hecho creer\_ sino un acontecimiento que abarca toda nuestra existencia”.

identifica tanto con la *fides qua* y que por lo tanto acaba por reemplazarla, se convierte en un mero *creer-hechos*.

La fe en el sentido verdadero *fides proprie dicta*, siempre se identifica con la fe personal de la confianza y la doctrina tan sólo cumple una función de servicio. No obstante, es menester admitir el peligro subyacente al hecho que la palabra *fe* se utilice también para el elemento doctrinal.

La discusión teológica sobre este tema sufre mucho del hecho que estos dos elementos se enfrenten, se identifiquen entre sí o se coloquen en una tensión dialéctica nebulosa, mientras que la relación *funcional* entre la fe y doctrina solo se desarrolla en raras ocasiones. Si la relación es *funcional* estaremos ante un paradigma teológico saludable, en el cual la doctrina teológica resulta útil en tanto ayuda a que la fe crezca. La búsqueda de una posición *intermedia*, vista desde el ángulo opuesto \_ sea este institucionalista o espiritualista\_, hace que el esfuerzo siempre esté expuesto a una serie de malos entendidos<sup>119</sup>.

La fe personal conlleva en sí la tendencia conducente a la reflexión teológica, si se quiere, a la «doctrina», y por qué no, a la «dogmática», «los artículos o confesiones de fe», más aún si aspira al logro de una dinámica intersubjetiva; en otras palabras, el polo dinámico del creyente conlleva la *pistis* personal («la verdad como encuentro»), mientras que la doctrina apunta en dirección de lo intersubjetivo e institucional.

Los dos elementos no deben considerarse idénticos como sucede con el malentendido dogmatista, pero tampoco pueden separarse en absoluto sin convertirse en mero misticismo subjetivo que desatiende los contenidos mínimos que la justifican y la dimensión comunitaria de la experiencia religiosa.

---

<sup>119</sup> Schwarz, Christian A. “Cambio de Paradigma en la Iglesia” Ed. CLIE Barcelona, 1999. p. 106.

Según la perspectiva epistemológica del teólogo alemán Christian Schwarz<sup>120</sup>, estaríamos ante un «*credo*» que en tanto verdad objetiva debe creerse, y un «*credo*» en el sentido subjetivo de la aplicación personal de la fe<sup>121</sup>. Es a partir de esta diferenciación que se está en condiciones de echar un vistazo al malentendido *institucionalista* del que adolece la religión: *el dogmatismo*.

En principio, *\_recomienda\_*, no debería confundirse *dogmatica* con *dogmatismo*. Mientras que la *dogmática* entendida como doctrina teológica puede ser legítima en un sentido *funcional*, y de esta manera servir de utilidad a la comunidad de fe a la cual está adscrita en aspectos que definen su identidad y propósito en determinado momento; el *dogmatismo* no lo es. Este último por su carácter eminentemente ideologizante, siempre optará por la doctrina como fin en sí mismo<sup>122</sup>.

Los problemas surgen cuando los resultados de la reflexión teológica se equiparan al contenido de la fe, en lugar de ser entendida *funcionalmente*, como esfuerzo de secundar la expresión de *pistis* personal. Schwarz, nos provee de un ejemplo ilustrativo de *dogmatismo*: “*la afirmación hecha por el teólogo ortodoxo, Johann Gerhard, de que nadie se puede salvar sin un conocimiento de la doctrina de la Trinidad. Otto Weber [agrega Schwarz] tiene razón al decir sobre este concepto: «Frasas de este tipo pueden ser la expresión de una forma híbrida de la dogmática, que normalmente va seguida rápidamente de la secularización».*»

<sup>120</sup> Schwarz es un teólogo protestante alemán, que sin tratar de borrar de un plumazo 2000 años de historia de la iglesia y crear algo totalmente nuevo, define en su contexto las premisas teológicas que están detrás de su pensamiento sobre lo que él llama el *desarrollo natural de la iglesia*. Sostiene que la primera reforma del siglo XVI estableció una teología, una segunda reforma en el siglo XIX fue imprescindible para potenciar la espiritualidad y plantea la conveniencia de una tercera reforma en el siglo XXI, para modificar las estructuras.

<sup>121</sup> Schwarz, Christian A. “*Cambio de Paradigma en la Iglesia*” p. 105

<sup>122</sup> « ¿Cuál es la naturaleza de la doctrina? Mientras que la fe personal confiesa: “*Mi Señor y mi Dios*”, la reflexión teológica elige un elemento de esta confesión \_ por ejemplo la palabra “*Dios*”\_ y pregunta qué significa este término. No pregunta: “*Dios, que quieres decirme aquí y ahora en mi vida diaria?*” El acto de fe es una confesión en la dimensión existencial, utilizando palabras como “*Yo*” y “*Tu*”. La doctrina utiliza un lenguaje más “*distanciado*”, con palabras como “*él*” y “*ellos*”. Cf. Brunner: 1960<sup>a</sup>, p.48. Tomado de SCHWARZ, Christian A. “*Cambio de Paradigma en la Iglesia*” p. 106.

La característica típica del concepto *dogmatista* de fe es el uso del razonamiento formalista, como el habitual citado de los *Padres de la Iglesia*, cuyas frases se citan como pruebas y no como ejemplos. La mera referencia de nombres históricamente «*aceptados*» es suficiente para transferir autoridad a las tesis del propio escritor. En este caso la autoridad no surge de la relevancia de la afirmación a los ojos del observador imparcial, sino de la adherencia a patrones de razonamiento formalista. En el enfoque *dogmatista* formalista, una afirmación teológica no es correcta solo porque establezca una idea apta para nuestro tiempo, aun si esta fuese en oposición a siglos de pensamiento equivocado; es correcta tan solo porque alguien más que es considerado, \_probablemente incluso en contraste con sus propias intenciones\_, una especie de testigo infalible de la verdad, o solamente porque utilizó palabras parecidas en un tiempo completamente diferente frente a una audiencia completamente distinta. Pasa por alto, el hecho de que este método se puede utilizar para “*probar*” cualquier cosa.

En suma, la función de la teología que procuró ser reflexión crítica, puede tornarse en método de autojustificación universal. Dietrich Bonhoeffer, advirtió esta situación: “*La teología es la disciplina en la que hemos aprendido a excusar y justificar todo. Es una justificación que hace referencia a una autoridad final, la autoridad de Martín Lutero, las afirmaciones doctrinales de la iglesia y, en última instancia, el Nuevo Testamento*”<sup>123</sup>

Por tanto, estaríamos de cara a un *teologismo* que dificulta la fe y que termina sofocándola. El móvil tras el dogmatismo es la mentalidad de la seguridad, a la que corresponde el paradigma institucionalista de la religión. Sin embargo, y aunque paradójico, cada vez que el espíritu dogmático es afirmado, produce exactamente el efecto contrario al que pretendía en un principio. Sí la fe que se busca avalar con formulaciones doctrinales y declaraciones de fe se deja reemplazar y fosilizar por ellas mismas, inicia inmediatamente un proceso inexorable de

---

<sup>123</sup> Bonhoeffer: 1972, p. 405 tomado de Schwarz, Christian A. “*Cambio de Paradigma en la Iglesia*” p. 107.

obsolescencia, paralelamente al de secularización como lo sostiene Charles Taylor en su monumental «*A Secular Age*».

Una comunidad *dogmática e institucionalista*, se percibirá a sí misma como constantemente amenazada por cualquier forma de fe personal que se pone en acción. Es una repulsa automática a aquello que la dinámica libre de la fe personal puede generar y considera fuera de lo que previamente ha sido esculpido en las tablas de piedra del maximalismo doctrinario. Con celo «*santo*», recusa el peregrinaje y la vida «*a la intemperie*» que genera la movilidad vital de la fe puesta en acción. En su lugar, buscará estacionarse bajo el cobijo de la bóveda del objetivismo, en respuesta, qué duda cabe, al comprensible anhelo humano de seguridad. En el libro «*Discipulado*», Dietrich Bonhoeffer [Quién mas autorizado para hablar de esto que este histórico mártir del Nacional Socialismo] describe de manera clásica que esta mentalidad de seguridad contradice la naturaleza de la fe cristiana. Bonhoeffer describe el «*contenido del discipulado*» básicamente como «*un paso hacia afuera*», precisamente porque el discípulo cristiano es aquel que es sacado de las seguridades relativas de la vida y conducido hacia una completa inseguridad, lo que para él significa *salir hacia la absoluta certeza y seguridad de la comunión con Cristo*, fuera de lo comprensible y predecible, hacia lo totalmente impredecible y aleatorio en realidad *hacia el único camino de posibilidades infinitas*, hacia una esfera de posibilidades sin fronteras, a saber el único camino hacia la libertad<sup>124</sup>.

El problema es que el creyente por lo general no se conforma con la *certitudo* de la fe; requiere de la *securitas* que siempre procurará granjearse con garantías proposicionales. Una teología que ofrece este tipo de *seguridad* satisface las necesidades de muchos aún en esta época secularizada y es una forma de pensamiento que está presente en casi todas las religiones con una similitud sorprendente, donde el aspecto institucional no es visto como

---

<sup>124</sup> Bonhoeffer: 1981, p. 29s. Tomado de Schwarz, Christian A. “*Cambio de Paradigma en la Iglesia*”, p 25.

algo meramente útil para estimular la parte orgánica de la comunidad religiosa. Se necesita de algo más, urge una *iglesia garantizada*, cuyo paradigma suele adquirir visos de *fundamentalismo, sacramentalismo, clericalismo, tradicionalismo, dogmatismo*, etc. en aras de suplir el anhelo básico de seguridad, decide morar bajo la edificación barroca de una catedral racional que obligue a las conciencias que yacen bajo su constitución pétreo. A este respecto, es impecable la frase de Alfred Jäger: «*Grandes formas del fundamentalismo son, en realidad una teología de temor*»<sup>125</sup>. En este contexto aquello que se constituye como *iglesia* pierde su naturaleza de organismo, su facultad de expresividad se ve recortada porque ya está consolidada solamente con haber logrado las instituciones adecuadas, así se cree, que se asientan sobre un concepto ahistórico de la revelación, y por ende el deseo de que la revelación quede asegurada, celosamente guardada, tanto, que lo que se está asegurando en realidad es el institucionalismo a sí mismo.

Estamos aquí frente a un concepto heteronómico de iglesia y fe. La mentalidad de seguridad siempre anhela erigir una autoridad monolítica, como lo es *del lado protestante* la enseñanza ortodoxa de que las Escrituras son una autoridad literalmente axiomática o *en la versión católica romana*, puede ser la doctrina de la infalibilidad del Papa.

Este heteronomismo respecto del texto, significa que el *gramma* toma el lugar del *pneuma*<sup>126</sup>. El modelo arquetípico de este concepto de «fe» es la «ley». El creyente puede preguntarse: ¿Qué necesidad tengo de vivenciar mi fe personal, si es suficiente con aceptar las afirmaciones doctrinales, la adherencia a un código moral o la sujeción a la autoridad eclesiástica estricta y externa? Si se atiende al modelo heteronómico que requiere de un liderazgo jerárquico y una disciplina inflexible, como la única manera de proteger la verdad

<sup>125</sup> Jäger Alfred; 1983, p.21s. Tomado de Schwarz, Christian A. “Cambio de Paradigma en la Iglesia”, p 25.

<sup>126</sup> 2 Corintios 3: 3,7. Nueva Versión Internacional 1999. «Es evidente que ustedes son una carta de Cristo expedida por nosotros, escrita no con tinta sino con el Espíritu del Dios viviente; no en tablas de piedra sino en tablas de carne en los corazones. [...] El ministerio que causaba muerte, el que estaba grabado con letras en piedra, fue tan glorioso [...] Pues bien, si aquel ministerio fue así ¿no será todavía más glorioso el ministerio del Espíritu».

inmutable de las desviaciones heréticas, como se observa en varios grupos cristianos, se está cediendo ante la quimérica actitud de que la fe puede ser asegurada mediante el uso de la autoridad o la fuerza<sup>127</sup>.

En este contexto el adagio: «*ortodoxia muerta*», bien puede justificarse. La fe objetivista se torna en una cascada congelada, cuya contemplación reporta la combinación de las formas de movimiento y parálisis al mismo tiempo. El exceso de formalismo del que adolece la fe objetivista es una opción por la necrofilia; aquí es donde lo vivo, lo dinámico, lo pneumático, es sustituido por lo ritual, y puede asumir una variedad de formas, que incluyen usos mágicos, objetos religiosos asumidos como amuletos, patrones estáticos de liturgia, la ilusión de que las fórmulas lingüísticas son «*sagradas*», o cuando se opta por un racionalismo que en forma de un *pelagianismo intelectual*, como lo señala Rudolf Bultmann no logra discriminar entre «*la seguridad basada en las obras*» y «*la seguridad propiciada por el conocimiento objetivo*» que en suma representan una exteriorización formal de la fe.

Como se aprecia, la lógica predominante en paradigma dogmatista, siempre es lineal dentro de un modelo estático. Este es el sentido del uso del término *ex opere operato*<sup>128</sup> que expresa la certeza del sacramentalismo: solo con practicar un sacramento, automáticamente queda garantizada en virtud a sus cualidades integrales. Es a todas luces, un intento de poner a Dios a nuestro alcance ya sea por la institución de un obispo o de un pastor, la iglesia queda asegurada *ex opere operato*; esta misma dinámica se aplica al asentimiento racional a ciertos

<sup>127</sup> Schwarz comenta que: «Es interesante el fenómeno que ocurre en muchos ideólogos de las iglesias estatales europeas, que por un lado muestra una gran cantidad de tolerancia y amplitud al punto de absorber fe e incredulidad con la misma facilidad; de repente muestran una intolerancia casi inquisitorial cuando el verdadero *articuli stantis et candentis ecclesia* es puesto en cuestión: bautismo de niños, impuestos eclesiásticos, la estructura parroquial. Este es un síntoma del profundo carácter heteronómico que enfatiza tanto la «autonomía» y la «libertad» en otras áreas». Schwarz, Christian A. «*Cambio de Paradigma en la Iglesia*», p 26.

<sup>128</sup> «*Ex opere operato*», indica el modo objetivo de obrar en los sacramentos: infunden la gracia en el sujeto «en virtud de la acción sacramental cumplida debidamente, en virtud y por autorización divina. La fórmula se utilizó desde finales del siglo XII en contraste con la de «*ex opere operantis*» (en virtud del ministro o del sujeto agente, en virtud de su acción); así lo hizo en primer lugar Pedro de Poitiers (t 1205) para demostrar que el bautismo es válido independientemente de los méritos del ministro y del sujeto. Se quiere dar a entender de este modo que la acción sacramental es la única causa instrumental de la gracia. Por eso, la validez del sacramento no puede hacerse depender de la fe o de la santidad del ministro o del sujeto.

hechos doctrinales, etc. En esto observamos que el patrón mágico, sustituye totalmente la dimensión del encuentro personal, se reemplaza con el toque de objetos *teoporosos*<sup>129</sup>. Cuando los distintos elementos del equívoco pensamiento dogmatista e institucionalista, constituyen un sistema coherente, en el que los elementos individuales se refuerzan en forma sinérgica, se hace prácticamente imposible derribarlo con argumentos en temas individuales.

Permítase aquí una breve digresión que considero útil para complementar los párrafos anteriores, sobre un dato neurobiológico relevante que nos llega por medio de Frederic Vester (1925-2003), un bioquímico alemán, el cual emite una voz de alerta a la cristiandad al describir la manera en que el dogmatismo que deliberadamente se funda en tabúes produce un efecto biológico alarmante: “... un tabú es algo en lo que ni siquiera debemos pensar. Es algo ‘impensable’, y por lo tanto no puede ser examinado...si un dogma que no puede ser probado por el uso del sentido común es declarado tabú, tendrá lugar el siguiente efecto neurobiológico: la información asociada con el tabú se liga con la percepción del miedo...esto significa que el intento prohibido de examinar el tabú se hace difícil incluso en un nivel biológico”<sup>130</sup>. Cuando el dogmatismo se consolida en el creyente y le es constitutivo, ni siquiera se requiere del temor al castigo externo, el *software* heterónimo ya está instalado, produce este resultado neuro-biológicamente demostrable, que convenientemente procuran obtener los defensores de este concepto de ‘fe’. La «fe», o lo que este paradigma heterónimo considera *fe*, reside en la formulación dogmática que se proclama en voz alta y en público, y hasta en forma repetitiva, para que tenga el efecto deseado. El poder reside en las formulas *per se*, en atención a una estructura de pensamiento y sentimiento mágico.

---

<sup>129</sup> Albert Schweitzer cuenta un episodio de su experiencia en la jungla en Lambarene que ilustra el pensamiento mágico. Cuando escribía una receta médica para los nativos, a menudo sucedía que estos se la comían delante de sus ojos. Estaban convencidos de que la receta de una buena medicina tenía un poder curador en sí misma. La identificación del símbolo con el objeto.

<sup>130</sup> Vester: 1988, p. 459.

Ahora bien, si todo lo reflexionado hasta aquí, nos impulsa a buscar una *redención* que nos *salve* del dogmatismo nocivo, esto no tendría que obligar un traslado al lado opuesto; a saber, la opción espiritualista, pues ello sería como: “*Usar a Belcebú para espantar un demonio*”. La experiencia religiosa en comunidades «*espiritualistas*», donde se opta por el abandono del pensamiento reflexivo, en pro de una búsqueda intimista, vaciada de contenido, casi irracional, pone en evidencia de inmediato la extraña esquizofrenia entre la praxis y la espiritualidad que se propugna.

