

EL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO EN TEOLOGÍA: EN BUSCA DE SU ESTRUCTURA BÁSICA Y DE LAS INTERPRETACIONES FILOSÓFICAS SUBYACENTES (PARTE I)

Raúl Kerbs

*Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA
kerbsra@uapar.edu*

Resumen

El método histórico-crítico ha sido objeto de muchos análisis y críticas, las cuales no son radicales porque no quieren renunciar a la interpretación filosófica de la realidad y del conocimiento humano que está supuesta en él. Por medio de un análisis de la crítica histórica y literaria moderna de las Escrituras en Spinoza, Lessing, Baur y Kuenen, el presente estudio procura poner de manifiesto la estructura esencial del método histórico-crítico. Al mismo tiempo, se trata de descubrir la interpretación de la realidad (ontología) y del conocimiento (epistemología) que está supuesta en la constitución de dicha estructura. Al mostrar, por un lado, que la estructura esencial del método histórico-crítico no puede funcionar sin esa interpretación ontológica y epistemológica y, por otro lado, que ella no proviene del texto bíblico, se apunta a mostrar, en primer lugar, la necesidad de una crítica radical del método que ponga en cuestión su interpretación ontológica y epistemológica subyacente y, en segundo lugar, la necesidad de una metodología exegética que se apoye conscientemente en la interpretación bíblica de la realidad (ontología) y del conocimiento humano (epistemología).

Abstract

Historical criticism has been subject to various analyses and criticism, which, however, are never radical since they do not renounce the philosophical interpretation of reality and human knowledge involved in it. By analyzing modern historical criticism of Scripture in Spinoza, Lessing, Baur and Kuenen, this study tries to unfold the basic structure of the historical critical method. At the same time, there is an attempt of exposing the interpretation of reality (ontology) and of knowledge (epistemology) included in the constitution of its structure. By showing that—on the one side—the basic structure of historical criticism cannot function without the ontological and epistemological interpretations and that—on the other—such interpretation is not based on the biblical text, the author tries to present, firstly, the need for a radical criticism of the method which may question its underlying ontological and epistemological interpretation and, secondly, the need for an exegetical methodology which is consciously supported by a biblical interpretation of reality (ontology) and of human knowledge (epistemology).

1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad el método histórico-crítico¹ constituye la norma de la interpretación bíblica en muchas universidades, libros de texto y comentarios.² Pero existe a la

¹ Es necesario aclarar que no existe *el* método histórico-crítico sino una pluralidad de métodos históricos (crítica literaria o de las fuentes, crítica de las formas, de la tradición, de la redacción) y que en el

vez un sentimiento de crisis con respecto a la crítica histórica³ como instrumento adecuado para examinar la Biblia. ¿Puede un instrumento, creado para obedecer a intereses seculares, ser útil para evaluar las afirmaciones de la fe bíblica? El conflicto entre los intereses de la crítica histórica y el compromiso de la fe salió a la luz en el debate sobre el Jesús histórico planteado por F. C. Baur en el siglo XIX.⁴ Desde ese momento hasta muy recientemente se ha dicho que hay un conflicto profundo entre la crítica histórica de la Biblia y la iglesia cristiana.⁵ Este conflicto ha llevado a un siempre renovado cuestionamiento del método histórico-crítico, tanto desde dentro como desde afuera.⁶

Uno de los frentes críticos del método histórico-crítico tiene que ver justamente con la concepción moderna de la realidad y de la historia que está en su base.⁷ Según Hahn, para resolver los problemas de la crítica histórica hay que salir de las premisas que la determinan y encontrar una nueva base.⁸ Sin embargo, a pesar de las críticas, las

concepto de “método histórico-crítico” se reúnen ciertos requisitos como el compromiso de investigar sin presuposiciones dogmáticas, mantener un alto grado de objetividad, evitar controles eclesiásticos y aceptar las nociones históricas seculares de homogeneidad histórica, causa y efecto y crítica de las fuentes. Archie Nations, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, *SJT* 36 (1983): 63.

