



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 2**

# **CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA**

Vouga, Francois. "Introducción". En *Una teología del Nuevo Testamento*, 21-33. Estella: Verbo Divino, 2002.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

# 1

## Introducción

### *1.1. Definición, tareas y métodos de una teología del Nuevo Testamento*

Desde un punto de vista histórico, la teología del Nuevo Testamento hunde sus raíces, como disciplina científica, en la distinción llevada a cabo entre la *teología dogmática* y la *teología bíblica*. Esta distinción resulta de la voluntad crítica de asegurar una independencia de la lectura, la interpretación y la comprensión de la Escritura con relación a las presentaciones sistemáticas y dogmáticas de la fe cristiana. El programa de esta distinción entre la *comprensión* de los textos y la *explicación* de los artículos de fe fue formulado y establecido por primera vez por Johann Philipp Gabler (1753-1826). La preocupación de Gabler consistió en tomar en serio los textos por sí mismos, como magnitudes históricas, y en no contentarse con utilizarlos como simples medios para probar o como autoridades que sirven para fundamentar la presentación del sistema de convicciones del cristianismo.

Es a Georg Lorenz Bauer (1755-1806) a quien le debemos, en un segundo momento, la distinción entre *teología bíblica del Antiguo Testamento* y *teología bíblica del Nuevo Testamento*.

La tarea de una teología del Nuevo Testamento consiste en interpretar y presentar de manera sistemática las afirmaciones teológicas de los textos neotestamentarios. Un primer presupuesto de lectura resulta del propio mensaje fundamental y de la historia de la interpretación del Nuevo Testamento: conocimiento de Dios y conocimiento del hombre son cosas que van unidas (Juan Calvino). Cada afirmación sobre Dios es al mismo tiempo una afirmación sobre el hombre, de manera que las proposiciones teológicas no son de orden especulativo, sino de carácter *existencial*. Incluso aunque el término «Dios» es el sustantivo más frecuente en el Nuevo Testamento, el tema del que tratan los escritos neotestamentarios

no compete a la teología especulativa, sino a la comprensión que la existencia humana tiene de sí misma y del mundo que la rodea. Un segundo presupuesto, que se deriva lógicamente del primero, es que los textos neotestamentarios piden ser leídos y entendidos como si estuvieran escritos *para nosotros*. Desde esta perspectiva, el punto de vista adoptado por la lectura no es el de la distancia, sino más bien el de un esfuerzo por comprender aquello que pretenden transmitir.

Una primera consecuencia de esta definición es que una teología del Nuevo Testamento se distingue tanto de una *introducción al Nuevo Testamento* como de una *historia de la literatura del cristianismo antiguo*, en la medida en que no se concentra en la discusión de las condiciones históricas de la producción literaria de los textos y de los escritos, sino que presupone ésta como una condición necesaria para la comprensión del mensaje esencial de los textos.

Una segunda consecuencia es que una teología del Nuevo Testamento se distingue de una *historia del cristianismo primitivo* en la medida en que no se limita tanto a reconstruir y describir el modo en que se desarrollaron la vida y las convicciones de las diversas comunidades del cristianismo apostólico cuanto que trata de dar razón de la pertinencia, aún actual, de su comprensión de la fe cristiana.

Por su objeto, que es la lectura y la comprensión de una colección (el conjunto histórico y literario del canon) de interpretaciones de la fe cristiana, es decir, de la fe en el Dios de Jesucristo, una teología del Nuevo Testamento debe responder a dos preguntas hermenéuticas fundamentales:

¿Cuáles son *las relaciones entre las afirmaciones esenciales del Nuevo Testamento y la obra y la persona de Jesús de Nazaret*? ¿Constituye la predicación del Jesús histórico una primera teología cristiana o debe ser considerada como el presupuesto de la teología cristiana? ¿En qué tiene valor de verdad Jesús para el cristianismo? ¿Fundamenta él el cristianismo con su enseñanza moral y con su *doctrina* o es Dios quien fundamenta la fe cristiana mediante la paradoja de la resurrección del Crucificado?