Si echamos un ligero vistazo retrospectivo, notaremos algo interesante en las acciones de los reformadores, Lutero, Calvino y Zwinglio, quienes no solo enfrentaron a la Iglesia Romana, sino también al *movimiento anabaptista* coetáneo, los denostaron, denominando a sus seguidores «*entusiastas*» y «*agitadores*». Pues, los reformadores clásicos no solo muestran, por un lado, sus prejuicios hacia la vieja tradición de la iglesia obligatoria dentro de un paradigma heterónimo institucionalista; sino que al mismo tiempo, evidencian una falta de consecuencia y entendimiento de la causa *anabaptista*, al punto de tener estos últimos que lanzarse a la clandestinidad o a entrar en una oposición revolucionaria.

El paradigma espiritualista tiene razón cuando le da la espalda al objetivismo y pone énfasis en que la fe debe ser asimilada subjetivamente; el error está en que, proceden a hacer de la experiencia religiosa individual, el elemento por el cual se debe juzgar a los demás. Por esta razón, al intentar tomar distancia del heteronomismo que atraviesa al modelo institucionalista, se suele asumir un autonomismo con el propósito de desentenderse de todo lo definido y fijado, incluso del canon escritural, puesto que significan siempre una distorsión y fosilización de la experiencia religiosa. Tomas Münster es un prototipo del autonomismo radical temprano, fue uno de los primeros seguidores de Lutero y más tarde uno de sus tantos adversarios, solo basta recordar la manera en que se refería a las Escrituras retóricamente, lo hacía en términos de: «*Biblia, Babel, Burbuja*».

Lutero contestaba que la *letra sin el Espíritu estaba muerta*; qué duda cabe, pero al mismo tiempo defendía que los dos no podían separarse, como tampoco el cuerpo del alma<sup>131</sup>.

La fe espiritualista decantará en el subjetivismo y autonomismo, pero además en un *dualismo* que prioriza absolutamente al espíritu, por sobre la creación «caída», cuyo prototipo lo encontramos claramente en el gnosticismo, en el que la vida en la tierra se catalogada de «*catástrofe*», característico del pensamiento docético; y por esta vía se puede llegar con facilidad al extremo de una fe que tiende a considerar lo irracional más espiritual que las cosas que se pueden explicar racionalmente<sup>132</sup>.

El error del relativismo espiritualista no es su repulsa por el dogmatismo. El dogmatismo es un obstáculo a la fe y debemos resistirlo a toda costa. El error es la separación abismal de la fe personal de toda reflexión teológica. La fe bíblica, tanto la paulina como la agustiniana, no consiste en «*crear en algo*» solamente [doctrina o dogma], la que en lenguaje protestante se denominaría «*fe natural*», sino que la «*fe salvadora*» denota un encuentro personal que conlleva confianza, obediencia y amor. Pero este encuentro está ligado inextricablemente con su «*marco*», con el pensamiento teológico que le es funcional o relacional en el sentido de Jorge Gracia; de lo contrario estamos ante un mero entusiasmo.

A estas alturas debemos tener claro, que ninguna doctrina cristiana es infalible. El papa e incluso los reformadores pueden equivocarse, y de hecho lo hicieron, ir en contra de ello “*no estaría sólo negando algunos elementos incidentales de la teología del siglo XVI, también -*

---

<sup>131</sup> Bainton: 1983, p.268

<sup>132</sup> En este sentido no es accidental que el *misticismo* sea una forma de teología que se define principalmente en términos de negatividad. Para el místico, la *unio mystica*, es la verdadera realidad espiritual y que es imposible describirla con palabras. Es este enfoque anti-empírico el que da al misticismo su nombre. La palabra griega *myein* significa «*cerrar los ojos*», lo que en un sentido significa un rechazo del mundo de los sentidos, de la realidad empírica y del pensamiento lógico. El místico no sólo se opone al fenómeno patológico del institucionalismo, está en contra de las *instituciones mismas*, ya que son parte de este mundo material creado, por lo tanto se le ve escépticamente por principio.

según la Reforma- estaría negando su propia existencia”<sup>133</sup>. La doctrina cristiana es cambiante y debe cambiarse a lo largo de los años si intenta cumplir su tarea de servir funcionalmente al *kerigma* en contextos históricos y geográficos distintos. Ninguna doctrina ni siquiera los credos desarrollados en la historia de la iglesia, pueden “afirmar que la forma de sus declaraciones tienen validez canónica en el sentido que es ahistórica, válida independientemente del tiempo”<sup>134</sup>, las formulas teológicas no se deberían guardar como si fueran herencia mágica. En su lugar deberíamos preguntar constantemente si está demostrado que cumplen su propósito, que es hacer más clara la esencia de la Revelación, en lugar de oscurecerla. Una declaración que es útil en un contexto histórico puede ser totalmente contraproducente en otro. La eclesiología necesita percibirse a sí misma, en tanto edificada en el mundo, como realidad «emergente», altamente contextual, radicalmente transformadora, la iglesia esencial no tiene por qué ser la misma todos los días, siempre está desarrollándose y emergiendo, en la dialéctica del «ya» y el «todavía no», en suma una: *Ecclesia reformata, semper reformanda*

Toda doctrina en función de la cual opera la *pistis*, debe ser juzgada mediante el criterio de, si en su propio contexto, tiene el efecto de estimular la vida y el crecimiento del organismo comunitario. Así en el contexto religioso podría hablarse en forma *debilitada* de una «dogmática funcional» que da acompañamiento a la fe. Una *dogmática funcional*, puede significar un enfoque doctrinal, en sentido «débil», que opta por desplegarse en forma mínima en relación con la vida, dependiendo de su contexto histórico.

Este enfoque nos conduce a la conclusión natural de que diferentes doctrinas pueden tener razón al mismo tiempo. En «su lenguaje», cada una de ellas sirve al propósito de Dios en su

---

<sup>133</sup> Weber: 1964, p.54.

<sup>134</sup> Thielicke: 1968, p.6.

Helmut Thielicke (1908 - 1986) Teólogo protestante alemán, rector de la Universidad de Hamburgo 1960 – 1978.

contexto. Otra vez con Thielke suscribo: «*El hecho de que –aparte de los límites de este pluralismo- haya una multitud de teologías y posiciones doctrinales tiene su justificación legítima en el hecho de que el evangelio de la gracia de Dios, que hace surgir nuestra fe, es un mensaje que se dirige a la gente, y que se dirige a la gente de diferente identidad en situaciones y momentos totalmente diferentes*»<sup>135</sup>. Nunca se debe buscar en las declaraciones, formulaciones eternamente válidas, que implican un concepto de unidad no histórica, ni siquiera bíblica; sino [en el caso de los cristianos] en la persona de Cristo, quien es el *acontecimiento de la verdad*.

La teología, en tanto «*inteligencia de la fe*» siempre deberá verse como una «*herramienta*», ya que cuando aspira a ser mas y cae en la presunción de poseer en un archivo omnicomprendido llamado «*Dios*» todas las proposiciones acabadas de su determinación, entonces ya ha sido afectada totalmente por la infección viral del cientificismo, y en este sentido *Luwing Feuerbach*, tenía sobrada razón en aquella crítica mordaz que aplica a la religión: “*Los dioses son... los deseos de los hombres transformados en seres reales; un dios es el anhelo humano de felicidad satisfecho en la imaginación humana*”<sup>136</sup>.

De la misma manera sucede si se habla en términos del canon bíblico y la distinción entre «*canon bíblico*» y «*palabra de Dios*». En la experiencia del creyente, la mera existencia del canon bíblico escrito, no es en sí misma, garantía de que la palabra de Dios «*sucedará*», que tocará existencialmente al hombre de fe. Sospecho que no es accidental, que el término hebreo *dabar* tenga un doble significado: «*palabra*» y «*suceso*». En el lenguaje de la fe, se asume que la palabra de Dios se debe convertir en una realidad existencial en la vida de la persona, la palabra escrita se convierte así en «*palabra viva*».

---

<sup>135</sup> Thielicke: 1978, p 308.

<sup>136</sup> Feuerbach: 1981, p. 224.

Señalar este hecho fue uno de los mayores logros de la Reforma y una de las contribuciones teológicas más importantes de Lutero. En la lucha de los reformadores contra el papismo de la Iglesia Católica Romana, podía haber sido una táctica conveniente para argumentar, basarse en un enfoque fundamentalista de las escrituras; pero no fue así, por lo menos al inicio. Señal de la preocupación genuina de Lutero por la verdad, que lo lleva a apelar de forma tan radical al principio de la *Sola Scriptura* y que cita las Escrituras como única «arma» contra sus oponentes clericales, no se dejó llevar hacia un punto de vista autoritario-fundamentalista de las Escrituras. La prueba fehaciente de esto, está en los atrevidos comentarios que Lutero incluía en sus introducciones a los libros bíblicos, los cuales son un testimonio impresionante sobre la manera en que él se esforzaba por evitar una comprensión del canon en forma estática y ahistórica. Su principio guía era: “*Esta es también la piedra de toque para juzgar los libros: ver si promueve o no a Cristo, pues toda santa escritura promueve a Cristo (Romanos 3), y Pablo no desea saber nada que no sea Cristo (I Corintios 2). Todo lo que no enseña algo sobre Cristo no es apostólico, incluso si lo enseñan Pedro o Pablo. Y al contrario todo lo que se predica sobre Cristo es apostólico, incluso si lo predicen Judas, Anás, Pilatos o Herodes*”<sup>137</sup>. El duro cuestionamiento de Lutero a la sacra tradición canónica escritural, nos remite a un comportamiento similar en san Agustín. Es evidente el profundo respeto que san Agustín profesara por su maestro Cicerón<sup>138</sup> no obstante lo recusa en su *De Natura Deorum* por la confusión entre religión y superstición en que este incurrió y con ello la admisión de irracionalidad por la que estaba transida toda la tradición religiosa romana<sup>139</sup>. Esto es señalado por el profesor Luis Bacigalupo, a saber, que sea el propio

---

<sup>137</sup> Lutero: 1964, p.141

<sup>138</sup> «Tal vez el mayor tributo jamás pagado a Cicerón fue el de Agustín, quien afirma que en él empezó y terminó la especulación latina» (Cochrane 1992:47) Tomado de Luis Bacigalupo en “*Los Rostros de Jano*” Fondo Editorial PUCP, p.126.

<sup>139</sup> «Nosotros, los cristianos, demos gracias al Señor Dios nuestro [...], que dio en tierra con estas supersticiones [...] y allanó en la libre servidumbre de los suyos por la altísima humildad de Cristo, por la predicación de los apóstoles, por la fe de los mártires, que viven con la verdad y mueren por la verdad» (CD IV, 30). Tomado de Luis Bacigalupo en *Los Rostros de Jano* Fondo Editorial PUCP, p.126.

Agustín quien criticara a Cicerón por no haber respetado la tradición que le era propia. En esto advierte que el mismo espíritu que anima al obispo de Hipona también insufla el proceso reformador del s.XVI: “... *uno se imagina que Agustín hubiera tenido que felicitar a Lutero por su valentía y su severidad frente a las costumbres de la Iglesia de su tiempo. [...] sin duda, el pensamiento de san Agustín puso las condiciones para una crítica de la institucionalidad religiosa como la que desplegará siglos después Lutero y, antes que él, muchos precursores medievales; una crítica capaz de renovar cíclicamente el carisma, basado en la oposición paulina entre ley y gracia, donde la charis, \_lo que se dona gratuitamente\_ es la fuerza de lo santo.*”<sup>140</sup>.

Para Lutero, Cristo es la palabra de Dios y como la Biblia «*promueve a Cristo*» es una autoridad capital, pero solo en la medida en que promueve a Cristo. Reconoció el peligro de que la Biblia ocupe el lugar de Cristo, y por esta razón estableció el principio de *Christus dominus scripturae* («Cristo el Señor de las Escrituras»).

El principio que Lutero estableció sobre la autoridad de las Escrituras desde el punto de vista de sí o no «*promueve a Cristo*», es lo que podría llamarse en un sentido débil un «*enfoque funcional*» de las Escrituras.

No podemos olvidar que fue Lutero el primer teólogo que propuso una fe que podía asumir la investigación bíblica crítica y que, por tanto, se diferencia fundamentalmente del punto de vista autoritario-fundamentalista de las Escrituras. Aunque tengamos que reconocer que en algunos momentos mostró puntos de vista de las Escrituras formalmente autoritarios y axiomáticos.

Pues bien aunque no prevaleció su principio funcional reformista sobre el enfoque tradicional de las Escrituras, sin embargo, fue allí donde por primera vez en siglos, el canon bíblico, el

---

<sup>140</sup> Bacigalupo Luis; *Los Rostros de Jano* Fondo Editorial PUCP p.126.

que manejó san Agustín y muchos otros, no se consideró como un todo cerrado e inalterable. Se opta por él canon palestino en lugar del heleno, los reformadores excluyeron los libros llamados «*apócrifos*», [«*Deuterocanónicos*»<sup>141</sup> en nomenclatura tridentina] del Antiguo Testamento.

En el siglo XVI, se pretendió romper con una tradición canónica que había sido poco cuestionada durante más de mil años, un hecho del que apenas se dan cuenta los protestantes modernos. Se permite así la reexaminación en vista que “*hacer absolutos los límites del canon sería hacer absoluto un elemento de la tradición*”<sup>142</sup>. Por lo tanto cuando nos preguntamos hoy, si la definición de canon dada por la iglesia se puede considerar definitiva y final, sospecho que la posición propuesta por Hans-Georg Fritzsche apunta en la dirección correcta: «*Es práctica e históricamente final, pero no como principio teológico*»<sup>143</sup>. Por ejemplo, si descubriéramos nuevos documentos cristianos primitivos, cuyos contenidos tuvieran elementos de testimonio cristiano antiguo desconocido hasta ahora; dicho de otra manera, la decisión canónica de los padres de la iglesia se puede considerar un intento muy exitoso de crear instituciones que sean útiles para la vida, la salud y el crecimiento de la iglesia como organismo, pero nunca al grado de una cerrazón teñida de absolutez.

En cuanto a esto, si bien es cierto que hay un *pathos* exagerado en la afirmación de Karl Barth de que los escritos bíblicos “*debido al status canónico que tenían en sí mismos*” aseguraban que “*solo estos escritos podían ser reconocidos y proclamados como*

---

<sup>141</sup> Los *deuterocanónicos* son textos y pasajes del Antiguo Testamento de la Biblia cristiana que no están incluidos en el *Tanaj* judío hebreo-araméico; pero que sí se incluyen en la Biblia Griega de los LXX, llamada *Septuaginta*, datada entre los años 280 y 30 a.C.; el texto utilizado por las comunidades judías e israelitas de todo el mundo antiguo más allá de Judea, y luego por la iglesia cristiana primitiva, de habla y cultura griega. Los términos *protocanónicos* y *deuterocanónicos* no aparecieron nunca antes de mediados del Siglo XVI. Fueron acuñados en el año de 1566 por Sixto de Siena, teólogo católico de origen judío, para referirse, respectivamente, a los textos propios del llamado *Canon Palestinese* del Tanaj judío por considerarlo una “*primera norma*” o prescripción de textos del Viejo Testamento, y a los textos propios del llamado *Canon Alejandrino* de la Biblia Griega por considerarlo una “*segunda norma*” o prescripción de textos del Viejo Testamento.

<sup>142</sup> Weber: 1964, p.238.

<sup>143</sup> Fritzsche: 1982, p. 147.

canónicos”<sup>144</sup>, al mismo tiempo Barth tiene razón, en su observación de que la Biblia como canon «*impresionó a la iglesia, y la sigue impresionando una y otra vez*». La selección de libros para el canon bíblico reflejaba la experiencia de la iglesia en lo que se refiere a la «*eficacia kerigmática*» de estos documentos, a saber su funcionalidad.

Es sumamente importante resaltar el *factum* de la identidad que asume un creyente en particular o comunidad religiosa en virtud de la adherencia a cualquiera de los paradigmas de fe que hemos descrito gruesamente, y sus respectivas variaciones de estilo. Dicha identidad, es la que subyace y constituye lo que Bacigalupo denomina: *Identidad Contradistintiva*, esta tiene el acento puesto en lo que a lo largo de la teología agustiniana y medieval se denominó *fides quae creditur*, [*la fe en la que se cree*], representada por el corpus doctrinal, derecho canónico, liturgia, símbolos, etc. donde yace la memoria colectiva de la comunidad religiosa determinada y lo que la hace distinta de las demás, «*Esta identidad es contra-distintiva porque se afirma negando la verdad de las doctrinas, el valor de los principios y la autenticidad de las convicciones de los grupos concurrentes. Su soporte epistemológico es el rostro cientificista de Jano; su irrupción definitiva se produjo con el giro constantiniano y por ello, está estrechamente vinculada al ideal político de la cristiandad*<sup>145</sup>». Además, Bacigalupo observa que la identidad cristiana que pone el enfoque en el acto subjetivo de la *fides qua creditur* [*la fe con la que se cree*], comprende que esta adhesión es en sí misma una gracia otorgada por Yahvé Elohim. La denomina *identidad prospectiva*: «*...se afirma sin anteponer las doctrinas y valores propios al fin superior de la convivencia pacífica con otras personas y grupo, aún en contextos políticos de diversidad cultural*<sup>146</sup>». Aunque históricamente, se puede constatar que la *identidad contra-distintiva* fue la que adquirió preponderancia en la iglesia post-constantineana y medieval. Para Bacigalupo, el

---

<sup>144</sup> Karl Barth: 1948, p.524.