- ² Horst Klaus Berg, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung* (München: Kösel und Calwer, 1991), 43. Véase también Peter Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 52, 167; ídem, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 30, 243, 246; Ferdinand Hahn, “Probleme historischer Kritik”, *ZNW* 63 (1972): 7, 8; Gerald Bray, *Biblical Interpretation. Past and Present* (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 461-2; Georg Fohrer, *Exegese des Alten Testaments* (6^o ed.; Heidelberg-Wiesbaden: Quelle und Meyer, 1993), 12-3; Georg Strecker y Udo Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese* (4^o ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 15.
- ³ Hahn, “Probleme historischer Kritik”, 1-2; Gerhard Maier, *Wie legen wir die Schrift aus?* (Giessen-Basel: Brunnen Verlag, 1978), 7-11; Hugo Staudinger, *Gotteswort und Menschen Wort. Kritische Überlegungen angesichts der Wege und Irrwege moderner Exegese* (Paderborn: Bonifatius, 1993), 36-7.
- ⁴ Nations, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, 59.
- ⁵ Roy Harrisville y Walter Sundberg, *The Bible in Modern Culture. Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 2.
- ⁶ Heinz-Werner Neudorfer y Eckhard Schnabel, “Die Interpretation der Neuen Testaments in Geschichte und Gegenwart”, en *Das Studium des Neuen Testaments. Band 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese* (ed. Heinz-Werner Neudorfer y Eckhard Schnabel; Wuppertal/Basel: Brockhaus/Brunnen, 1999), 22. Para una enumeración de las principales objeciones contra la crítica histórica, véase Gerhard Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode* (Wuppertal: Brockhaus, 1978), 10-20; Nations, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, 61-3; Edgar Krentz, *The Historical-Critical Method* (Philadelphia: Fortress, 1975), 67-72, 78-81, 84-7.
- ⁷ Wolfgang Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments. Ein Proseminar* (Gütersloh: Kaiser, 1999), 18; Staudinger, *Gotteswort und Menschen Wort*, 47-66; Hahn, “Probleme historischer Kritik”, 12-3. La relación entre la crítica histórica moderna de la Biblia y los principios del modelo moderno de pensamiento es afirmada por Gerhard Ebeling, “Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche”, *ZTK* 47 (1950): 28, 31.
- ⁸ Hahn, “Probleme historischer Kritik”, 15-7.

presuposiciones del método histórico-crítico son protegidas detrás de la “conciencia moderna” o simplemente con la frase “detrás de esto no podemos retroceder”.⁹ Algunos no ocultan el carácter hipotético e inseguro de la exégesis histórico-crítica, pero la siguen considerando indispensable.¹⁰

Frente a esa actitud, nosotros queremos plantear el problema de las presuposiciones ontológicas, epistemológicas y hermenéuticas que están detrás del método histórico-crítico. “La crítica bíblica –dice Peter Stuhlmacher– presupone en su trabajo una imagen de la historia y un proyecto de la realidad, los cuales son traídos a los textos”.¹¹ Estas presuposiciones determinan lo que se ha de aceptar y rechazar del texto bíblico.¹² Esto es lo que nos proponemos investigar aquí. Nuestro propósito será averiguar cuáles son los elementos esenciales del método histórico-crítico, es decir, aquello que, más allá del desarrollo histórico, de las interpretaciones y de las distintas metodologías, se revela como una estructura esencial y sin lo cual no podría existir el método. En segundo lugar, queremos saber qué interpretación de la realidad en general, de Dios y del conocimiento humano se está presuponiendo para constituir esa estructura.

Para alcanzar estos objetivos no examinaremos toda la historia de la crítica histórica moderna de la Biblia¹³ sino que tomaremos algunos de sus representantes destacados, expondremos y analizaremos su pensamiento, tratando de descubrir la estructura esencial del método y sus presuposiciones fundamentales.

⁹ Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, 7.

¹⁰ Véase Stuhlmacher, *Schriftauslegung*, 51, 57. Es clásico ya el escepticismo con respecto a la investigación histórico-crítica, por ejemplo en Barth, quien, con todo, la reconoció como válida. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 177; H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Vol. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert* (München: Beck, 2001), 371.