Las respuestas que se dan a estas preguntas por los escritos del Nuevo Testamento, y las consecuencias que se deducen de ello, no son unánimes, y el *pluralismo de las interpretaciones neotestamentarias del acontecimiento de Jesús* constituye el segundo problema hermenéutico fundamental planteado a la teología del Nuevo Testamento. La diversidad de teologías neotestamentarias es *un elemento constitutivo de la unidad del cristianismo de la época apostólica*, de modo que unidad y diversidad no pueden ser consideradas como contrarias, sino que deben ser tomadas como dos momentos de una dialéctica que constituye la particularidad de la definición que el cristianismo ofrece de sí mismo.

Las presentaciones clásicas de la teología del Nuevo Testamento están estructuradas según tres principios programáticos posibles:

La estructura clásica sigue *la ordenación sistemática y dogmática* del Símbolo de los Apóstoles y de las grandes confesiones cristianas de la fe: doctrina sobre Dios, cristología y pneumatología.

La estructura moderna reconstruye una *historia de la evolución de los sistemas de convicciones cristianas*: las primeras comunidades judeocristianas y helenísticas, Pablo y el desarrollo después de Pablo y Juan (es el principio desarrollado por Ferdinand Christian Baur, 1864, cuya disposición general retoma Rudolf Bultmann, 1948-1953).

La estructura postmoderna *juxtapone* la presentación de los diversos escritos (Marcos, Mateo, Hebreos, 1 Pedro) y corpus (Lucas-Hechos, Pablo, Juan).

La presentación que se propone en las páginas que siguen se esfuerza por presentar la *diversidad de las teologías como principio de unidad del cristianismo*. Trata de mostrar cómo, dentro del Nuevo Testamento, el diálogo y la controversia sobre los grandes temas de la teología cristiana (¿qué es el Evangelio, el Reino, la salvación, la vida, la fe, la esperanza, el amor?) dan razón del acontecimiento de una revelación de Dios que, en la historia del Occidente helenístico y judío, *trastorna la percepción que el sujeto humano tiene de sí mismo*. Esta aproximación fenomenológica determina el orden de presentación elegido: primero está el acontecimiento fundador de una palabra, que es la del poder transformador y recreador del *Evangelio*. Esta palabra hace que surja el individuo como un «tú», como sujeto reconocido y responsable (*la vida cristiana* como fe, esperanza y amor). La existencia de la nueva criatura encuentra su fundamento en la resurrección del Hijo, que, mediante su confianza, fundamenta nuestra confianza (*la cristología*). Su presente está constituido por la fidelidad al acontecimiento fundador (*la eclesiología como recepción del Evangelio*) y por la certeza de que la palabra justificadora y recreadora de Dios pronunciará la última sentencia sobre la historia (*las realidades últimas*).

## 1.2. *El problema del Jesús histórico*

La proposición fundamental de las interpretaciones neotestamentarias de la fe cristiana es que Dios se ha revelado en la persona de un hombre histórico, Jesús de Nazaret, que la palabra de Dios se ha hecho carne en este hombre particular y que Dios, en el acontecimiento pascual, ha revelado a Jesús crucificado como su Hijo. El contenido central del mensaje neotestamentario reside en la paradoja que Søren Kierkegaard llamó *la paradoja absoluta*. En consecuencia, la verdad del cristianismo no es

intemporal, sino que está unida a la persona de este hombre particular: la eternidad se ha revelado en el tiempo y en la historia.

Los evangelios canónicos no son biografías de Jesús, en la medida en que no presentan la vida del *Jesús histórico*, sino al Señor de la fe postpascual. El Jesús de los evangelios canónicos es, consiguientemente, el *Jesús de la historia* tal como la fe postpascual lo confiesa y lo reconstruye a partir de la proclamación de su resurrección.

En el conjunto de su estructura narrativa, los evangelios canónicos confieren un lugar particular al complejo de la pasión, muerte y resurrección. El carácter central que tienen para ellos los últimos días de Jesús es perceptible no sólo cuantitativamente en la ralentización del relato (Gérard Genette), sino también en el hecho de que su dramático fin y la proclamación pascual constituyen desde el comienzo el horizonte de su narración.