<sup>145</sup> Bacigalupo, Luis; *Op. Cit.* p. 39.

<sup>146</sup> Bacigalupo, Luis; *Op. Cit.* p. 39.

fortalecimiento de la contra-distinción se debió en gran medida al pesimismo antropológico de Agustín.

Está claro para Agustín que la argumentación probatoria debe ser retórica, nunca apodíctica; ya lo había expresado el autor [desconocido] de la Epístola a los *Hebreos*: “*Es, pues la fe, la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve*”<sup>147</sup>; a saber, que la fe no posee una visión intelectual de su objeto y por tanto nunca podrá probarlo. En la perspectiva de “*Los Rostros de Jano*” esto ubica al cristianismo en la categoría de *antifilosofía*, por carecer de demostración apodíctica: «*porque sostiene la verdad de sus creencias en proposiciones asertóricas que tienen que ser preferibles a otras*»<sup>148</sup>.

En definitiva, no fue, sino hasta que el «*efecto Celso*» en el Siglo II, propiciado por la escritura de una serie de documentos contra los cristianos del filósofo griego Celso, escritos y teorías que fueron contestados por el filósofo cristiano Orígenes, en especial el libro «*Discurso Verdadero*», causa sus estragos en el pensamiento cristiano, y que éste empieza a forjarse para sí doctrinas en la matriz epistemológica platónica, cercanas a posiciones gnósticas o filo-gnósticas distanciadas de los dogmas de la fe, contra las que desde fines del siglo II, había ya suficientes advertencias en las principales escuelas ortodoxas. Antes de todo esto, desde el Antiguo Testamento, en la tradición paulina, los textos evangélicos \_ como en Agustín y Lutero\_, el acento se puso siempre en el *espíritu de la letra*: la *fides qua*. En cambio el lenguaje apofántico de la *fides quae creditur*, siempre ha producido furor fanático<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> Hebreos 11,1. Versión Reina-Valera, Revisión 1,960.

<sup>148</sup> Bacigalupo, Luis; Op. Cit. pp. 44-45.

<sup>149</sup> *Ibíd*, p. 165.

### 2.3 Posibilidad de nuevas interpretaciones en san Agustín.

Vattimo ha señalado con acierto, que la hermenéutica es la nueva *koiné*, el nuevo lenguaje común que permite la comunicación y el dialogo filosófico. Esta dinámica calza bien en el pensamiento hermenéutico agustiniano, no solo porque su búsqueda tiene por objeto la verdad, sino porque sus reflexiones sobre el dialogo posibilitan un verdadero encuentro entre filosofía y teología, brindándoles elementos para su constitución y comunicación.

Asimismo, estudios más recientes nos muestran que Agustín goza de una recepción muy importante entre los representantes de la hermenéutica contemporánea como Heidegger<sup>150</sup> y Gadamer. A propósito, Jean Grondin registra para la posteridad una entrevista personal concedida por Gadamer, que evidencia la recepción agustiniana aludida: *“De manera muy esquemática y torpe le pregunté [a Gadamer] en qué consistía en realidad exactamente el aspecto universal de la hermenéutica... después de reflexionar sobre la cuestión, el dijo escuetamente y sin rodeos; En el verbum interius... La universalidad -continuó- se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma. Es algo que adopto de Agustín, de su De Trinitate”*<sup>151</sup>.

Ahora bien, por *verbo* o *palabra interior*, debemos entender que es aquello que aspira a exteriorizarse en el lenguaje expresado. Así planteado no habría mundo *«prelinguístico»* sino sólo un mundo orientado al lenguaje; y aunque no logra su exteriorización plena, siempre pugnará por dar palabra a lo que se quiere expresar. Esta dimensión hermenéutica del lenguaje es la única que tendría carácter universal.

---

<sup>150</sup> Heidegger insiste claramente en la *«gran envergadura»* de esta hermenéutica en comparación con la posterior de *Schleiermacher*, que en su opinión es mas formalista: *“Schleiermacher, redujo la idea de una hermenéutica amplia y entendida como algo vivo (de Agustín) a un arte del comprender”*. Grondin Jean, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica* p.63.

<sup>151</sup> Grondin, Jean. ; *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona 2002 11ss. 61ss.

La impronta sofista, identificaba la sabiduría con el arte de descifrar y transmitir el verdadero sentido de las palabras. En sentido agustiniano, la capacidad de captar y transmitir el *verbum intimum* o *verbum cordis* donde: «La palabra que resuena fuera es signo de la palabra que luce dentro, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian es voz del verbo, y se denomina verbo por su razón de origen»<sup>152</sup>. En esta lógica, la teología en el discurso agustiniano, es advertida más como hermenéutica, hermenéutica bíblica, acerca de la cual, la doctrina del *verbum cordis* previene, que nunca cometa el equívoco de confundir los signos externos como palabra última, sino solo como interpretaciones de la palabra interior<sup>153</sup>. No está demás indicar que es en el suelo hermenéutico y teológico agustiniano donde se relaciona por primera vez de manera explícita la reflexión sobre el conocimiento humano y el pensamiento sobre la divinidad, y esto debido a que la concepción cristiana de la divinidad aventajó a la griega, al acercarla a la materia y al hombre de modo inimaginable para los griegos. Agustín es, pues hito decisivo en el planteamiento antropológico de la divinidad en relación con las estructuras fundamentales de la mente humana.

Ahora bien, el hecho mismo de abogar por la profundización en la «interioridad» humana, no habla de un escapismo hacia la subjetividad como opuesta a la «objetividad» en sentido moderno, sino del acceso hacia una de las experiencias más específicas y características del ser humano, la de su racionalidad, que se asienta en la «verdad» en cuanto fundamento primero, base segura, común y absoluta del razonar humano. Es en ella, sostiene Agustín, en la «verdad», en donde «se enciende el fuego mismo de la razón»<sup>154</sup>. Agustín acude a este «fuego» iluminador como símil de su «verdad». Un fuego que no le es propio al alma humana, ya que esta «no tiene de por sí el fuego», no es ella luz para sí. Y como sucede en el

<sup>152</sup> San Agustín, *De Trinitate* XV 11,20

<sup>153</sup> Grondin Jean; Grondin 1994:32, tomado de Bacigalupo, *Los rostros de Jano* p.108.

<sup>154</sup> S. Agustín, *De Libero Arbitrio* II, c. IX, 26.

símil de la caverna platónica, el hombre no sabe de la luz, sólo percibe «sombras» de la realidad mientras no se vuelve hacia la luz exterior que posibilita estas mismas «sombras». También en Agustín «*el alma al apartarse de ella se sume en las tinieblas, y al acercarse a ella se llena de luz*»<sup>155</sup>.

En suma, la estructura misma de la verdad que está presente en cualquier modo de conocimiento humano, es huella de la divinidad, de su absolutez e infinitud en el hombre. Este está así «*iluminado*»<sup>156</sup> en su conocimiento nunca por sí mismo, sino por «*participación en la verdad sempiterna*»<sup>157</sup>. La «*sabiduría de Dios*» es el verdadero «*sol interior*» de la *mente*<sup>158</sup>. En este nivel, el Dios agustiniano es así, o la misma «*verdad*» o aquello que la posibilita<sup>159</sup>. Esta verdad agustiniana inmanente, no es propiedad privada del sujeto solipsista, sino que es aquello que atrae e impulsa a todas las mentes; por ello habla Agustín de ella como de luz o fuego «*público*», que se ofrece «*comunalmente*» y de ahí que no pueda ser considerada «*tuya o mía o de cualquier otra persona*»<sup>160</sup>.

Por tanto, si la hermenéutica tiene como propósito desentrañar el sentido de lo afirmado por otro y a la vez constatar su veracidad a la luz de la verdad que reside *in interiore*, le importa el dominio de la lengua en el que el sentido referido fue dicho. En esto se está frente a un determinado momento histórico y a un espacio concreto; ante la ardua e inacabable tarea interpretativa, en la que la opacidad es inevitable, puesto que el ser del otro jamás será absolutamente traslúcido para ningún hermeneuta. Ningún entusiasmo hermenéutico logrará

<sup>155</sup> S. Agustín, *in psalm*. LVIII, *Sermo* I, 18.

<sup>156</sup> El obispo de Hipona utiliza con frecuencia un lenguaje metafórico para referirse a la presencia y a la acción de Dios en el alma humana. Lo llama *Maestro Interior*, porque es quien nos enseña en lo más hondo del alma las verdades eternas. También lo llama *Luz*, porque es quien ilumina nuestro entendimiento para que podamos conocer o “reconocer” esas verdades. En este orden de ideas, la teoría del conocimiento agustiniana consta de tres elementos: objeto que es conocido, sujeto que conoce y Dios que ilumina.

<sup>157</sup> S. Agustín, *in psalm* CXVIII, *Sermo* XXIII.

<sup>158</sup> S. Agustín, *in psalm* VI, 8.

<sup>159</sup> “Si hay Algo superior, eso es Dios; si no lo hay, la misma verdad es ya Dios”, citado en *De Libero arbitrio* II, c XV, 39.

<sup>160</sup> S. Agustín, *De Libero Arbitrio* II, c. IX, 33. De manera similar en las Confesiones: “*Tu [de Dios] verdad no es mía ni de aquél o aquél, sino de todos nosotros*” XII, c. XXV, 34.

asir plenamente ese «yo» distante e inalcanzable, tanto como incomunicable en lo que tiene de más propio.

Por otro lado tenemos que el *logos* es condición de posibilidad de todo diálogo y remarca la condición comunicativa que le es inherente, dado que en el discurso humano, la palabra cumple una función estructurante. El *logos*, que configura el pensamiento, revela la realidad como racionalmente interpretable porque está ordenada de modo racional. Sin la existencia de lo universal, de lo común a los muchos, la tradición y la cultura no podrían desarrollarse.

Si bien lo universal, lo común a todos posibilita el diálogo, sin embargo, no alcanza a dar cuenta de aquella realidad intransferible, propia de cada uno, que tiene que ver con la experiencia personal. El esfuerzo del hermeneuta consiste en intentar «recrearlos», valiéndose de principios universales y de sus propias experiencias. El alma aun cuando quisiera comunicarse totalmente, tiene que recurrir a palabras, las cuales suscitan en el «otro», resonancias que despiertan en quien escucha asociaciones propias, acompañadas de sentimientos que solamente él puede experimentar, personalísimos, incomunicables e intransferibles. Así es pues, debido a que cada alma permanece en su mismidad, incomunicable; y al mismo tiempo tiene y quiere comunicar algo.

San Agustín nos enseña que la hermenéutica reviste de acto de humildad a quien la ejercita, precisamente por lo que acabamos de decir, cada alma es un residuo de sentido inalcanzable, el cual hace imposible el propósito de aprehender todo absolutamente del otro<sup>161</sup>.

Por tanto calza bien al proceso hermenéutico bíblico, la rehabilitación de los componentes especulativos de la retórica, que bien pueden servir de contra-peso al «*olvido del lenguaje*» postulado por la hermenéutica filosófica. Ese es el enfoque agustiniano, su filosofía sería una

---

<sup>161</sup> Frente a esta limitación para Agustín es menester que la razón acepte el aporte que le otorga la fe. El creer es la condición de posibilidad del entender. Claro está que el creer exigirá además, por parte del cristiano, tanto una purificación moral como la caridad, pero que no es parte ahora del tema que estamos tratando.

de las pocas que no se deslizó por la pendiente mutiladora del cientificismo del lenguaje y, por ende de la razón. La aproximación bíblica implica que la intención del autor humano siempre está oculta. Una vez oída la palabra, no se deben mezquinar esfuerzos que se podrían aplicar al juego de la “intratextualidad”; embarcarse en la ruta intencionalista sería como perderse en un «túnel del tiempo» imaginario. En línea con la argumentación precedente, se nos recomienda: *«Debido a su formidable influencia histórica, conviene ver a la retorica como han sugerido Heidegger y Gadamer, menos como una disciplina técnica \_cosa que también es\_ y más como la “hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir”<sup>162</sup>, o “el arte de persuadir de lo verdadero, sin poderlo demostrar”<sup>163</sup>. Sin embargo, en la cultura helenística, ese arte estaba gravado desde antiguo con el desprestigio de la sofística»<sup>164</sup>*

Es interesante notar que en muchas de las escuelas latinas, y en especial las africanas, los cristianos mantuvieron a la retorica como elemento vertebrador del currículo de estudios: *«Así, el uso frecuente y virtuoso de las técnicas persuasivas hizo de los apologistas latinos los inventores de una diferencia poderosa: el ius coeli contrapuesto al ius fori»<sup>165</sup>* Sobre la base de la creación de su propio fuero jurídico, el cristianismo latino podía exponer la ratio fidei con las técnicas retóricas, sin tener que recurrir a los modelos metafísicos ofrecidos por las escuelas filosóficas. El éxito de la prédica no dependía del conocimiento del ser, sino de la habilidad para interpretar la Biblia dentro de los márgenes del derecho divino; y exigía para ello técnicas hermenéuticas exitosas que las escuelas de filosofía eran incapaces de brindar<sup>166</sup>. Esa habilidad para descubrir el sentido del texto sagrado en el horizonte de la ley

<sup>162</sup> Heidegger 1997: 163 en “Los Rostros de Jano” p. 67.

<sup>163</sup> Gadamer 2010: 58 en “Los Rostros de Jano” p. 67.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p.67

<sup>165</sup> “De Tertuliano a Cipriano, a Lactancio, a Ambrocio y Agustín, paulatinamente aparece el ius coeli que se contraponen al ius fori. [...] No es la contraposición entre una esfera ética, reservada al plano religioso interno, y una esfera política externa, sino la contraposición de dos derechos, como afirma el propio Agustín”, Prodi 2008:30.

<sup>166</sup> “Augustine’s emphasis on charity implies that we need to be humble in our use of the Bible as an arbiter of universal truth, for many times the truth we find are those we have been trained to see. After all, the Bible is not self-interpreting. [...] Human beings are interpreters, and all interpret according to the pane of glass before

*de Yahvé Elohim era la 'la ciencia de la verdad' cristiana, muy distinta de lo que se entendía por ambos conceptos en la filosofía post-aristotélica (Met II 1 993b 19-31) »<sup>167</sup>.*

Frente al peligro de que surgiera alguna interpretación parcializada de la verdad mientras se operaba la consulta oracular, con el instrumental retórico, se puede argüir que el teólogo medieval promedio, sabía por Agustín que el principio del amor es el criterio último de la exégesis bíblica, no hubo un criterio arbitrario para descifrar el sentido de los pasajes bíblicos en tanto se mantuvieron como ejercicio de consulta oracular, que propiciaba el acontecimiento de la Palabra divina a través del vehículo de la palabra humana. Un dialogo con Dios, para que el hable y el consultante sepa que hacer. Nunca fue una analítica de la sustancia divina, «... los estudios de retorica orientaron su mente a la investigación del signo e hicieron que su preocupación principal nunca dejara de ser lo que Rist llama “el drama del orador”». <sup>168</sup>

Sin embargo, como sabemos, el razonamiento teórico es el que se posiciona al fin, sometiendo a la tragedia y el mito, el desplazamiento de la literatura da paso a las proposiciones metódicas y abstractas que son preferidas para explicar la realidad: el método somete al relato. Ahora son las élites cultas del cristianismo, las que están abocadas a definir el logos propio, desde la novedad de una matriz distinta a de la racionalidad mitológica. El resultado es obvio; debido al acotamiento de las proposiciones asertivas y las inferencias apodícticas se pauperiza el lenguaje en el contexto de lo que siempre había sido paradójicamente la «*religión de la palabra*», por la proscripción del mito y de la literatura como fuentes de verdad.

---

which they are positioned. [...] This, however, does not mean that interpretation in arbitrary [...] Standing on the other side of the biblical window is Jesus, who, like a prism refracting the glory of God, casts light on all panes of biblical glass \_ if even at different angles” (Downing 2006: 220-221)

<sup>167</sup> Bacigalupo, *Op. Cit.*, p.68.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 70.

En el caso de la tradición *judeo-cristiana* la afectación es radical, puesto que en ella la divinidad se nos muestra en un tramado interconectado de libros, que conforma un *corpus* cargado todo él de sentido y de verdad. La Biblia es, de algún modo, la figura cumbre de la textualidad en Occidente; estamos delante de un relato que toda una cultura asumió —y en muchos casos asume— como verdadero y como verdad para su vida, una narración de acontecimientos que determinó durante siglos el devenir de cientos de generaciones, un texto donde el creyente de ayer y de hoy busca su identidad, se busca a sí mismo y busca en lo divino la respuesta para su *ser* humano.

Pues bien, después de muchas generaciones, ahora un oscuro nubarrón de sospecha se ha posado sobre el cielo de la racionalidad del relato acerca de lo divino. *«Es obvio que “razón” y “racionalidad” no significan lo mismo, cuando se aplican al mito y la tragedia, que cuando se aplican al dominio acotado por la ciencia. Pero, si entendemos por ratio la actividad mediante la cual el ser humano valora ciertos principios de la acción; vincula las partes con el todo; establece conexiones entre las cosas y los eventos y dirige sus acciones a la consecución de alguna meta, entonces el mito y la tragedia eran relatos racionales. Aunque no se desplegaran en el mismo terreno que la razón científica había demarcado para sí, eran sin duda una actividad productiva de la razón»*<sup>169</sup>

A diferencia del discurso científico empeñado en la eliminación de la incertidumbre, el discurso mitológico la gestiona y radicaliza, se sirve de ella, en aras de otorgar sentido y propósito a la vida humana. El mito efectúa señalamientos acerca de rutas y sentidos convenientes, plantea múltiples indicadores en simultáneo ofrecidos a los seres humanos; lo cual conlleva un cuestionamiento al paradigma institucionalista religioso que intenta dar por sentado que la ruta ya está sólidamente trazada, terminada y dada para siempre. El mito es un

---

<sup>169</sup> Bacigalupo, Luis. Op. Cit. p. 74-75.

elemento renovador de la cultura, destruye toda falsa seguridad con la que esta suele comprometerse frente a la realidad del límite último de la muerte.