A la perspectiva postpascual del relato corresponde el hecho de que los evangelios canónicos no se interesan por la personalidad de Jesús o por el desarrollo de su persona y su obra, sino, con perspectivas diversas, por la proclamación del Hijo de Dios encarnado: Marcos es una presentación del Evangelio de Jesucristo (Mc 1,1), Mateo anuncia a Jesucristo, Hijo de David, Hijo de Abrahán, Emmanuel y Salvador de Israel (Mt 1,1.21.23), y el prólogo de Juan (Jn 1,1-18) resume programáticamente el resto del cuarto evangelio como la revelación de la encarnación y del rechazo, por los suyos, de la palabra de Dios hecha carne.

Lo que se llama el *problema del Jesús histórico* es el de la continuidad entre el *Jesús histórico* y el *Jesús de la historia*.

Superficialmente, el problema es de orden metódico: la reestructuración del relato y de la interpretación de la obra y la persona de Jesús a partir de la fe pascual, tal como la llevan a cabo los evangelios canónicos, no da acceso al Jesús histórico más que a través de las reconstrucciones, necesariamente hipotéticas e inseguras, de la crítica literaria e histórica. El establecimiento de una criteriología que permita distinguir las llamadas palabras «auténticas» de Jesús sigue siendo aleatorio y superficial. Esa criteriología está entregada en manos de las selecciones que se llevan a cabo por las tradiciones cristianas que nos sirven de fuentes y no tiene en cuenta el paso de la comunicación oral a su utilización en el marco de la obra literaria de los evangelios. Por eso los rostros que se atribuyen al Jesús histórico difieren considerablemente los unos de los otros. ¿Fue Jesús un rabí y profeta (Rudolf Bultmann), un profeta escatológico (Ed Parish Sanders), un reformador del judaísmo (John Paul Meier), un maestro de sabiduría carismático (Marcus Borg), un predicador itinerante galileo (Burton Mack, John Dominic Crossan) a la manera de los cínicos (F. Gerard Downing)?

Fundamentalmente, el problema es de orden teológico y sistemático. La cuestión es la de la continuidad y la discontinuidad, es decir, exactamente de la *continuidad discontinua* entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe cristiana.

La primera solución clásica del problema es común al protestantismo liberal y al conservadurismo histórico. Afirma *la continuidad histórica y teológica entre la enseñanza del Jesús histórico y el cristianismo auténtico*. El protestantismo liberal (Adolf von Harnack) y el conservadurismo histórico se dividen sobre la cuestión de la definición del cristianismo auténtico. Para el conservadurismo histórico, Jesús es el primer teólogo de la Iglesia y el cristianismo se desarrolló en la continuidad fielmente transmitida de su enseñanza. Para el liberalismo protestante del siglo XIX y para el «Jesus Seminar», que retoma sus tesis (Robert Funk, Burton Mack, John Dominic Crossan), la confesión de fe en la muerte y la resurrección de Jesús, sobre la que se fundamentan tanto la ortodoxia protestante como la católica, resulta de una helenización metafísica y especulativa del cristianismo y, por tanto, de una traición a la enseñanza espiritual y moral de Jesús, del que sólo se encuentra su esencia en la fuente Q y en las tradiciones extracánónicas del evangelio de Tomás y de los Diálogos del Salvador.

La segunda solución clásica afirma el carácter fundamental, para el cristianismo y la fe cristiana, de la proclamación de la muerte y la resurrección de Jesús y, por tanto, una discontinuidad histórica y teológica entre el Jesús histórico y el Jesús de la historia. Desde su origen, la teología cristiana está fundamentada en la proclamación de la muerte y la resurrección de Jesús (cf. 1 Cor 11,23-26; 15,3-5, Rudolf Bultmann), de manera que el «verdadero» Jesús es el del kerigma del Resucitado-Crucificado de la proclamación postpascual (Martin Kähler, Luke T. Johnson). La cuestión del Jesús histórico sigue siendo importante, a fin de que el «verdadero» Jesús o el Jesús de la fe no pierda su carácter histórico (Ernst Käsemann), aunque el Jesús histórico no es más que el presupuesto de la teología neotestamentaria y cristiana (Rudolf Bultmann).

La presentación propuesta en las páginas que siguen levanta acta, por una parte, del *carácter fundador que tiene el acontecimiento pascual para la definición que los escritos neotestamentarios ofrecen del cristianismo y de la fe cristiana*. En esto se presenta deliberadamente como una teología del *Nuevo Testamento*, que se detiene en los límites del canon, y no como una teología de la literatura cristiana de la época apostólica, que debería tener en cuenta como documentos el evangelio de Tomás, la fuente Q —o lo que se puede reconstruir de ella— y las tradiciones apócrifas.

Por otra parte, constata una *continuidad teológica y antropológica* entre las antiguas tradiciones conservadas sobre el Jesús histórico y el núcleo del Evangelio neotestamentario: la actualidad del Reino y la presencia de Dios

en el acto simbólico, es decir, real y teológicamente significativo, de Jesús comiendo y bebiendo con los recaudadores de impuestos y los pecadores (Lc 7,31-35), encuentran su interpretación más adecuada en el Evangelio de Dios, según el cual Dios reconoce a cada persona independientemente de sus cualidades y según el cual cada sujeto así constituido es transformado en creación nueva por la confianza en la confianza que tenía Jesús (Gál 2,14b-21; Mc 11,21-25). Dicho de otra manera, la resurrección o la revelación, por parte de Dios, del Crucificado como Hijo es *la palabra de confirmación divina de la libertad adquirida y vivida por Jesús*.

### 1.3. *El Nuevo Testamento como relectura del Antiguo*

La continuidad que el Nuevo Testamento establece con el Antiguo es legible desde la primera línea (Mt 1,1): al presentar a Jesucristo como Hijo de David e Hijo de Abrahán, el evangelio de Mateo afirma la identidad del Dios de Jesús con el Dios veterotestamentario y judío. Tanto la genealogía como los relatos de la infancia confirman la impresión de esta continuidad: la genealogía afianza la singularidad del acontecimiento de la venida de Cristo en la historia de la promesa, los diferentes episodios de la infancia de Jesús se suceden como una recapitulación de la historia del pueblo de Israel (estancia en Egipto, Éxodo y regreso del exilio, Mt 2,13-23) y el conjunto del Evangelio, debido a las numerosas citas que hace del Antiguo Testamento, se presenta como cumplimiento de la Escritura y de la palabra de los profetas.

Como vemos, la afirmación evangélica de la identidad entre el Dios de Jesucristo y el Dios de la promesa veterotestamentaria y la continuidad establecida por el canon cristiano entre el Antiguo y el Nuevo Testamento implican una discontinuidad debida a la asimetría de las relaciones entre los dos Testamentos:

– El Nuevo Testamento se presenta y se entiende como una relectura del Antiguo.

– Una forma de relectura es la cita. El procedimiento de la cita es paradójico: aparentemente parece asegurar la continuidad entre el texto citado y el texto que se refiere a él, ya que lo reproduce en lo esencial de forma idéntica. Pero Antoine Compagnon<sup>1</sup> ha mostrado perfectamente que la cita es un procedimiento de reescritura: aquel que hace una cita selecciona un pasaje al que confiere una importancia particular, lo recorta según sus propios criterios y lo sitúa en un contexto nuevo que determina a partir de ese momento su interpretación.

<sup>1</sup> Antoine COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation* (Paris, 1979).

La consecuencia inmediata de esta relación de intertextualidad es que el Nuevo Testamento se presenta y funciona como clave de lectura del Antiguo.

– Esta subordinación del Antiguo Testamento al Nuevo está fundamentada cristológicamente: el Dios de Abrahán, de Moisés y de David se ha revelado de una vez por todas, en la singularidad absoluta de la encarnación de la palabra de Dios, en la persona histórica de Jesús de Nazaret, que murió por nosotros, al que Dios resucitó de entre los muertos, que subió (de nuevo) al cielo junto al Padre y que volverá de allí para juzgar a los vivos y a los muertos. Por tanto, es legítimo que la Escritura sea releída a partir del acontecimiento de la revelación.