La relevancia del mito bíblico sobre el griego clásico, radica en que los primeros narraban episodios de la vida humana en los cuales interviene Yahvé con una función normativa empática. En la perspectiva griega el foco estaba puesto sobre la vida de los dioses del Olimpo y lo que sus titánicas acciones producían sobre los mortales. Es cierto que ambos discursos mitológicos, el griego y el hebreo, advierten la multiplicidad de sentidos, estímulos y consejos, sin embargo la tradición hebrea adquiere ventaja sobre su par griega, al abocarse a la producción de una normativa única, que se presenta más consistente y coherente con el ser humano. En la Escritura Judeo-Cristiana, las reglas para la conducta no solo son claras, sino también pocas, sintetizadas en un mínimo de mandamientos divinos que pueden ser comprensibles para todos.

La cultura griega conlleva la dualidad irreconciliable entre logos filosófico y logos mitológico, ambos recurren al mismo orden objetivo del ser contemplado por la filosofía teórica. En la mitología hebrea en cambio, el logos mitológico nunca pierde su función normativa, la dimensión ética jamás fue separada de la dimensión de lo sagrado y la recepción cristiana se adscribe a esta racionalidad diferente a la griega. El propósito al fin, era generar para las personas, una interpretación de los designios divinos encarnados en el mundo de la vida. Pues, « *¿Qué fue lo que la subjetividad judeo-cristiana puso en la caverna, que es imagen del mundo de la vida? \_pregunta Bacigalupo\_ Según Milbank, la teología cristiana aplicó el código cultural de comportamiento, que se despliega y sostiene en la trama narrativa de la Biblia, al código cultural pre-existente; y, sin un fundamento científico para esa pretensión, mostró que era superior»<sup>170</sup>.*

---

<sup>170</sup> Bacigalupo, Luis; Op. Cit. p. 95.

Si interpoláramos la dinámica subjetiva e intersubjetiva de la hermenéutica agustiniana, en la matriz platónica, podría esta aproximar su equivalencia segmentada al de la *doxa*; es decir, si se habla en categorías de *scientia christiana*, se debe tener claro que esta no se asume como *episteme*, pues en esto Agustín es contrapuesto al dogma del segmento de línea platónico. Sin embargo sabemos que finalmente se unieron las pretensiones de luminosidad de la dialéctica platónica, con los contenidos de los libros analíticos de Aristóteles, y con ello el abordaje de la *scientia cristiana* como *episteme* de lo divino, adquirió preponderancia.

La sofística cristiana tiene una aproximación oracular al texto sagrado, para procurarse el sentido de las palabras legibles y audibles, lo cual es Palabra divina que tienen concreción en pautas kairóticas para solucionar casos críticos<sup>171</sup>.

Las primeras lecturas bíblicas que Agustín realizó, fueron en forma literal, y no fue sino hasta después de su conversión al observar el quehacer interpretativo de san Ambrosio que aprende a no preguntarse por la verdad y exactitud de los sucesos relatados, pues no es la manera en que debe uno aproximarse a los sentidos y significado que plantea el mito. La mecánica de la lectura bíblica oracular consistía en postular un solo emisor del texto autoritativo y relevante y obviar al autor humano, puesto que finalmente es la vivencia del sentido de esas palabras para la vida cotidiana lo que otorga densidad ontológica a la verdad de la experiencia religiosa, expresada en los relatos bíblicos, « ... lo que importa en la lectura bíblica no es el

<sup>171</sup> *Ibíd.*; p.110 «Para san Agustín la lectura de la Biblia da lugar a dos géneros de cuestiones: la verdad de las cosas dichas y la intención de quien las relata. No se trata de disyuntivas excluyentes, porque leer la Biblia no es como leer la Odisea, donde la autoría de Homero es la de un espíritu humano inspirado por una plétora de influencias divinas. En el relato bíblico, por el contrario, hay múltiples autores humanos, inspirados por un único espíritu divino, por lo que ellos se ocultan por completo y toda la autoridad recae en la Palabra detrás de las palabras. Es como si Homero se esfumara para que el texto transmitiese la intención de los dioses; solo que así no se leía la Odisea, donde la intención de Homero prevalece, sino la Biblia, donde solo se expresa Yahve Elohim (Con XII, 23). Esto es lo que significan las dicta agustinianas «si no creyeras, no entenderías» (*nisi crederitis, non intellegitis*) y «y creemos para conocer, no conocemos para creer» (*credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus*)(LA I 2, 4; IE 40,9), a las que se suele referir con el famoso «creo para entender» (*credo ut intelligam*). Todas se reducen a creer que tras las palabras hay un sentido divino, que el espíritu de la letra no es humano. Creído lo cual, el siguiente paso es dar razón de ese sentido, descifrar el espíritu mediante los recursos del pensamiento, para que se pueda comprender el mensaje»

*concepto «Dios», sino la vivencia compartida de los efectos del Espíritu en la vida humana. La ratio fidei, por tanto, da razón de un personaje del mundo de la vida que, sin embargo, no es de este mundo \_es decir, que no es un ente\_, único e irrepetible, que interactúa de manera decisiva con los seres humanos, que entabla dialogo con ellos a través del mismo lenguaje con el que los hombres dialogan entre sí»<sup>172</sup>.*

En Agustín se quiebra el dogma clásico de la supremacía de la verdad epistémica. Se aplica a la verdad religiosa el mismo procedimiento de la argumentación retórico-jurídica. Pues una vez superada toda aspiración apodíctica, ya se puede hablar de ‘*verdades probables*’ amparadas solventemente en pruebas entimemáticas.

Se está ante un lenguaje no representacional, eminentemente hermenéutico, ese es el lenguaje de la fe, que en rigor no reviste evidencia empírica; sin embargo se encarna en el mundo, y refiere a principios espirituales autoritativos dentro del propio juego del lenguaje simbólico, ritual o cultural, cuyo sentido está instalado en los elementos indemostrables de la fe, en los que lo divino acontece, como palabra, verbo, aquello que está detrás de la letra, y que se constituye en filosofía del lenguaje en perspectiva agustiniana. Dentro de lo que para Taylor es una red adaptativa de símbolos, mitos, que se dan en un tejido lógico y complejo de significaciones, que constituyen aquello que denominamos religión.

Agustín, no se aísla en la inamovilidad de un nicho parmenídeo y posteriormente platónico del análisis visual y arquitectónico que caracteriza al paradigma cognoscitivo de la razón; la condescendencia del obispo de Hipona es con el paradigma dialéctico, auditivo, transeúnte, de impronta heraclíteo del que se nutrieron las ‘*verdades probables*’ de la sofística antigua, y la tradición paulina.

---

<sup>172</sup> Ibid p. 112

La inverosimilitud del mito no es un problema insalvable, debido a la lógica intratextual que lo atraviesa: « *¿Qué sentido tiene para la vida mortal, por ejemplo, el descenso de Orfeo a los infiernos para rescatar a la ninfa Eurídice? ¿O el uso de la música para encantar a Hécate, la diosa serpiente, o incluso los privilegios que obtuvo para los mortales con esa hazaña? Sin duda algún sentido tenía ese mito para sus cultores, pero era opaco para los no iniciados, quedaba envuelto en un velo de misterio que era imposible de descifrar. En cambio, el mito del descenso de Jesús a los infiernos poseía un sentido trasparente, porque fue explicado por san Pablo en sus cartas en conexión con sus antecedentes bíblicos (I Cor. 15:3-5). Esta mayor conformidad de la mitología judeocristiana con una cultura cada vez más alejada de lo irracional fue patente a través de la naturaleza de su oráculo, que es un conjunto de libros. Levitas y sacerdotes cristianos no consultaban lo divino en las viseras vaporosas de un animal sacrificado, sino en la literatura»<sup>173</sup>.*

El servicio brindado por la hermenéutica agustiniana opera en medio de una casuística constante, encarnación, teofanía de la *caritas*, a través de la exegesis del texto y la asistencia funcional de una tradición comunitaria, nada relacionado con constructos especulativos de visión omnicomprendiva del ser. El tratamiento del texto implicaba el desvelamiento de lo oculto en él, extraer los componentes existenciales que este nos ofrece, a pesar de que no se cuenta con una visión humana de lo expresado en los artículos de la fe, de lo contrario dejaría de ser tal; pues, sobre lo divino se puede hablar tan solo en forma aproximativa, no obstante hay la búsqueda de una verdad, verdad viva, que constituye un discurso religioso, que al fin de cuentas otorga a la hermenéutica agustiniana la tonalidad de filosofía existencial que la matiza.

---

<sup>173</sup> Bacigalupo, Luis. Op. Cit. p.96.

En suma la habilidad en el develamiento de los diversos sentidos del texto sagrado, la búsqueda constante del *kairos* del enunciado, es opuesta a las determinaciones proposicionales del significado conceptual.



### CAPITULO III

#### Recepción de la *Sola Scriptura* en el proceso de la racionalidad hermenéutica y sus consecuencias

##### 3.1 La *Sola Scriptura* en la Hermenéutica filosófica.

La *intelección histórica* significa dos cosas: la *intelección de* la historia y la *intelección en* la historia o a partir de ella<sup>174</sup>. Tenemos entonces que la *intelección* se dirige a contenidos de sentido del pasado histórico (*objetividad*), y por otro lado a la realización de la *intelección* de un acontecer histórico (*subjetividad*), toda vez que nosotros mismos vivimos en la historia. Es decir en un sentido somos «*objeto de la historia*» y en cuanto lo somos, podemos convertirnos en «*sujeto de la historia*».

---

<sup>174</sup> Coreth, Emerich; *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica*. Ed. Herder. P. 161

La condición humana es una condición interpretante<sup>175</sup> y la comprensión el modo de existir del hombre que tiene a la historicidad como estructura fundamental cuya gesta histórica se da en el lenguaje, costumbres, rituales y tradiciones. Si bien es cierto que a la ciencia natural la explicamos, a lo humano lo comprendemos.

Gadamer no duda en afirmar que la lucha contra el objetivismo representa el cuestionamiento más radical a la visión de «*lo dado*» que consolida la perspectiva moderna de la ciencia, como «*ciencia desde ningún lugar*». La idea de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente no es más que una quimera que debemos destruir y por el contrario, más bien entender que el condicionamiento no es una tara del conocimiento, sino un momento de la verdad misma<sup>176</sup>. Si bien se suscribe un «*volver a las cosas mismas*», sin embargo, ello tiene múltiples formas de darse, según el intérprete que se aproxima a ellas en actitud fenomenológica. A decir verdad, «*volver a las cosas mismas*», habla de ese mundo que nunca se podrá alcanzar, un mundo que se da de múltiples formas.

Somos una razón situada, Gadamer introduce el principio actuante de la historicidad y la tradición en sentido ontológico a partir de las reflexiones de Heidegger, sin ligarse con todo a la historia del ser de Heidegger. Cada acontecer histórico sucede en el espacio de la historia, repercute en ella, crea condiciones y circunstancias históricas para el acontecer histórico ulterior. Este acontecer o testimonio histórico penetra, en su acción y en su exégesis a través de la tradición. Contamos con una conceptualidad que nos precede, estamos en la *historia efectual*, que tiene efecto sobre nosotros por el hecho de estar situados. La condición de arrojamiento del *Dasain* indica precisamente un ser situado.

---

<sup>175</sup> El giro ontológico en Heidegger, postula que comprender es una manera de ser. La situación del *Dasein*, es un ser situado en el lenguaje.

<sup>176</sup> Gadamer H-G., *La verdad en las ciencias del espíritu*, en: *Verdad y Método II*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p.46.

Un texto que a todas luces ha repercutido tanto en la historia, como lo es la Sagrada Escritura, ha experimentado una serie de interpretaciones en el plano de la tradición, y de esta manera ha penetrado en nuestro propio horizonte de comprensión, deviniendo en una especie de *a priori* histórico. En esta intelección histórica, se pregunta qué quiso decir intencional y originariamente el autor de un escrito en un tiempo dado, incurriéndose en una “*hermenéutica intencionalista transposicional y de la teoría monádica del significado*”<sup>177</sup>, cuando de lo que se trata es de habilitar el principio actuante de la historia en un suceso y testimonio del pasado, y entonces ocurre el desdoblamiento a través del cual el contenido significativo se abre de una manera más profunda, y cada vez nueva.

No hay nada que temer al aplicarle al texto preguntas a partir de nuestra propia visión y situación, incluso aquellas preguntas que podría el autor no haberse formulado de esta manera. En este sentido “*De Biblia tenemos bastante*” \_afirma José Severino Croatto<sup>178</sup>\_ pero no lo dice en sentido peyorativo; sino tan solo para reconocer que la lectura de la Biblia desde *la vida* permitiría captar con suficiente claridad la línea del mensaje con pertinencia, \_claro está\_ en el marco de la experiencia religiosa cristiana.

La Sagrada Escritura, que pervive desde hace dos milenios en la fe y en la proclamación kerigmática cristiana, ha sido infinitamente interpretada y sobre ella se han pronunciado los creyentes dentro de situaciones nuevas obteniendo respuesta a sus interrogantes de fe y de vida, fue siempre acogida y entendida en un novedoso horizonte de comprensión.

Hablando de tradiciones en general (aunque Gadamer también habla de «*tradición*» en singular, pero entendiéndose ésta como un *conjunto de tradiciones*), se pueden establecer relaciones entre ellas: la convivencia de las tradiciones de manera pacífica o violenta, pero

---

<sup>177</sup> Monteagudo, Cecilia / Tubino, Fidel; *Hermenéutica en Dialogo Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*; Fondo Editorial PUCP. 2009. p 63.

<sup>178</sup> José Severino Croatto, 1,930 – 2004; Con estudios de postgrado en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Fue el primer teólogo católico que ejerció la cátedra de Antiguo Testamento en el seminario protestante ISEDEC en Argentina.

convivencia al fin; en una relación de *primacía*, cuando la(s) otra(s) son subsumidas por una de ellas, sin que por ello implique la desaparición total de alguna, aunque sí, su probable subordinación o la relación de *superposición*, donde las tradiciones terminan fusionándose. En suma, «*Ontológicamente estar en la tradición es una situación irrebasable. [...] La relación más básica, si es posible decirlo así, es la de pertenencia*»<sup>179</sup>.

El principio escriturístico de la *Sola Scriptura* a secas, es inviable; debido a la pertenencia constitutiva y de la necesaria relación vital con la *tradición* que conlleva el texto sagrado: «*Así el interprete permanece inmerso en su tradición incluyendo sus prejuicios y las limitaciones a su libertad, pero entendiendo que “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, [son] la realidad histórica de su ser”*<sup>180</sup>. La operación de la comprensión suscita un juego constante de reconocimiento y extrañeza donde «*este juego de pertenencia de conocimiento y reconocimiento es lo que permite afirmar que la pertenencia a la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible*»<sup>181</sup>.

Una sana adscripción a la tradición, a diferencia de la Ilustración, permite encarar toda acusación de *relativismo*: «*Cuando la tradición hace oír su voz con derecho propio, pone límites a la precipitación de los propios prejuicios del intérprete y de la asimilación apresurada del pasado con las propias expectativas de sentido; es la voz que viene desde la tradición la que nos ayuda a realizar una de las condiciones hermenéuticas fundamentales, que es protegerse contra la arbitrariedad de las propias ocurrencias, “solo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente”*»<sup>182</sup>.

<sup>179</sup> Alcalá r., Reyes j. *Gadamer y las humanidades* VOL. II Unam, 2007. “Relaciones con la tradición un dialogo en construcción permanente” Marcelino Arias Sandi. p. 98.

<sup>180</sup> Gadamer, H-G, *Verdad y método: Los fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1993, p. 328.

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 344.

<sup>182</sup> Alcalá R., Reyes j. *Gadamer y las humanidades* VOL. II Unam, 2007. “Relaciones con la tradición un dialogo en construcción permanente” Marcelino Arias Sandi, p. 102.

En suma, el sujeto que vive en la hermenéutica es la tradición, vive, se actualiza, y se puede renovar.

Cuando percibimos que algo nos habla desde la tradición, es porque no lo reconocemos como propio, por ello pensamos que nos habla otro. Ese «otro» es la «tradición» y ésta se hace valer a sí misma en su propio derecho a «tomar la palabra». La tradición misma se constituye en una pregunta para nosotros, tiene intrínsecamente una función mayéutica para nosotros y viceversa.

El ejercicio de aproximación a la tradición, \_desde y hacia ella misma\_, inmersos en esta dialéctica de familiaridad y extrañeza, requiere el cultivo de una *ética de la escucha*, como la registrada en la *epístola de Santiago* dirigida a la comunidad cristiana de su tiempo, era necesario ser: “*prontos para oír*” y “*tardos para hablar*”<sup>183</sup>. Podemos cerrar los ojos, pero no deberíamos cerrar los oídos. No nos es posible *no-escuchar* naturalmente. La pertinencia de la propuesta de una *ética de la escucha*, que propicie el espíritu hermenéutico, debe ser inherente al intérprete.