– Pero la interpretación del Antiguo Testamento a partir de la revelación de Dios en Jesucristo implica la concepción de una historia de la promesa que no da razón del modo en que el Antiguo Testamento se define a sí mismo. El debate entre intérpretes judíos y cristianos hace que aparezca la existencia de dos continuidades discontinuas diferentes, las cuales leen la Escritura y reconocen su autoridad, pero se inscriben en dos tradiciones de lectura que les son propias: el cristianismo tiene acceso al Antiguo Testamento a partir del conjunto canónico del Antiguo y del Nuevo Testamento, mientras que el judaísmo lo relee, entre otras, a través de las reglas de interpretación de las escuelas talmúdicas. Si a esto se añade que la Biblia judía es el texto hebreo de la ley, los profetas y los escritos, mientras que la Biblia de las diversas corrientes del cristianismo primitivo era la traducción griega llamada de los «Setenta», debemos constatar que el conjunto de los escritos que componen el Antiguo Testamento, el canon veterotestamentario, la Biblia hebrea y el Antiguo Testamento cristiano constituyen de hecho cuatro corpus literarios y teológicos diferentes.

Si es evidente que hay a la vez relación de continuidad y de discontinuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, es difícil formular claramente sus relaciones lógicas.

– La idea de una historia de salvación que comienza con la elección de Abrahán y del pueblo elegido, que continúa con la intervención de los profetas y la reducción de Israel al pequeño número de su resto fiel, el paso entre la antigua y la nueva alianza mediante una concentración de toda la historia en la persona de Jesús y su nueva expansión gracias a la misión universal del cristianismo (Oscar Cullmann) presupone la coherencia de una linealidad histórica. Pero ésta no da razón ni de la discontinuidad resultante de los sucesivos procesos de relectura dentro del Antiguo y del Nuevo Testamento, ni de las complejas relaciones que el debate con el judaísmo hace que afloren entre el texto literario del Antiguo Testamento, por una parte, y, por otra, su recepción paralela como Biblia judía y como primera parte del canon cristiano.



– La idea de una dialéctica entre promesa y cumplimiento (Gerhard von Rad) tiene la ventaja de mostrar la evolución espiritual que se puede constatar, desde un punto de vista de la historia y de la ciencia de las religiones, entre las primeras tradiciones veterotestamentarias y los primeros desarrollos de la teología paganocristiana. Incluso aunque no retomemos la concepción que desarrollaba Gotthold Ephraim Lessing sobre un progreso de la religión, la implicación de este modelo es la de una desvalorización del Antiguo Testamento con relación al Nuevo.

– La idea de una tipología que establece una correspondencia entre las figuras del Antiguo y del Nuevo Testamento (Samuel Amsler) tiene la ventaja de dar razón formalmente de las relaciones establecidas por el Nuevo Testamento entre la revelación en Jesucristo y las figuras veterotestamentarias (Abrahán y los creyentes, Moisés o David y Jesús). Presupone, sin embargo, una relación de coherencia que ella no establece por sí misma y que debe tomar de concepciones lineales, como las de una historia de la salvación o de una simetría entre promesa y cumplimiento.

– Desde la perspectiva de una interpretación existencial de los textos bíblicos heredada de Rudolf Bultmann, Antonius J. Gunneweg ha propuesto leer el Antiguo Testamento como la presentación de actitudes existenciales diversas que la teología cristiana puede retomar individualmente como expresiones ejemplares de la existencia bajo la ley o de la fe cristiana como confianza en la gratuidad del amor de Dios. Esto significa que el Nuevo Testamento no debe ser leído a partir del Antiguo, sino que, por el contrario, el Antiguo Testamento debe ser sistemáticamente leído a partir del Nuevo. La ventaja de esta lectura es la de respetar, en su diversidad y su historicidad, el mensaje esencial de los diferentes libros y textos veterotestamentarios, manteniendo la revelación en Jesucristo como criterio de verdad. Para esto divide el Antiguo Testamento en un archipiélago que no encuentra su coherencia más que a partir del Nuevo.

– La solución más lógica es la tradicional de los escritos neotestamentarios, la tradición patristica y la de Juan Calvino, que Wilhelm Vischer se ha esforzado por reintroducir en la discusión teológica contemporánea: Jesucristo es el tema del conjunto de la Biblia, de manera que el Antiguo Testamento cristiano debe ser leído de forma metódica y consecuente a partir de la revelación de Dios en Jesucristo como testimonio que se da de él (de Jesucristo). Esta interpretación llamada «cristológica» del Antiguo Testamento, que, por otra parte, es la que practica generalmente la predicación cristiana, tiene la ventaja de respetar el debate con el judaísmo poniendo de relieve lo que, desde el punto de vista cristiano, separa al Dios de la «Cruz» del Dios de la Alianza.

Sea cual fuere el modelo adoptado para dar razón de la continuidad discontinua que une el Nuevo Testamento al Antiguo, la declaración de

identidad (Paul Ricoeur: la «ipseidad»<sup>2</sup>) del Dios de Jesucristo con el Dios de Abrahán, de Moisés y de David, forma parte de la confesión de fe cristiana y de la definición que el cristianismo ofrece de sí mismo, sea cual sea o sean cuales sean la o las convicciones del judaísmo a este respecto. Sin embargo, es evidente que el paso a la fe en Jesucristo exigió a los primeros cristianos una transformación radical de su comprensión de Dios, tal como Pablo nos informa de manera clara en Flp 3,1-12 y en Gál 1,10-2,21: la vocación del apóstol de los gentiles significó una conversión del antiguo fariseo al Dios que era el suyo. Aunque, desde el punto de vista del cristianismo neotestamentario, hay con toda claridad, y por razones fundamentales, identidad entre el Dios de Jesucristo y el Dios creador y salvador de Abrahán, de Moisés y de David, el Dios judío y el Dios cristiano, en el sentido de la comprensión farisea y la comprensión evangélica de Dios, no son el mismo (Paul Ricoeur: la mismidad). El problema de las relaciones entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo, pero también el del diálogo entre la teología judía y la cristiana, es, desde el punto de vista de la comprensión que la fe cristiana tiene de sí misma en el Nuevo Testamento, la de la tensión dialéctica entre la «ipseidad» y la «no mismidad» de Dios.

#### 1.4. *El acontecimiento de la lectura*

De manera general, se puede decir que cualquier estructura de comunicación presupone tres instancias que interactúan entre sí: el texto o su autor, el lector, espectador u oyente, y el propio mensaje.

##### 1. *El texto y su autor*

Cualquier texto y cualquier objeto estético remiten a un autor (escritor, pintor, compositor) en la medida en que contiene una dimensión de intencionalidad como parte integrante de sí mismo. Tanto un texto como un cuadro o una obra musical están caracterizados por la intención de comunicar algo al lector, espectador u oyente.

Hemos aprendido de la «nueva retórica» de Chaim Perelman<sup>3</sup> que *cada texto es una forma de argumentación*. Sin duda, como lectores y como

<sup>2</sup> Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (L'Ordre Philosophique; Paris, 1990); traducción española: *Sí mismo como otro* (Filosofía; Madrid, 1996).

<sup>3</sup> Chaim PERELMAN / Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (Collection de Sociologie Générale et de Philosophie Sociale; Bruxelles, 1970); traducción española: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* (Biblioteca Románica Hispánica. Manuales 69; Madrid, 1989).

espectadores, sólo nos encontramos ante textos y obras a los que se trata de interpretar y entender. Pero los relatos tienen una intención narrativa, los textos discursivos establecen relaciones lógicas y las composiciones poéticas provocan asociaciones que aumentan o disminuyen la plausibilidad de algunas tesis. Con la ayuda de la fenomenología antropológica de Vilém Flusser<sup>4</sup> se podría ampliar esta tesis de Perelman a las artes visuales y a la música, para decir que toda obra de arte debe ser entendida como «gesto», que tiene un sentido y que debe ser comprendida como una argumentación que quiere convencer y que quiere ganar o reforzar la adhesión del lector, del espectador o del oyente a las tesis o a una comprensión de la realidad que se le presenta.