La esencia de esta apertura hermenéutica no presupone sumisión necesaria o abdicación de la razón, es asunto de *conocimiento y reconocimiento*; reconocer que el otro está en condiciones de superioridad en juicio y perspectiva y ello le da una ventaja respecto del juicio propio, ello propicia un horizonte dialógico en el plano del *ethos* compartido, el dialogo como antídoto frente a la absolutización del error. Bien se ha dicho que “*Gadamer nunca afirma que todo dominio establecido tenga que ser aceptado. Su hermenéutica no se mueve en un nivel normativo;...*”<sup>184</sup>, su talante hermenéutico le inhibe de hacer preceptiva, pues en general se trata de un libre reconocimiento. Bien cabe aquí la interrogante: « *¿Qué clase de*

---

<sup>183</sup> Epístola del Apóstol Santiago 1,19

<sup>184</sup> JJ. Acero, J.A. Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Saenz, J.F. Zuñiga; *El Legado de Gadamer*. Univ. de Granada 2004. *Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición*, en H-G. Gadamer. Ma. Carmen López Sáenz; UNED, Madrid. p.350.

*reconocimiento es libre? Gadamer afirma que un “reconocimiento dogmático”»<sup>185</sup>. De esto se deduce que el prestigio que pueda tener la *autoridad* en Gadamer, no es fruto de la adhesión irracional como lo asumieron los ilustrados en su visión despectiva de la misma, pues «... *no hay, entonces, paradoja entre autonomía y autoridad, sino dialéctica. [...] Gadamer no es anti-ilustrado: la herencia de la Ilustración pervive en la tradición (Überlieferung) que hace suya*»<sup>186</sup>. Si Gadamer se niega a dar normas para reconocer la autoridad es sencillamente porque le tiene fe a la universalidad de la razón hermenéutica y porque la *autoridad* sólo es tal si su reconocimiento es libre. Se gana no se impone, y de esto último está lamentablemente salpicada la historia del cristianismo.*

Gadamer proclama la *autoridad*, entendida como transmisión, como fuerza reactivadora y generadora, no como la posibilidad de ejercer fuerza impositiva. Esta vinculación de la *tradición* con la *historicidad*, evita que el sujeto quede reducido a un autárquico *cogito* interior carente de raíces y de horizonte de pre-comprensión. El hábitat de la *tradición* se da en el acto mediador que somos, y no solamente como algo retrospectivo, sino que también como algo *tirado hacia adelante* en esfuerzo *poético* y en sentido prospectivo.

Croatto asume que « [...] *la Biblia no es un depósito cerrado que ya “dijo” todo. Es un texto que “dice”*»<sup>187</sup>, ni siquiera el Antiguo Testamento se ha agotado en su primera intención sino que siempre puede decir algo *más*, en tanto que él y toda la Escritura es una *reserva de sentido*, una veta riquísima a la espera de la exploración hermenéutica, una vez sueltos los cabos de la hermenéutica objetivista e intencionalista, que la mantienen atada a la pasión por la *arqueología de palabras* [filología], que suele producir *literalismo*, a tal punto que para sostenerse tiene que lidiar hasta con lo absurdo. Por lo expuesto saludamos que «*en los últimos años ha cobrado fuerza el análisis literario del texto bíblico, sobre todo en el aspecto*

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p.236.

<sup>186</sup> *Ibíd.*; p. 353.

<sup>187</sup> Croatto, J. Severino; *Hermenéutica Bíblica*; Ed. Lumen 1,994. p. 5

de lo narrativo (personajes o caracteres, intriga o trama, clímax, desenlace) y composicional. El sentido no está más en la palabra o frase sino en la obra como totalidad»<sup>188</sup>.

En el modelo objetivista-intencionalista, uno se limita a reconstruir, pero ahora hay algo que se crea, es *poiesis* no reproducción idéntica, supone re-creación o re-presentación<sup>189</sup>. El intérprete colabora, no congeniando con el texto, sino desde el *ethos* propio interviene logrando un producto nuevo e inacabable. El aporte productivo del intérprete forma parte de la constitución de sentido de la interpretación, la fusión horzónica.

Luis Alonso Shökel<sup>190</sup>, postula un balance entre una hermenéutica de autor y una hermenéutica de texto<sup>191</sup>. Parte de la simple oposición: *hermenéutica de autor-hermenéutica de texto*; reconoce que la constitución conciliar *Dei Verbum* enunciaba el principio hermenéutico de la *intentio auctoris* como el *telos* de la exégesis bíblica crítica, aunque dejaba la puerta abierta a «lo que Dios quiso decir con sus palabras» (las de los autores). Shökel aprovecha este resquicio, para introducir una hermenéutica de texto que no intente «desbancar al autor»<sup>192</sup> sino integrarlo juntamente con otros factores que se dan en el acto interpretativo. Sostiene que no es correcto, entender una hermenéutica de texto como sustituto exacto de una hermenéutica de autor, donde la primacía del texto pasaría a ocupar la del autor. En vista que *autor-texto* son *co-factores* de un universo amplio, en tanto elementos correlativos implicados en un conjunto donde co-existen otros factores decisivos en la interpretación literaria. Está consciente que una hermenéutica de autor anuncia la presencia de factores de inspiración positivista, en el ideal de objetividad y de precisión, ideal de

<sup>188</sup> *Ibíd.*; p. 21.

<sup>189</sup> *Darstellung = Re-Presentación*; volver a presentar la realidad conlleva un incremento de ser. Si el ser de las cosas es acontecimiento nunca hay nada definitivo. El ser es acontecimiento y este es la verdad.

<sup>190</sup> Luis Alonso Schökel 1,920 – 1,998. Sacerdote jesuita español, estudios de la Sagrada Escritura y profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

<sup>191</sup> Shökel, Luis Alonso; *Apuntes de Hermenéutica*, Ed. Trotta 1,994. p. 27.

<sup>192</sup> *Ibíd.*, p.28.

objetividad que resulta bello, pero tiende a la trampa que se basa en la distinción radical *sujeto-objeto* (*lector-texto*). Aunque procura equilibrar y conjugar diversos elementos que a su vez se pueden abordar de múltiples formas, entre ellos el *autor*, [como rezan algunos de sus aforismos más conocidos: «No metas en el texto lo que el autor quiso dejar fuera» o «Hay que leer con fantasía lo que se escribió con fantasía»] y aunque remite a reminiscencias intencionalistas o transposicionales, de éstas el autor procura tomar distancia.

La Sagrada Escritura, es un extenso campo de textos y acontecimientos humanos, signos que invitan a la interpretación. La lectura tradicional de la Biblia ha fallado aquí en un punto esencial, ha leído *todo* el texto sagrado en clave «*histórica*», al parecer con ningún otro libro se ha cometido este error tan severo. Croatto distanciado del positivismo hermenéutico y del romanticismo metodologista de Schleiermacher y Dilthey, precisa la desaparición del emisor original. El autor «*muere*» en el acto mismo de codificar su mensaje. Tampoco el interlocutor primero está presente. El cambio de receptor ha de repercutir en la nueva producción de sentido y por la misma razón, se desvanece el horizonte del primer discurso <sup>193</sup>

Esta concentración en el texto permite explorar las posibilidades significativas en cuanto texto. No hace *tabula rasa* del trabajo previo de los métodos histórico-críticos de situar el texto en el contexto histórico y cultural de su producción. Se está ahora en el texto como producto. Los relatos bíblicos son polisémicos en su misma estructura lingüística, esto les da la capacidad y potencialidad de proyectarse hacia «*adelante*», reclamando para sí manifestación de un *exceso-de-sentido*. Por eso la lectura será una *producción de sentido*, nunca una repetición del primer sentido, porque es imposible lograrlo por esfuerzo adivinatorio. Por Ejemplo la lectura que el Jesús de *Lucas 24* hace de *Isaías 53* es una *producción de sentido*, no una *hermenéutica de autor*. Jesús va directamente al texto, y nos devela su sentido.

---

<sup>193</sup> Croatto, J. Severino; *Hermenéutica Bíblica*; Ed. Lumen 1,994. p. 33

Las confesiones cristianas por lo general adolecen del mal que hemos denominado «*olvido del texto*», el olvido de su ser lingüístico por excelencia, recordemos que *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*, y en ese ámbito es donde tenemos que vérnoslas con la *Sagrada Escritura*, pues ella misma nos dice que “*en el principio era el logos*” y siempre fue así.

Es paradójico el juego de la alternancia entre *polisemia del texto* y *monosemia de lectura*, en virtud que toda lectura es «*clausuradora*» de sentido; sin embargo, inmediatamente la *monosemia* de lectura se convierte otra vez en «*texto*» para continuar la circularidad ontológica de la inacabable tarea hermenéutica. Siempre retorna a ser «*texto*» y se vuelve a cerrar para invitarnos a una nueva apertura. En palabras del propio Croatto: «*la cadena de relecturas de la Biblia o de otro texto significa, en última instancia, una acumulación de sentido. Mayor es la distancia, más fecunda puede ser la exploración de la reserva-de-sentido. De ahí que se puede afirmar que la “distanciación” cumple una función interpretativa*»<sup>194</sup>. Estamos ante el fenómeno hermenéutico del “*acontecimiento hecho palabra*”, nos encontramos una y otra vez con la alternancia *polisemia-monosemia*, la insondable *reserva-de-sentido* y *clausura-de-sentido* respecto del lenguaje en sus aspectos semiótico-hermenéuticos.

Sí el acontecimiento con que iniciamos a construir la cadena es polisémico, la «*palabra*» que lo interpreta vendría a ser una *clausura-de-sentido*. De otro modo no sería lectura inteligible, ni mensaje; debe clausurarse de algún modo para el interprete. Pero en segunda instancia, dicha «*palabra*» se abre nuevamente a otra lectura porque, como «*texto*» que de alguna manera recobra su valor polisémico. El sentido siempre queda abierto, sucintándose un incremento de ser en cada acto interpretativo.

---

<sup>194</sup> Croatto, J. Op. Cit., p. 33

La semiótica y la narratología nos enseñan que el lenguaje de un texto no está definitivamente dado en un solo fragmento del relato sino en su totalidad como estructura que codifica un sentido. Esto pone en relieve la magnífica e inagotable *intra-textualidad* de la Biblia. Al mismo tiempo invita al creyente a una lectura devocional, oracular e intra-textual. De manera tal que el deleite empírico de su lectura le resulte: “*más dulce que la miel y que la que destila del panal*”<sup>195</sup>.

Para salvaguardar la singularidad de la Biblia como la palabra de Dios, el fundamentalismo recurre a la doctrina de la *inspiración verbal*. Esta teoría que no tiene origen cristiano sino del judaísmo helénico, se puede encontrar de forma similar en el fundamentalismo de una gran variedad de religiones, por ejemplo el hinduismo, y el Islám. Los fundamentalismos asumen que la Revelación es un sistema atemporal de verdad, (aunque no se cuenta con un original definitivo, sino una serie de manuscritos distintos copiados) de tal manera que se llega a la conclusión distorsionada de que *el Verbo se hizo libro, en vez de hacerse carne*, dando la impresión de que después de su encarnación, la Palabra de Dios “*se codificó de nuevo*”.

### 3.2 La Sola Scriptura, búsqueda de una racionalidad mínima y práctica.

Lessing se complacía evocando la sencillez de tiempos originarios: « *¡qué sencilla, fácil y vital era la religión de Adán!*». Pues como sabemos aquel “*paraíso*”, muy pronto se perdió, quedando en su lugar una especie de caos religioso, en el que «*todos fueron infieles a la Verdad*», aunque lo fueran en distinto grado. En el léxico lessinguiano, fue *Cristo*, el «*maestro iluminado de Dios*», quien logra restaurar la pureza originaria de la religión. Paradójicamente, mientras los primeros cristianos fueron perseguidos se mantendría la religión en su pureza, pero, una vez alcanzada la paz y producida la connivencia con el poder

---

<sup>195</sup> Salmos 119:103

temporal, esa pureza se echa a perder. A lo largo de los siglos medievales, el cristianismo práctico, activo, fue perdiendo intensidad, mientras que a través de la escolástica, «*el Cristianismo teórico alcanza con sus fantásticos caprichos y ampliaciones humanas una cota a la que hasta hoy día jamás fue llevada religión alguna*»<sup>196</sup>.

Lessing, recusa a los Reformadores, estos «*hubieran sido los más adecuados para restaurar la religión en todo su esplendor*», y con preocupación vuelve sobre el primado de la razón práctica, preguntándose: «*¿cómo pudo suceder que la virtud y la santidad ganaran tan poco con las mejoras que introdujisteis?*»<sup>197</sup>.

La doctrina de la justificación por la *sola fe*, crearía las bases para que el Cristianismo reformado obtenga el crédito de haber echado abajo la antigua superstición; no obstante, se muestra incongruente a la hora de fomentar los aspectos prácticos en torno a los deberes cristianos. La reafirmación teórica de la dogmática luterana, significaría el descuido de la vida práctica cristiana como tal, como cuando asevera: «*En el plano del conocimiento somos ángeles, y en el de la vida demonios*»<sup>198</sup>.

Manifiesta Lessing, una peculiar independencia de juicio al llevar a cabo una especie de “*salvación*” de un humilde poeta, coetáneo a Lutero: Simón Lemnius. Este no solo fue perseguido por el monje agustino, sino que la posteridad distorsionó su memoria, a consecuencia de sus desencuentros con el reformador. Pues bien, se requería mucho coraje para hablar de Lutero como perseguidor en el contexto del joven Lessing<sup>199</sup>, al mismo tiempo que defiende al igual que Locke, la centralidad de la tolerancia, en concordancia con lo

<sup>196</sup> G.E. Lessing. *Op. Cit.*, p. 149.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 149.

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>199</sup> Lessing escribe: «*siento una veneración tan grande por Lutero que, pensándolo bien, me alegro mucho de haber descubierto en él una pequeña falta, pues estaba corriendo el peligro de idolatrarlo*»<sup>199</sup>. La “*pequeña falta*” en la actitud de Lutero ante Lemnius era la intolerancia, al entrar con todo contra los libros y la persona de un pobre poeta. El delito de Lemnius, consistió en haber consignado en su obra algunos elogios a Alberto, *Elector de Maguncia*, de quien Lemnius había recibido favores. Algo que podría ser perfectamente normal, pero resultaba que Alberto era católico y Lutero no pudo soportar que se le elogiara públicamente: «*En seguida se disgustó Lutero considerando imperdonable crimen el de alabar ante él, en Wittenberg a un príncipe católico*».

expuesto en el escrito sobre los herrnhuterianos, respecto del primado de la razón práctica sobre la teórica, el primado de la moral sobre el dogma.

Amplio conocedor de la Patrística y por ende del tema de la pedagogía divina, conecta el enfoque de la sensibilidad pedagógica que constituye una de las características del movimiento ilustrado y pondera la revelación como una educación que tuvo lugar y lo sigue teniendo todavía para el género humano. Desde una concepción educativa que podríamos denominar *socrático-racionalista*, sostiene que el proceso educativo no le ofrece nada al hombre, que éste no pueda conseguir por sí mismo. De la misma manera que la *«revelación no da al género humano nada que no pueda alcanzar también la inteligencia humana librada a sí misma; al contrario le dio y le da las más importantes de esas cosas, sólo que con anticipación»*<sup>200</sup>. En este horizonte avizoramos la peculiar cooperación simbiótica: revelación-razón, lejana a los planteamientos antitéticos ilustrados de su tiempo.

La revelación habría operado con anticipación histórica dirigiendo *“los primeros pasos”* de la razón; aunque al fin de cuentas, en el proceso evolutivo de maduración de la humanidad será la razón la que *“ilumine”* a la revelación. Por esto mismo el proyecto lessingiano reclama la necesidad histórica de *«transformar verdades reveladas en verdades de razón, si se ayuda con ello al género humano»*. En vista que, razón y revelación se habrían ayudado mutuamente en este proceso pedagógico divino; en definitiva, Dios el autor de ambas.

Si avanzamos y llegamos al contexto kantiano, encontraremos que a pesar de las grandes distancias en pensamiento y época, entre Kant y Lutero, sin embargo, coinciden en afirmar el primado del horizonte práctico para elucidar los problemas relativos al sentido de la existencia humana. Se sabe además, que en el trasvase kantiano de los conceptos *Dios*,

---

<sup>200</sup> G.E. Lessing. *Op. Cit.* p. 574.

*libertad, inmortalidad*, le fueron sustraídos al dogmatismo de la metafísica para luego convertirlos en los puntos de referencia del uso práctico de la razón.

Si Lutero, escéptico de la práctica ritual y de los preceptos externos, confronta al hombre con la voz interior de su conciencia, también Kant insiste ulteriormente sobre el mismo tópico. La ética kantiana es una *Gesinnungsethik*, *una ética de la convicción*, que asume con toda seriedad la voz de la conciencia. De la misma manera con respecto al problema de la moral, Kant recurre al *Evangelio* como la expresión más depurada de la conciencia moral. No duda en calificarla de “*ley de leyes*”. Lo describe así: «*como todo precepto moral de los Evangelios, expresa la condición moral en toda su perfección, a modo ideal de santidad inalcanzable por criatura alguna, pero lo presenta, no obstante, como modelo al cual debemos tratar de aproximarnos y de llegar a él en un progreso ininterrumpido pero infinito*»<sup>201</sup>. No debe entonces sorprendernos que algunos coetáneos, vieran con claridad en la *Crítica de la Razón Práctica* una especie de reactualización del mensaje evangélico<sup>202</sup>. Más tarde, Nietzsche se referirá al cristianismo como el subterráneo sistema de valores kantiano.