Siguiendo a Aristóteles, Chaim Perelman distingue dos clases de argumentos: los argumentos basados en la estructura de lo real y los que fundamentan la estructura de lo real:

Los *argumentos basados en la estructura de lo real* adquieren formas parecidas a las de la lógica formal y son variaciones de silogismos (mayor: los hombres son mortales; menor: Sócrates es un hombre; conclusión: por tanto Sócrates es mortal). El acuerdo previo de los lectores o de los oyentes con una primera tesis permite sacar de ella las consecuencias lógicas que se siguen.

Los *argumentos que fundamentan la estructura de lo real* tratan de modificar las premisas del auditorio y de cambiar las representaciones que él se hace de la realidad. O bien tienen la forma de paradojas de la comunicación<sup>5</sup> y son aptas para provocar el cambio buscado, bien sea porque hacen problemático el razonamiento lógico, bien sea porque dramatizan los casos particulares para cambiar las bases de la percepción de lo real. O bien fundamentan nuevas evidencias con ayuda de la estética y de la ficción artística o literaria.

En consecuencia, la primera pregunta directriz de la interpretación es: *¿cuáles son las tesis con las que la argumentación trata de obtener la adhesión del lector o del oyente?* Otras dos preguntas están unidas a la primera: *¿con ayuda de qué argumentos se trata de reforzar o transformar las convicciones del lector o del oyente, y cuáles son las afirmaciones que, en la argumentación, están presupuestas o implicadas por lo no dicho?* Resumiendo: *¿cuál es el mensaje esencial de un texto o de una obra?*

<sup>4</sup> Vilém FLUSSER, *Les gestes* (Cergy-Paris, 1999); traducción española: *Los gestos. Fenomenología y comunicación* (Barcelona, 1994).

<sup>5</sup> P. WATZLAWICK / J. H. WEAKLAND / R. FISCH, *Change. Principles of Problem Formation and Problem Resolution* (New York, 1974); traducción española: *Cambio. Formación y solución de los problemas humanos* (Biblioteca de Psicología. Textos Universitarios; Barcelona, 101999).

### 1. *El lector, el oyente o el espectador*

La cuestión es la siguiente: ¿qué significa «leer» o «entender»?

De Rudolf Bultmann («El problema de la hermenéutica», en *Creer y comprender II*) hemos aprendido que no es posible ninguna lectura ni ninguna comprensión sin que el lector tenga una *precomprensión* de aquello de lo que se trata en lo que se lee. Esta precomprensión, que es una apertura al campo de preocupación del texto o de la obra, se distingue tanto de los simples presupuestos, que permiten o impiden su inteligencia técnica, como de los prejuicios, que se proyectan en el texto en el momento de entenderlo. Esta exigencia presupone una concepción de la lectura y de la escucha según la cual leer y escuchar son comprendidos y percibidos como las partes integrantes de un diálogo entre dos personas responsables.

Las dos consecuencias de esta concepción de la lectura son, en primer lugar, la promesa de que el texto o la obra que leo o que escucho están escritos para mí y, después, la invitación a entrar en el proceso de un diálogo que requiere de mí leer y escuchar como si el texto o la obra hubiera sido compuesto para mí.

En consecuencia, la segunda pregunta directriz de la interpretación es: *¿cuál es el mensaje esencial del texto o de la obra para mí?* La respuesta a esta segunda pregunta incluye la disponibilidad del lector o del oyente a dejarse transformar y modificar por el acontecimiento del encuentro implicado en el diálogo.

### 3. *El mensaje*

La tarea de la interpretación se fundamenta en la voluntad de entender al otro. Esta voluntad es uno de los presupuestos fundamentales del proceso de diálogo.

El trabajo de la interpretación se vuelve necesario por la distancia entre dos subjetividades que no puede ser superada más que por una comprensión intersubjetiva.

Los dos problemas que encuentra la interpretación son, por una parte, la ilusión provocada por el malentendido y, por otra, la posibilidad de la incomprensión. El segundo es el más visible y, por tanto, el más sencillo de resolver: la incomprensión debida a la distancia entre el autor, el texto o la obra, por una parte, y el lector, el espectador o el oyente, por otra, requiere una clarificación histórico-crítica de la comunicación, que forma parte integrante del proceso de interpretación. El criterio que preside esta clarificación es el principio intuicionista de la evidencia: el arte de la inter-

pretación consiste en deducir del texto el sentido que permita explicar sencillamente el conjunto de sus singularidades.

El primer problema es más difícil, porque tiene que ver precisamente con la evidencia primera. De George Steiner<sup>6</sup>, según el cual la primera función de la lengua no es la comunicación, sino la conservación y la transmisión del secreto de la promesa, hemos aprendido que un mensaje puede ser totalmente incomprendido porque el lector o el oyente subestima o ignora la distancia que le separa del texto o de la obra. La aprehensión inmediata puede engañar al confundirse con respecto al sentido del mensaje, al ilusionarse sobre su comprensión y al ignorar la situación de malentendido en la que se encuentra.

En consecuencia, la tercera cuestión directriz de la interpretación es: *¿en qué medida mi interpretación del texto o de la obra impide una comprensión real del mensaje que él o ella expresa?* Esta pregunta resulta de la paradoja según la cual la actualidad y la pertinencia del mensaje se presentan en la distancia del texto o de la obra.

#### 4. La estructura

La estructura de la comunicación, constituida por las tres instancias del autor y su texto o su obra, del lector, el oyente o el espectador y del propio mensaje, es la de un círculo, finito y cerrado. Los procesos caóticos de interacción que tienen lugar entre los tres ángulos de la producción, la recepción y el mensaje y sus mecanismos reguladores no bastan para hacer de la estructura de la comunicación una situación abierta de diálogo. La relación «yo»-«tú» que caracteriza una situación de diálogo no existe más que a partir del momento en que se deja percibir la presencia de una «cuarta persona».

La *cuarta persona*<sup>7</sup>. La situación de diálogo de la lectura o de la escucha no puede reducirse a la estructura de un círculo formado por el mensaje, por su productor y por su receptor: en efecto, un diálogo real no es el lugar de la variación y la repetición de lo ya conocido, sino el de los acontecimientos posibles. Si esto es así es porque resulta del encuentro de

<sup>6</sup> George STEINER, *After Babel. Aspects of Language and Translation* (New York-London, 1975); traducción española: *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción* (Sección de Lengua y Estudios Literarios; México, 1981).

<sup>7</sup> El significado teológico decisivo de la presencia de una tercera o de una cuarta persona en la situación de diálogo ha sido puesta de relieve paralelamente, a propósito de la cura de almas, por Pierre-Luigi DUBIED, *La vie quotidienne*. Curso de licenciatura en teología práctica (Neuchâtel, 1996-1998).

sujetos en primera persona, constituidos, reconocidos y que se reconocen mutuamente como tales.

Por una parte, el proceso de diálogo da acceso a nuevos posibles. No vive de «lo que hay», sino de cuando surgen acontecimientos. Ahora bien, presupone por eso mismo la presencia de un poder creador, del que la teología cristiana da razón en la doctrina clásica de la inspiración del Espíritu Santo. Que se hable de inspiración del autor de los textos bíblicos (Juan Calvino) o de su lector (Martín Lutero) no tiene importancia a este respecto.

Este poder creador es el que constituye a los copartícipes del diálogo como «yo», porque los justifica y los reconoce como un «tú», y es él el que, en consecuencia, les permite y exige de ellos un reconocimiento mutuo como «yo»-«tú».

El acto de lectura y la tarea de la interpretación *están fundamentados en la promesa de una presencia que transforma el encuentro en acontecimiento*. Ella es la de la nueva creación, de la que la lectura y el diálogo pueden ser ocasión.