La centralidad de la subjetividad de la conciencia, la interiorización de los principios morales sintonizó muy bien con la tradición luterana, por más que el espíritu del pietista Kant, no lo haya señalado explícitamente<sup>203</sup>.

Por su parte Hegel, ve en la manifestación de la doctrina religiosa de los tres votos: castidad, la pobreza, y obediencia, la expresión de una actitud religiosa ajena al mundo. Con la Reforma cambiaría la dirección de la valoración ético-religiosa del matrimonio, la valoración

---

<sup>201</sup> Kant, *Akademie*, V. p. 83, tomado de Ginzo Fernández, Arsenio, Op. Cit. p.112.

<sup>202</sup> Así por ejemplo J.S. Beck escribe en su correspondencia: “*La Crítica de la Razón Práctica es desde su aparición mi Biblia*”, mientras C.L. Reinhold encomiaba dicha obra como una especie de “*Evangelio de la Razón Práctica*”. Tomado de Ginzo Fernández, Arsenio, Op. Cit. p.112.

<sup>203</sup> Gómez Caffarena J. *Op. Cit.*, pp. X-XI. « [...] La propia persuasión de la conciencia moral del Cristianismo, que Kant comparte, puede ser considerada, parcialmente al menos, como una herencia de la experiencia pietista».

de la pobreza en tanto tal se torna radicalmente hacia la valoración ética del trabajo, o frente a la actitud de someterse a una autoridad arbitraria externa, se propone alternativamente como norma el tribunal de la conciencia, pues esta es también divina.

Al interiorizar las creencias religiosas y los criterios morales, sin tener la posibilidad de desplazar las responsabilidades que nos son propias hacia la Iglesia institucional, en el marco de una vivencia cristiana tutelada; se coloca en cada quien, la responsabilidad de sus acciones ante el tribunal de la conciencia.

En general la Reforma emerge en un horizonte complejo que disputa por la norma adecuada del conocimiento religioso: la llamada «*regla de fe y conducta*»<sup>204</sup>. Se coloca la conciencia del individuo en oposición a la tradición eclesiástica, como criterio para evaluar el verdadero sentido del texto sagrado; lo que a la postre, lamentablemente desencadenaría una anarquía interpretativa, tanto así que algunos han llegado a decir que a la Reforma le «*faltaba aquello que normalmente alivia, sostiene, y consuela a los hombres: la confianza en la naturaleza, en la tradición, en las buenas obras, las instituciones, los ritos, la confesión y el sacramento*»<sup>205</sup>.

Paralelamente el pietismo, la llamada Reforma radical, reivindica la piedad, la *Frömmigkeit*, la dimensión emocional, la *theologia cordis*. Si dentro de la tensión entre la subjetividad creyente y el culto a la letra, la ortodoxia había optado por el lado de la letra, con el pietismo asistimos a la potenciación de la subjetividad en el ámbito de la vida religiosa. De esta manera se contrapone a la ortodoxia, que no solo habría pecado de anquilosamiento sino que además habría hipotecado su pureza misional, al aliarse y someterse a las autoridades seculares, tal como sucedió con las Iglesias luteranas territoriales.

---

<sup>204</sup> Popkin R.H., *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*, México, 1983, pp.15ss.

<sup>205</sup> Nipperdey Th., *Lutero y el Mundo Moderno*, en Fundación Ebert (ed.) Martin Lutero (1483-1983, Madrid, 1984, p. 70.

Nada de lo antes expresado quita el hecho de que aunque el encantado mundo medieval vivió la escisión entre un *más-allá*, con una verdad hipostasiada y un *más-acá* abandonado a sí mismo y anémico de racionalidad y espiritualidad; fue la Reforma, la que gana la reconciliación de estos dos mundos, aproximando lo que antes aparecía distanciado, logrando que el mundo de la verdad se despojara de su condición ultramundana y se reconcilie con la realidad.

En nuestros días, la hermenéutica filosófica concibe la subjetividad como ‘*un espejo deformante*’. Gadamer parte del *factum* que somos una razón situada y por tanto es imposible desprendernos de los propios prejuicios, las precomprensiones y el condicionamiento histórico. Solo podemos ponerlos en juego, ‘*testearlos*’ en el proceso de diálogo en general y con el texto sagrado en el caso de la experiencia religiosa, pues el texto es también aquel ‘*otro*’ que nos interpela y nos coloca en una dialéctica de familiaridad y extrañeza, que nos permite avanzar, hasta obtener un ascenso a un nuevo ámbito de generalidad, en un proceso inacabable.

La vida siempre está produciendo sentido constantemente, por lo que siempre nos encontraremos volviendo sobre lo comprendido. Estamos en “*actitud natural*”, hasta que en un momento se nos descubren nuevos modos de ser y cuando se avanza en ello, se cae en la cuenta de que se está inmerso en un *lenguaje*, en un *ethos* compartido, que siempre nos movemos en un horizonte dialógico y valgan verdades, este funge de antídoto contra la absolutización del error.

En Gadamer es clara la preeminencia del *ethos*, aquello que *Edmund Husserl* denomina ‘*mundo de la vida*’. Este ‘*mundo de la vida*’, en esencia equivaldría a pluralidad de horizontes. Nadie tiene prejuicios privados, las posibilidades de sentido siempre son compartidas. En lenguaje diltheyano, la vida está siempre construyendo una trama, un

decurso histórico<sup>206</sup>, una vez que teje una trama individual o colectiva, hace una auto-reflexión, y vuelve sobre sus pasos. La apoyatura en las ciencias del espíritu colabora en este proceso, pues en ese nivel son ciencias hermenéuticas, en tanto que constituyen sentido, y ayudan a desarrollar el ser de los pueblos. En definitiva de lo que se trata es de volver sobre los pasos andados, aquellos que nunca se dan de manera aislada o solipsista.

La hermenéutica se constituye más en una praxis que en una teoría. Por ello el giro ontológico de la comprensión deviene necesariamente en giro ético. La filosofía es una praxis ética con consecuencias ético-políticas ineludibles. El destino de la humanidad se juega en la dinámica de la *escucha* en favor de la alteridad, donde no es posible cualquier interpretación pues requiere de un sentido comunitario. Ya para el Gadamer tardío, queda claro que la hermenéutica deja de ser solamente una epistemología, y se convierte en una filosofía práctica.

Como lo venimos reiterando, el hombre es un ser que vive en las tradiciones. La tradición es lo que nos permite vivir un espacio compartido, y poder “*regresar del pasado*” para iluminar el presente. Pasado que nunca es algo “*ya dado*”, sino que continuamente entra en nuevos procesos donde nosotros ponemos algo nuestro también. La tradición por tanto, también es *ethos* compartido, nunca es la obra privada de algún hermeneuta. El *Dasein* es siempre “*ser ahí*” y aquel “*ahí*” implica el concurso de la intersubjetividad.

En la praxis hermenéutica, la insondabilidad de la vida se nos presenta como aquello que no es reducible a la razón, en tanto que somos más historia que conciencia, más *ethos* compartido que conciencia y más lenguaje que conciencia. La hermenéutica filosófica nos ha enseñado a asumir la ontología de nuestros condicionamientos, en tanto que los prejuicios son la realidad histórica de nuestro ser.

---

<sup>206</sup> Dilthey acoge esto de san Agustín: pues la naturaleza del hombre está constantemente dejando de ser, la concepción del tiempo en tanto distención del alma.

El que quiere interpretar debe estar listo para escuchar lo que el texto le quiere decir. En el modelo de la *ética aristotélica* la búsqueda del justo medio en el conocimiento de las variables, se puede reconstruir en lo común de la conversación<sup>207</sup> con el *Ethos*; el momento hermenéutico es el lugar intermedio, en la apropiación del sentido del texto, que nunca logra la apropiación total del sentido del texto.

Los prejuicios son un momento de la verdad misma que acaece, verdad que no inicia con el uso del método cartesiano, sino se echa a correr desde el primer momento en que nos aproximamos a algo en actitud hermenéutica. La conciencia y la intencionalidad, estructuran y configuran los sentidos del mundo. El mundo viene a ser el correlato de la vida intencional y en este sentido la fenomenología se constituye en un esfuerzo infinito.

La exhortación gadameriana acerca del retorno a las '*cosas mismas*', no nos remite a hechos puros, sino a las cosas que nunca se dejan "agarrar" o determinar en un solo significado, no es univocidad, es *multivocidad*, nunca hechos puros.

De esta manera el concepto de horizonte se constituye en una capacidad que siempre se está ampliando. Si bien es cierto que el horizonte "enmarca", al mismo tiempo, tiene la capacidad de distenderse ampliamente. Por ello Gadamer no mostrará preocupación alguna por elaborar un proyecto fundacional, quizá la única *universalidad* que podría atribuírsele es la del diálogo.

Cuando leemos cualquier texto, o el texto sagrado, emerge el mundo de la vida que compartimos, en virtud que el texto acontece en el mismo instante de su lectura. Por tanto hay

---

<sup>207</sup> Gadamer G-H. Verdad y Método I Ed. Sígueme – Salamanca, 1991, pp. 457-458. «Tendremos que tener en cuenta que el lenguaje en el que algo echa a hablar no es posesión disponible de uno u otro de los interlocutores. Toda conversación presupone un lenguaje común o mejor dicho constituye desde sí un lenguaje común... El acuerdo sobre el tema que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación se elabora un lenguaje común. Este no es un proceso externo de ajustamiento de herramientas, y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se adaptan unos a otros, sino que van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que era».

que darle plena libertad para que el texto se *re-cree*, se *re-invente*, en aquel mundo de la vida que está en constante movimiento, la movilidad de nuestra facticidad.

El Dasein está siempre en situación, pero también es pro-yecto, es poder-ser, está definido por la movilidad, que es pasado y al mismo tiempo *poder-saber*, es *pre-comprensión* y advenimiento de una nueva comprensión. La noción de círculo hermenéutico no es tan solo una estrategia metodológica, es un modo de existir. La hermenéutica es el *factum* de la correlación conciencia-mundo. En suma, el mundo de la vida, es horizonte viviente, está deviniendo, nunca será algo acabado, como también es un mundo de sedimentación, un mundo de tradición en movilidad. El sentido de un texto acontece, no “está dado”, está marcado por la posibilidad.

La historia efectual<sup>208</sup> es también mundo de la vida, tradición y lenguaje. El lenguaje proposicional, se sustenta del lenguaje conversacional, el lenguaje como mundo de la vida estará detrás como telón de fondo.

No debemos quedar lastrados bajo el determinismo de la asunción de la tradición, hay que dar lugar a creación. El aspecto dialógico nos muestra los parámetros morales de la hermenéutica. El círculo hermenéutico describe la dialéctica entre la tradición y el texto, desembarazados del pensamiento que la tradición es un concepto antagónico a la razón, o el que propugna la tradición por sobre la razón, como fue el caso de Romanticismo, que propicia una “ilustración al revés”.

Si estoy en un *ethos* debo saber que tengo una voz y no todas las voces a la vez. Se requiere asumir la actitud prudente: una docta ignorancia. Sí la tradición estuviese completa en sí

---

<sup>208</sup> Gadamer G-H. Verdad y Método I Ed. Sígueme – Salamanca, 1991, pp. 371 – 372. «En su conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad. De aquí la urgencia con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectual. Lo necesita la propia conciencia científica, aunque por otra parte esto no significa en modo alguno que sea un requisito que pueda satisfacer plenamente”. La afirmación que la historia efectual pueda hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en la que la historia llegaría a su completa autotransparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto. Por el contrario la conciencia histórico efectual es un momento de la realización de la comprensión y más adelante veremos que opera en la obtención de la pregunta correcta».

misma, no sería necesario hacer fusión de horizontes. Nos encontramos transidos por la posibilidad; esto debiera saberlo el jurista, el teólogo. El interprete debe caracterizarse por la apertura ontológica a la novedad.

Por tanto el dialogo es el lugar, el *ahí*, donde se dan *las cosas mismas*, o también se ocultan. El dialogo no es algo que el hermeneuta puede usar instrumentalmente, es el medio en el que vive. El ser de las cosas emerge en el encuentro dialógico, es en la comunicación donde vivenciamos la fusión de horizontes, nuestra condición de vida interpretante requiere inevitablemente de esta dimensión dialógica.

El enfoque gadameriano es abordado desde una perspectiva del lenguaje, y el lenguaje desde la perspectiva del habla, del habla conversacional, no proposicional. En efecto nuestra 'lingüística' define nuestra existencia en la comprensión, es habitar en el lenguaje: dos interlocutores y un mundo. Los lenguajes especiales como el científico, están soportados en el lenguaje conversacional. Para Gadamer, Dios nos habría hecho el favor de lanzarnos a la diversidad en el evento de la torre de Babel, la visión babélica representa la diversidad de lenguas. No existe por supuesto, el estado de conciencia *a-lingüística* en el conocimiento de nosotros mismos y el mundo. El pensamiento de ninguna manera es independiente del lenguaje.

La interpretación subjetivista de Scheleiermacher habría fracasado precisamente porque no tomó en cuenta al lenguaje como un medio universal de la experiencia hermenéutica sino que la considera como herramienta que posee y controla en todo momento el hermeneuta desde su conciencia intencional. No se trata entonces de ponernos en el "lugar del autor", sino de ponernos en lo que 'produce para nosotros' el discurso de dicho autor. Si pugnamos por llegar a "*lo que quiso decir*" el autor, estaremos todavía en el modo psicologista, el modo de los métodos empáticos y de congenialidad propios de la visión romántica y scheleiermachiana.

Gadamer trabaja en la unidad dialéctica pensamiento-lenguaje. El lenguaje no es sujeto ni objeto de la experiencia hermenéutica: es el *medio*. Es donde acontece la escucha del logos común: la tradición; es un constante estar en camino a lo común. ‘*Babel*’, este ingrediente de pluralidad, no es fácil de experimentarse en la conversación. Sin embargo, no se debería abandonar ‘*babel*’, hay que vivir en ‘*babel*’. La pluralidad es el hábitat de la tarea interpretativa, subsiste en un mundo cuyo horizonte es *mega-diverso*: « [...] *La diversidad en un asunto de experiencia, que radica en los avatares de la vida misma de las lenguas, o lo que es lo mismo, es la respuesta a la dimensión kayrológica de la experiencia, a la oportunidad, a la ocasión, a la contingencia y azarosidad de lo que es*»<sup>209</sup>.

Necesitamos aprender a pensar en forma *ecuménica*, avisados estamos que no podemos construir un mundo en orden con ninguno de nuestros fragmentos particulares. El arte del comprender consiste ante todo en el arte de escuchar y es vital que se incorpore la mansedumbre en nuestro preguntar.

Sin embargo en la experiencia tal como la describe el humanismo, la *Bildung*, a partir de su apertura a lo diferente, en la asunción de la dialéctica de familiaridad y extrañeza de lo que se pretende comprender en circularidad ascendente sin fin, en un ascenso hegeliano a una realidad mayor, concediendo al otro inteligibilidad, incluso reforzando su posición, en un ejercicio muy cristiano de aplicación de la *caritas*<sup>210</sup>, en la que la experiencia hermenéutica

---

<sup>209</sup> Aguilar Rivero, Mariflor; Gonzales Valerio, María Antonia; *Gadamer y las Humanidades* Vol. I Ontología, lenguaje y Estética. Univ. Nac. Autónoma de México. 2007. *Tradicion y Esperiencia* Ana María Martínez de la Escalera. p. 158.

<sup>210</sup> Vattimo Gianni, *Después de la Cristiandad*, Paidós, 2003, p. 142. La visión del filósofo de Turín, a este respecto se expresa de la siguiente manera: «La predicación cristiana de la caridad no es solamente, o no es para nada, una consecuencia ética y hasta edificante, de la revelación de la verdad «objetiva» acerca de nuestra naturaleza de hijos de Dios. Es más bien una llamada que proviene del hecho histórico de la encarnación (histórico, ante todo, no tanto en el sentido de que se trata de un hecho «real», sino en cuanto que es constitutivo, en su *Wirkungsgeschichte*, [historia efectual de nuestra existencia] y nos habla de un destino nihilista del ser, de una teleología del debilitamiento de toda rigidez «óptica» a favor de un ser onto-lógico \_es decir, del Verbum, Logos, palabra intercambiada en el *Gespräch* [conversación] que, en cuanto existentes históricos, somos».

refuerza lo que piensa el otro, deponiendo toda erística, y aplicando el aprendizaje socrático, vez tras vez, pues toda comprensión es finita.

La experiencia de dominio es sumamente negativa, el empoderamiento viene del viejo metodologismo moderno, debemos aproximarnos en la actitud de *Bildung*, haciéndonos más porosos a la alteridad, intentar algo en sacrificio de la particularidad, en aras de la formación que comporta una posibilidad de ascender a una generalidad mayor.

En la ansiada búsqueda de una racionalidad mínima y práctica, el cristiano en tanto hermeneuta en el sentido antes pautado, que es capaz de leer bien los signos de los tiempos, que está en sintonía con los ‘*ejes querigmáticos*’ de la Biblia, que permanecen codificados en ‘*ejes semánticos*’ enriquecidos semióticamente, podrá incluso elaborar teologías de base (no en sentido fuerte), sobre todo aquellas que defienden la fe en los códigos conexos al *ethos* compartido.

### **3.3 Canon de medición: re-significación de la caridad.**

Desembocamos ahora en el tópico más “*espiritual*” o “*evangélico*” del capítulo final. No lo decimos en sentido teológico o confesional; Sin embargo, no deja por ello de ser relevante a la plenificación de la experiencia religiosa. Un esfuerzo de aproximación a la indestructible indigencia metafísica de la naturaleza humana.

En línea con Lessing, lo decisivo en el cristianismo no es la corrección dogmática, sino la práctica del amor <sup>211</sup>.

En el opúsculo ‘*El Testamento de Juan*’ (1777), *Lessing* no hace referencia a escrito bíblico alguno, sino sencillamente a las últimas palabras del evangelista Juan a la comunidad de

---

<sup>211</sup> Se evidencian aquí un punto de conexión entre el *pietismo* y la *Aufklärung* germana. Pues *Lessing*, contra la *ortodoxia* no repara en aliarse con los *Herrnhuterianos*.

Éfeso: «*La última voluntad de Juan \_las maravillosas últimas palabras de Juan, cercana su muerte, repetidas una y otra vez\_ Puede llamárselas también testamento ¿no?...*»<sup>212</sup>.

La edad avanzada del Apóstol hacía que su predicación a la comunidad se tornara cada vez más lacónica, hasta que quedó reducida a las palabras: «*Hijitos míos, amaos*». Lo denomina testamento “*divino*”, digno de esculpirse en letras de oro en el lugar más visible de las iglesias. En el mundo de su época cargado de bizantinismos exegéticos, Lessing no duda en reivindicar el amor como la esencia del Cristianismo: El “*testamento de Juan*”, compendia la esencia del cristianismo en el amor. La verdad es algo que cabe apreciarse en sus “*frutos*”.

Es posible entonces, objetar la aguda crítica histórica de Reimarus; pues la fe no se basa en demostraciones históricas sino en la “*experiencia interna de la verdad*”. Tal como nos lo recuerda en los ‘*Axiomata*’: «*la letra no es el espíritu y la Biblia no es la religión*». De esta proposición deduce esta otra: «*... las objeciones a la letra y contra la Biblia no son de suyo también objeciones contra el espíritu y la religión*»<sup>213</sup>. Se pondera el primado de la acción, las buenas obras, como criterio distintivo de la autentica religión, imposible realizarla desde una perspectiva teórica.

El llamado evangelio “*filosófico*” ha ejercido una enorme fascinación a lo largo de la historia, en la búsqueda de una mediación entre el pensamiento y la religión. El Evangelio del “*discípulo amado*” muestra un carácter más especulativo y “*metafísico*” que los sinópticos. Sus conceptos centrales son: *espíritu, logos, verdad, luz, vida*.

Indudablemente el léxico joánico es de profundo calado especulativo. Los sinópticos recurren a la tradición judía apocalíptica, mientras que *san Juan* ofrece una escatología *realizada*, y ya desplazada al presente y por ende su pertinencia. El enfoque lessinguiano encaja

<sup>212</sup> Schelling F. W. J., *Werke*, III, p. 463, tomado de Ginzo Fernández Arsenio, *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Univ. de Alcalá, 2000 p 61.

<sup>213</sup> Lessing G.E., op. cit. pp. 483-484.

perfectamente con pasajes como: «*Dios es espíritu, y los que le adoran deben adorar en espíritu y verdad*»<sup>214</sup>; o «*Cuando venga él, el Espíritu de verdad, os guiará hacia toda la verdad*»<sup>215</sup>. Es evidente para todos, que el ‘*prólogo*’ del cuarto evangelio, posee virtualidades especulativas, razón por la cual va a gozar de la máxima aceptación. Ya san Agustín en *la Ciudad de Dios* nos refiere la opinión de un platónico, según la cual el inicio del Evangelio de san Juan debería figurar en letras de oro en todas las iglesias, en un lugar bien destacado<sup>216</sup>.

El Evangelio de san Juan sería el Evangelio del “*espíritu*”, el que mejor se adaptaría al tratamiento especulativo. Para Lessing el cuarto Evangelio, interpretado especulativamente, respondería a la necesidad ulterior de desarrollo del espíritu de la Reforma, que desembocaría en una especie de “*Cristianismo universal posteclesiástico*”.

Por esta época el *joanismo* y *spinozismo* mantienen una especie de simbiosis peculiar. En el caso de Herder, que como otros, se interesa por la filosofía de Spinoza, suscribe en 1778 en su libro: ‘*Sobre el Conocer y el Sentir del Alma Humana*’, en el que hace un canto a la convergencia entre *espíritu, libertad y amor*. En donde en sentido herderiano el *amor* vendría a ser la “*razón suprema*”, así como el “*querer más puro y más divino*”. Llega a esta síntesis siguiendo a san Juan o, si se prefiere, siguiendo al «*todavía más divino Spinoza cuya filosofía moral gira totalmente en torno a este eje*»; un Spinoza *benedictus*, no ya *maledictus* y un Juan *redivivus*<sup>217</sup>.

El Dios herderiano supondría el «*nuevo comienzo de la ontoteología revisada en sentido dinámico, que une en un movimiento intelectual circular Ser y devenir, inmanencia y*

---

<sup>214</sup> San Juan 4:24.

<sup>215</sup> San Juan 16:13.

<sup>216</sup> S. Agustín, *La Ciudad de Dios*, libro X, 29, 2.

<sup>217</sup> Herder, J.G., *Sämtliche Werke*, XVIII, pp. 512-513, tomado de Ginzo Fernández Arsenio, *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Universidad de Alcalá, 2000 p. 77.

*encarnación, a Spinoza benedictus y a Juan redivivus*»<sup>218</sup>. No habría incompatibilidad entre el Dios de Spinoza concebido como *Uno y Todo* y el Dios bíblico que se autodefine como “yo soy el que soy”<sup>219</sup>. Al igual que Lessing, tampoco el Herder maduro puede seguir aceptando los conceptos de la Divinidad planteados por la ortodoxia de su tiempo.

La perspectiva del joven Schleiermacher, también estará compuesta de la simbiosis joánico-spinozista. Es comprensible que el movimiento romántico manifestara simpatía por el *Evangelio del espíritu y del amor*, al detestar la servidumbre de la letra y aspirar a ofrecer un “*complemento de alma*” al desencanto del mundo moderno. Claro está que para Schleiermacher, lo medular pasa por exaltar la presencia del “*espíritu joánico*” y no las reiteradas alusiones a los escritos del cuarto evangelista.

Si la exaltación de la subjetividad en el universo romántico era una de las características básicas, la inserción en una Infinitud “*presente*”, a modo de *Uno y Todo* spinozista, va a constituir el otro polo de referencia fundamental. Así se entiende el homenaje inusual de que es objeto Spinoza en los ‘*Discursos*’, en contraposición con las filosofías de Kant y Fichte. Pues bien, de cara al talante demiúrgico moderno, que termina por destruir la realidad, *Spinoza*, con su cariz religioso, habría dado expresividad a un “*realismo superior*” que salvaguarda las cosas en su misterio.

Es revelador el famoso homenaje schleiermachiano a Spinoza, en uno de los pasajes más peculiares de los ‘*Discursos*’: « ¡*Sacrificad conmigo respetuosamente un rizo a los manes de Spinoza, el santo reprobado! El estaba penetrado por el superior espíritu del mundo, lo Infinito era su comienzo y su fin; el Universo, su único y eterno amor; con santa inocencia y profunda humildad se reflejaba en el mundo eterno y veía cómo también él era su espejo más*

<sup>218</sup> Timm, H. *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*; Frankfurt a. M., 1974. p. 275. Tomado de Ginzo Fernández Arsenio, *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Univ. de Alcalá, 2000 p. 77.

<sup>219</sup> Éxodo 3:14.

*amable; estaba lleno de religión, de espíritu santo y por eso también se encuentra allí, solo e inalcazado, maestro en su arte, pero situado por encima del gremio de los profanos, sin discípulos y sin derecho de ciudadanía»<sup>220</sup>.*

No está demás indicar que el joanismo de los ‘*Discursos*’, se debe a la relevancia del pensamiento de san Agustín, al que Schleiermacher se remite constantemente a lo largo de toda su obra. Ambos encuentran múltiples razones para mostrar su predilección por la perspectiva joánica del cristianismo, tales como: la centralidad del amor, el primado del espíritu, la interioridad, etc.

Cabe indicar que Kant profundiza ulteriormente en lo ya apuntado por Lessing en el ‘*Testamento de Juan*’ respecto del primado de la razón práctica en el ámbito religioso. El telos de la religión ha de consistir en el mejoramiento moral de la humanidad. El fundamento moral que hay en el hombre es el punto de referencia y a la vez “*interprete*” de toda religión. El proceso evolutivo del género humano, trivializa el “*andador de la tradición santa*” convirtiéndolo en superfluo, e incluso en obstáculo para el proceso de maduración de la razón humana. Kant a tono con su siglo, tampoco puede menos que hablar de la educación del género humano, que cuando este alcance la mayoría de edad en materia religiosa, concluiría entonces su funcionalidad de tutela espiritual, que escinde a la comunidad religiosa en dos competencias: los laicos y los clérigos, distinción que habría pervivido en el mundo protestante, a pesar de los nuevos principios.

En el seno de esa “*Iglesia Invisible*”; a saber, el de la unidad y universalidad de la religión, relativizada la distinción confesional, se ubicaría en el contexto idóneo para “*aquel culto divino interior*” a que se refiere una de las anotaciones de Kant a su ejemplar de la Biblia, que utiliza en la versión de Lutero. Ese culto interior se ve facilitado por la presencia divina en el

---

<sup>220</sup> Schleiermacher Fr. D. E. *Sobre la Religión*, Madrid, 1990, pp. 37-38.

hombre. Pues si cabe hablar de un *Deus absconditus* en Kant, al mismo tiempo se podría señalar que esa distancia se vería acortada por la presencia divina a través de la ley moral. La presencia de la ley moral en nosotros será concebida como correlato del misterio de la Encarnación. Es decir la versión kantiana del contenido del prólogo joánico, de la cohabitación de Dios en nosotros: «*Esta unión con nosotros puede, por tanto, ser considerada como un estado de rebajamiento del Hijo de Dios, si nos representamos a aquel hombre de intenciones divinas como arquetipo para nosotros*»<sup>221</sup>.

En línea con este pensamiento, tenemos la distinción esquemática de Fichte acerca de las dos grandes configuraciones del Cristianismo: la que ofrece san Pablo y la que aparece en el Evangelio de Juan. Fichte guarda simpatía por la visión joánica, al punto que se percibe a sí mismo como uno de los representantes cualificados del joanismo ambiental imperante en aquel momento. Postula que tanto el catolicismo como el protestantismo originario se caracterizan, por reposar sobre la base insostenible de la concepción paulina del cristianismo que es subsidiaria de la teología judía, prorrogándose así la concepción religiosa judía, que parte de la idea de un Dios que actúa violento y arbitrario. En forma indistinta, tanto el catolicismo y el protestantismo originario representan la interpretación del paulinismo. En cambio para Fichte resalta que en el sentido joánico, no se recurre a ninguna demostración que la interior; la experiencia interior, el propio sentido de la verdad, en contraposición a todo sistema de mediaciones externo.

Fichte en definitiva toma distancia de la interpretación *paulino-luterana* de la justificación sustituyéndola por la visión joánica de la vida divina en comunión con la humana, de la absoluta unidad de la existencia humana con la divina, tal como señala en la '*Exhortación a la Vida Feliz*'. De esta forma, todo hombre, por el hecho de serlo, capacitado está para

---

<sup>221</sup> Kant Inmanuel, Akademie, VI, 61, tomado de Ginzo Fernández Arsenio, *Protestantismo y Filosofía*; Ed. Univ. de Alcalá, 2000 p. 117.

acceder al Reino de Dios. Se echan así en falta la perspectiva kantiana acerca del mal radical y del posible complemento sobrenatural a los esfuerzos humanos en la conquista de la virtud.

Puesto que en materia religiosa se comienza por lo externo, lo sensible, y nosotros nos lo debemos apropiarse a través de la enseñanza y la educación; sin embargo, lo espiritual al fin sería confirmado mediante sí mismo: *el testimonio del espíritu*. Por ello, el mismo Hegel asumirá filosóficamente la sentencia joánica: «*el espíritu os conducirá a toda verdad*». En todo caso el constructo hegeliano viene a constituir una expresión sistemática y paradigmática del joanismo de la época, pues dicha filosofía es una filosofía del espíritu.

Entonces, no se podría pasar por alto el que a pesar del culto a la bibliocracia, la Reforma inaugura el Reino del Espíritu, en sentido progresivo y escatológico. Al punto que desde Lessing, al igual que muchos de sus coetáneos de impronta protestante, se sitúan en línea con algunos iluminados medievales; en este caso con el abad cisterciense Joaquín de Fiore (1135-1202) en una reinterpretación del *Triplex ordo mundis*: El Padre el Hijo y por último el del Espíritu.

Para Shelling el protestantismo es mediación hacia algo más elevado, que vendría a constituir su plenificación. Se trata de acceder al tercer y último periodo en el desarrollo del cristianismo: la Iglesia joánica, la Iglesia del Espíritu.

Vattimo también toma como inspiración el pensamiento de *Joaquín de Fiore*, quien representó un giro decisivo en la exégesis medieval de la Biblia. Ahora, al menos teóricamente, estaríamos según de Fiore en la edad de la interpretación espiritual y ya no literal de la Sagrada Escritura, lo cual ya no nos obliga a leer el texto literalmente como acontecimientos “*objetivamente*” verdaderos en el plano histórico mundano. La interpretación literalista de la Biblia obstaculiza la proximidad entre historia profana y sagrada. Ahora “*el*

*espíritu se despliega simbólicamente*”, no se dejará reducir a la mera literalidad. Una vez más, cae la autoridad de la letra y se establece el reino de la *Libertad* y de la *Caritas*.

El filósofo de Turín, afronta la tarea de *«aligerar el peso de la letra de la Biblia y de los dogmas»*, con el objeto de entender la verdad de las otras religiones también, y pondera que el pensamiento cristiano descubre que lo único que cuenta es la *caridad*; *«solo la caridad, de hecho, constituye el límite y el criterio de la interpretación espiritual de la Escritura»*<sup>222</sup>.

Bien podríamos decir que a este respecto Vattimo reafirma la *Sola Caritas*, transida de la doctrina de la *Encarnación*, suscribiendo el concepto de *Kenosis*, cuando formula su idea de nihilismo como historia infinita en los términos del *«texto religioso»*, en tanto limitada y provista de sentido, a causa el amor de Dios, nos evoca el precepto agustiniano: *«Dilige, et quod vis fac»*<sup>223</sup>, donde se expresa el único criterio en base al cual se debe suscribir la secularización. La *Kenosis* divina, será interpretada por Vattimo como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica<sup>224</sup>, tiene como rasgo distintivo la misma vocación de debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana.

La fórmula sería la siguiente:

*Ontología del debilitamiento = Encarnación = Secularización.*

En el opúsculo *‘Creer que se Cree’*, Vattimo da una calurosa bienvenida al termino *«caridad»* por haber logrado significativamente carta de ciudadanía en filosofía<sup>225</sup>, que amplía en *‘Después de la Cristiandad’*: *«En un lenguaje más explícitamente espiritual, se podría decir que el único límite de la secularización es el amor, la posibilidad de comunicar con una comunidad de intérpretes. No es una paradoja decir que la historia de la*

<sup>222</sup> Vattimo Gianni, *Después de la Cristiandad*, Ed. Paidós 2003, p. 66.

<sup>223</sup> San Agustín, *In Epistulam Johannis ad Parthos*, X, VII, cap. 8.

<sup>224</sup> Implica en el contexto posmodernos y posmetafísico, un poner fuera de juego todos aquellos caracteres trascendentes, incomprensibles, misteriosos y extravagantes.

<sup>225</sup> Vattimo Gianni; *Creer que se cree*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999, p. 76.

*hermenéutica moderna, de la que la Reforma Protestante fue un momento tan relevante, es también un largo camino de redescubrimiento de la Iglesia»<sup>226</sup>.*

En el trasvase de contenidos religiosos, esta *caritas* resignificada, es el elemento no secularizable por excelencia. Adquiere fuerza de mandato formal, a la manera del imperativo categórico kantiano. En ese contexto la verdad se traduce como *caritas* y el ser como *Ereignis*, dos aspectos que se remiten mutua e íntimamente en el pensamiento de Vattimo.



---

<sup>226</sup> Vattimo Gianni; *Después de la Cristiandad*, Ed. Paidós, 2002, p. 86.

## CONCLUSIONES

En esta investigación se ha tratado de presentar la naturaleza del principio de la *Sola Scriptura* en el proceso histórico de la Reforma luterana, fundamento sobre el cual la hermenéutica protestante empieza a construirse. También nos ha significado ubicar en esta crisis epocal la génesis del proceso de búsqueda de un principio racional mínimo y práctico, desprovisto de pretensiones teóricas, que posibilita la lectura del texto revelado en formas no tan “*canónicas*” como las que hasta entonces se realizaban en forma tutelada, el cual verificará su autenticidad interpretativa a instancias del *ethos* compartido y la remisión última al imperativo de la caridad.

El primer capítulo, versó acerca de la naturaleza del principio de la *Sola Scriptura* originariamente formulado por Lutero, en el debate de Leipzig en 1519. Para este propósito nos apoyamos en las tesis de Heiko Oberman acerca de la gran confusión que se produce, cuando la reforma es presentada como la antitética elección de las alternativas: *Escritura* y *Tradicición*. A partir de ello, se precisó que la *Sola Scriptura* a secas es imposible de sostener,

precisamente porque la coyuntura del siglo XVI, implicó la colisión entre dos conceptos diferentes de tradición: en el catolicismo, la *tradición II* [la tradición de dos fuentes: la Biblia y la tradición extra-bíblica] venía subsumiendo a la *tradición I* [la forma tradicional de interpretar las Escrituras en la comunidad de fe] siendo esta última cada vez más regulada por la oficina del papado. A partir de ello, se precisó que la gesta reformista reivindica la Escritura como el piso desde el cual se podrían ofrecer las razones de rechazo a la posición romana que situaba a la iglesia como la única intérprete de la *tradición I*. Concluimos que el choque entre las *tradiciones I y II*, se vio claramente representado en la reforma judicial y la contrarreforma que culmina en el concilio de Trento (1545). Indicamos aunque de manera escueta, que a la sazón del movimiento luterano, un sector de reformadores radicales se aplicó a la *Sola Scriptura* en el intento de alcanzar total independencia de la historia interpretativa en la iglesia, al que denominamos *tradición 0* [forma que no asigna importancia a la tradición en absoluto], este esfuerzo, desde la óptica ortodoxa tanto católica como protestante clásica, degeneró en la incurrencia de una serie de excesos teológicos aislados. En suma concluimos que la Reforma no fue una protesta contra la *tradición* en tanto tal, pero tampoco fue aceptada sin la correspondiente verificación en función del arbitrio de las Escrituras.

Establecimos que a partir de Lutero quedaría abierto el camino para una propuesta en la que *Sola Scriptura* no tiene que significar ‘solo’ *Scriptura*, pues nos resultó obvio que ni Lutero fue un biblista típico fundamental, ni los delegados papales anti-biblistas consumados. Deducimos de ello, que la gesta protestante no podría haber empleado el principio escriturístico para apoyar cualquier forma de interpretación sobre la base de una aproximación individualista del texto sagrado, por lo menos, no en la primera etapa reformista.

Mas adelante, advertimos que Schleiermacher comprende [en línea con Lutero] que la Escritura no es el fundamento de la fe, sino mas bien la fe el fundamento de la Escritura. Tomando en cuenta que la performance de Cristo no se trasmitió inicialmente de manera textual, se constató que el testimonio performativo traspasó, desde el principio, las fronteras restrictivas del texto bíblico, sin que por ello este deje de ser un “caso especial” [en palabras de Scheleiermacher] de la realidad de Cristo. En vista que el testimonio referencial no se agota en la Escritura, sin embargo, por ello esta no debe dejar de ser considerada la historia primigenia.

Con el objeto de mostrar sintonía con las precisiones anteriores, referimos que con Dilthey, Gadamer reconoce que la constitución de la hermenéutica y su consolidación en la historia de las ciencias del espíritu, echa raíz en el trabajo interpretativo del texto bíblico de la Reforma Protestante, la *Sola Scriptura*, aunque luego esta se constituya en un presupuesto dogmático al propugnar la unidad de un canon, no por ello se hace necesario intentar reemplazarla por el axioma de la *Sola Traditio*. Por otro lado establecimos que postular el principio escriturístico como una postura teológica anti-tradición es más una reducción contemporánea. De lo que se trata es de prevenirnos del contemporáneo “*olvido del texto*”, en tanto fuente de la que la comunidad de fe adquiere su forma tradicional y contenido.

De Jorge Gracia tomamos el concepto de ‘*relacionalidad*’. Criterio por el cual resolvimos que toda interpretación teológica realizada sobre el texto bíblico, cualquiera que esta sea, debe ser considerada *relacional*, pues siempre opera influida por la tradición teológica a la cual está adscrita. En este sentido advertimos que la *Sola Scriptura* es en definitiva *funcional*. Gracia no rechaza el principio reformista, pero recusa que este siempre depende de un punto de vista teológico, puesto que la revelación solo tiene sentido dentro de un contexto de doctrinas; a saber, no puede vivir sin la teología y viceversa.

Por todo lo antes expuesto, se concluyó que la *Sola Scriptura* fue el primer principio debilitador del constructo dogmático y posibilitador de nuevas interpretaciones, en el contexto de un período post-axial [en el léxico de Charles Taylor]. El vacío generado por la ausencia de la mediación eclesiástica, urgió el establecimiento de cánones de interpretación, es aquí donde Lutero pone al servicio de la Reforma el instrumental filológico del Humanismo, aun cuando este no estuviera de acuerdo con sus perspectivas teológicas.

En el segundo capítulo, se estableció el contraste entre el carácter mostrativo y performativo del texto revelado versus el modelo representacional de la verdad en el pensamiento agustiniano. Con Agustín y Lutero inferimos que la tarea principal de la religión no radica en erigir modelos probatorios. Hemos sugerido que el Obispo de Hipona fue un maestro de la vida práctica, que habitualmente transita por la ruta del lenguaje y el diálogo cuyo modelo de inferencia es el entimema. Establecimos que el discurso agustiniano no poliniza en los campos de la ciencia silogística de la filosofía clásica, sino en el de la ciencia entimemática de la retórica cristiana. Esta delimitación conceptual tuvo importancia cardinal en el curso de nuestra estrategia argumentativa.

Focalizamos sobre dos conceptos clave de la tradición agustiniana, a saber, la '*fides qua creditur*' y '*fides quae creditur*'. De este análisis se estableció la dinámica de la relación *funcional* del texto sagrado dentro de un paradigma teológico, en el cual la doctrina teológica resulta útil en tanto ayuda a que la fe crezca y al mismo tiempo se nos advierte de los problemas que surgen cuando los resultados maximalistas de la reflexión teológica se equiparan al contenido nuclear de la fe. Lutero a nuestro entender, establece sobre la autoridad de las Escrituras, en un sentido débil, un «*enfoque funcional*» de las Escrituras.

En este momento de nuestro análisis, encontramos que la apuesta agustiniana por la profundización en la «*interioridad*» humana, [sin que ello signifique un escapismo hacia la

“subjetividad” como opuesta a la “objetividad”), habla más bien del acceso hacia una de las experiencias más específicas y características del ser humano, la de su racionalidad, que se asienta en la «verdad» en cuanto fundamento primero, base segura, común y absoluta del razonar humano. Indicamos que para san Agustín, la estructura misma de la verdad que está presente en cualquier modo de conocimiento humano, es huella de la divinidad e infinitud en el hombre. Desde esta perspectiva aseveramos con Agustín, que la hermenéutica reviste de acto de humildad a quien la ejercita, precisamente por lo que acabamos de decir, cada alma es un residuo de sentido inalcanzable, que posibilita la multivocidad en la tarea interpretativa.

En el tercer capítulo nos consagramos a la recepción de la *Sola Scriptura* en el proceso de la racionalidad hermenéutica, en tanto potenciación de la subjetividad y concentración en la conciencia del creyente. No cabe duda que los dos principios, el de la *Sola Scriptura* y el del *libre examen*, están llamados a reequilibrar la vida espiritual y quizá lo logran sólo hasta cierto punto, dado que en última instancia es la conciencia del creyente la que decide si una doctrina ha de ser considerada como verdad para él o no. Mostramos que mediante el “*libre examen*” se fomenta el espíritu de reflexivo, sin amparo y mediación, acerca de la recta comprensión de la palabra revelada. Advertimos [por el aporte de Hermann Samuel Reimarus] un giro respecto de lo originario en la gesta reformista, a partir de lo cual empiezan a confluír la reflexión filosófica y la crítica bíblica, cuyos métodos *exegético-hermenéuticos*, desencadenan una crisis en el seno de la conciencia protestante.

De la mano de José Severino Croatto, se puso en relieve la magnífica e inagotable reserva de sentido subyacente en la *intra-textualidad* de la Biblia, que al mismo tiempo nos ubica en un horizonte dialógico, en el plano del *ethos* compartido que postula el dialogo como antídoto frente a la absolutización del error.

En el horizonte post-reforma avizoramos el reforzamiento de una peculiar cooperación simbiótica: *revelación-razón*, lejana a los planteamientos antitéticos ilustrados. Por esto mismo el proyecto lessinguiano reclamó la necesidad histórica de «*transformar verdades reveladas en verdades de razón, si se ayuda con ello al género humano*».

Advertimos que al interiorizar las creencias religiosas y los criterios morales, sin tener la posibilidad de desplazar las responsabilidades que nos son propias hacia la iglesia institucional, en el marco de una vivencia cristiana tutelada; se coloca en cada quien, como sucede en la gesta protestante, la responsabilidad de sus acciones. En general, se sostuvo que la Reforma emerge en un horizonte complejo que disputa por la norma adecuada del conocimiento religioso: la llamada «*regla de fe y conducta*», a saber, el texto bíblico. Se coloca la conciencia del individuo en oposición a la tradición eclesiástica, como criterio para evaluar el verdadero sentido del texto sagrado ante el tribunal de la conciencia.

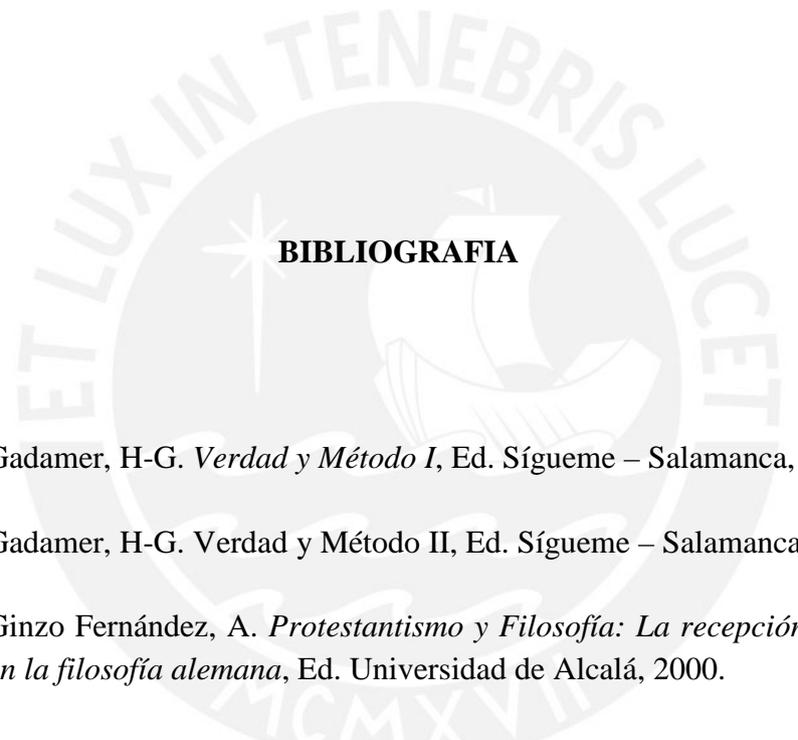
En nuestros días, la hermenéutica filosófica concibe la *subjetividad* como ‘*un espejo deformante*’. Gadamer parte del *factum* que somos una razón situada y por tanto es imposible desprendernos de los propios *prejuicios*, las *precomprensiones* y el *condicionamiento histórico*. Solo podemos ponerlos en juego, ‘*testearlos*’ en el proceso de diálogo en general y con el texto sagrado en el caso de la experiencia religiosa. Precisamos que ya para el *Gadamer* tardío, queda claro que la hermenéutica deja de ser solamente una *epistemología*, y se convierte en una *filosofía práctica*.

Finalmente y habiendo sostenido en todo momento la imposibilidad de una *Sola Scriptura* a secas, sin embargo la praxis hermenéutica del texto bíblico no queda cancelada. En este momento concentramos el análisis en la sostenibilidad de un canon mínimo de medición, una puesta en valor de la *caritas* cristiana. El léxico que utilizamos en esta sección se torna joánico [“*el testamento de Juan*”, en lenguaje lessinguiano], en el aserto de que la esencia del

cristianismo está compendiada en el amor, y por lo tanto la verdad como acontecimiento se aprecia en sus “*frutos*”.

Se estableció que los filósofos de la tradición protestante post-reforma, logran que *joanismo* y *spinozismo* mantengan una especie de simbiosis peculiar, y procuran con ello ampliar el calado filosófico de los contenidos teológicos. Se mostró que catolicismo y protestantismo ortodoxo históricamente se han asentado en una concepción paulina del cristianismo, subsidiaria de la teología judía, que parte de la idea de un Dios que actúa violento y arbitrario, en vez de ponderar una visión joánica más acorde con el predicamento bondadoso y cordial del “*discípulo amado*”, que asume la presencia de la ley moral en nosotros, concebida como correlato del misterio de la ‘*encarnación*’.

Finalmente, concluimos aproximándonos al pensamiento de Vattimo, que inspirado en el pensamiento de *Joaquín de Fiore*, en el acerto de que estamos instalados en una época donde “*el espíritu se despliega simbólicamente*” y no se dejará reducir a la mera literalidad, la consabida bibliocracia protestante. Una vez más, y a lo largo del mismo hilo conductor de pensamiento que ha caracterizado a nuestra investigación, cae la autoridad de la letra y se establece el reino de la *Libertad* y de la *Caritas*, y en ello se procede a «*aligerar el peso de la letra de la Biblia y de los dogmas*», donde «*solo la caridad, de hecho, constituye el límite y el criterio de la interpretación espiritual de la Escritura*».



## BIBLIOGRAFIA

- Gadamer, H-G. *Verdad y Método I*, Ed. Sígueme – Salamanca, 1991.
- Gadamer, H-G. *Verdad y Método II*, Ed. Sígueme – Salamanca, 2002.
- Ginzo Fernández, A. *Protestantismo y Filosofía: La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Ed. Universidad de Alcalá, 2000.
- Croatto, J.S. *Hermenéutica Bíblica*; Ed. Lumen 1,994.
- Shokel, Luis Alonso; *Apuntes de Hermenéutica*, Ed. Trotta 1,994.
- Gracia, Jorge; *How Can We Know What God Means? The interpretation of Revelation*, Ed. Palgrave. 2001.
- Bacigalupo, L. *Los Rostros de Jano* Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú 2011.
- Garagalza, L., *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona: Ed. Antrophos.

- Monteagudo, C. / Tubino, F. *Hermenéutica en Diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*; Fondo Editorial PUCP. 2009.
- Gomez Caffarena J. *Estudio Introductorio*, ed. Madrid 1,992.
- JJ. Acero. J.A. Nicolás, J.A.P. Tapias, L. Saenz, J.F. Zuñiga; *El Legado de Gadamer*. Univ. de Granada 2004. “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H-G. Gadamer. Ma. Carmen López Sáenz; UNED, Madrid.
- Aguilar Rivero, Mariflor; Gonzales Valerio, María Antonia; *Gadamer y las Humanidades Vol. I Ontología, lenguaje y Estética*. Univ. Nac. Autónoma de México. 2007.
- Vanhoozer Kevin, *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville: Westminster / John Knox Press, 2005.
- Luther, M. *Luther Works: Church and Ministry I*, American Edition Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann (Gen. Eds.), Philadelphia: Fortress Press and Concordia Publishing House, 1970, Vol. 39 y 52
- Evans, S. *Filosofía de la Religión*. EEUU. : Ed. Mundo Hispano, 1990.
- Schleiermacher, F. *Sobre la Religión*, Ed. Tecnos, Madrid, 1990.
- Schleiermacher, F. *The Christian Faith*, H. R. Mackintosh and J.S. Stewart (trans.), Edinburgh: T&T Clark, 1968.
- G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982.
- Hegel G. W. F. *El Concepto de Religión* ed. Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Taylor Charles, *A Secular Age*, Cambridge, Mass: Bellknap Press of Harvard University, 2007
- J.M. G. Gomez-Heraz. *Teología protestante. Sistema e Historia*, Madrid, 1972.
- P. Berger. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, 1971.
- L. Kolakowski. *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, 1973.

- Belaval Y. *Historia de la filosofía. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Madrid. España.
- Ferraris, M. *Historia de la Hermenéutica*, Madrid, Ed. Akal; 2,000.
- Obras de S. Agustín, L III Madrid; BAC, 1951.
- Ellul, Jacques. “*The Humiliation of the Word*”. Translated by Joyce Main Hanks. Grand Rapids: Erdmans, 1985.
- Ricoeur, Paul. *Existencia y Hermenéutica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.
- Vattimo, G. *Después de la Cristiandad*, Ed. Paidós, 2003.
- Vattimo, G. *Creer que se cree*, Ed. Paidós, Barcelona, 1999.
- Schwarz, C. A. *Cambio de Paradigma en la Iglesia* Ed. CLIE Barcelona, 1999.
- Coreth, E. *Cuestiones fundamentales de Hermenéutica*. Ed. Herder, Barcelona, 1972.
- Popkin R.H., *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*, México, 1983.
- Nipperdey, Th. *Lutero y el Mundo Moderno*, en Fundación Ebert (ed.) Martin Lutero 1483-1983, Madrid, 1984.
- Husserl, E. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*, Traducción castellana de Jacobo Muñoz y Salvador Mas; Ed. Crítica, España, 1,991.
- Kuhn T. *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Traducción de José Romo, Barcelona: Paidós, 1989.
- Ropero, A. *Introducción a la Filosofía, una perspectiva cristiana*, Barcelona, Ed. CLIE, 1999.
- Zegarra, R. Blog. <http://sagradaanarquia.wordpress.com/category/san-agustin/>.
- García Rivera, Antonio. *La subjetividad del norte y la institución*. Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento Político Hispánico. <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/respublica/hispana/DOC0022-ARG.pdf>