¹¹ Stuhlmacher, *Schriftauslegung*, 52.

¹² *Ibid.*, 100.

¹³ Un panorama general de la crítica histórica moderna se puede encontrar en Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*. Una presentación más sintética de la misma puede verse en Neudorfer y Schnabel, “Die Interpretation des Neuen Testaments”, 19-22; Ulrich Wilckens, “Sobre la importancia de la crítica histórica en la moderna exégesis bíblica”, en *La interpretación de la Biblia* (ed. W. Joest et al.; Barcelona: Herder, 1970), 85-133; Karl Lehmann, “Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese”, en *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese* (ed. Josef Schreiner; Würzburg: Echter, 1971), 44-58; para una apretada síntesis de la historia de la crítica histórica del AT véase Josef Schreiner, “Zur Geschichte der alttestamentlichen Exegese: Epochen, Ziele, Wege”, en *Einführung in die Methoden der Biblischen Exegese* (ed. Josef Schreiner; Würzburg: Echter, 1971), 1-17; para el NT véase Johannes Bauer, “Der Weg der Exegese des Neuen Testaments”, en *Einführung in die Methoden der Biblischen Exegese* (ed. Josef Schreiner; Würzburg: Echter, 1971), 18-39. Una presentación más detallada de la historia de la crítica bíblica del AT es la de Hans-Joachim Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982). Una obra como ésta, pero para el NT es la de Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg-München: Karl Alber, 1958). Una descripción detallada de la crítica histórica del Pentateuco es la de Cees Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (CBET 9; Kampen: Kok Pharos, 1994), 31-342.

Como el método histórico-crítico depende de la concepción moderna de la realidad, es importante poner en cuestión las presuposiciones del método porque tarde o temprano surgirá el problema de hasta dónde se pueden seguir los desarrollos intelectuales de cada época sin perder la identidad cristiana.¹⁴ Además, si se pudiera demostrar que las presuposiciones de la crítica histórica de la Biblia no fluyen del texto bíblico y no son coherentes con sus presuposiciones, se estaría demostrando la necesidad de una metodología exegética que sea coherente con el texto bíblico y su interpretación de la realidad, de Dios y del conocimiento humano.

Este trabajo es necesario porque, si bien ya se han realizado otros intentos en la misma dirección, “hasta el día de hoy más bien se ignora la trama de los presupuestos histórico-espirituales que contribuyeron a su formación (de la crítica histórica), y esto tanto en el estudio histórico de su origen como en el intento de hacer una valoración imparcial de su historia interna. Una apologética ingenua y una diligente mimetización han frenado hasta el momento los requerimientos de un enfrentamiento adecuado con el problema sobre una base amplia”.¹⁵ Algunos muestran las limitaciones de la crítica y tratan de superarlas, pero no ponen en cuestión la interpretación fundamental de la realidad, de Dios y del conocimiento humano que está detrás de ella.¹⁶

2. EN BUSCA DE LA ESTRUCTURA ESENCIAL DEL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO Y DE SUS PRESUPOSICIONES ONTOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS

2.1. Baruch Spinoza

La revolución del pensamiento que se estaba operando en el campo intelectual a comienzos de la modernidad, y que aquí no podemos detallar,¹⁷ repercutió ampliamente

¹⁴ Stuhlmacher, *Schriftauslegung*, 79.

¹⁵ Lehmann, “Der hermeneutische Horizont”, 60. La razón de esto, según Nations, puede estar en que los críticos de la crítica histórica no poseen la capacidad para hacer un análisis estricto de la complejidad de problemas que están implicados en la crítica histórica y para tratar esos problemas en conexión con las cuestiones teológicas y metafísicas que están en juego en la crítica histórica. Nations, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, 69.

¹⁶ Neudorfer y Schnabel, “Die Interpretation des Neuen Testaments”, 24. Ejemplos de esa actitud se encuentran en Lehmann, “Der hermeneutische Horizont”, 78; Hahn, “Probleme historischer Kritik”, 7, 8, 12; Nations, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, 69-71; Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 243-6; James D. Smart, *The Strange Silence of the Bible in the Church. A Study in Hermeneutics* (London: SCM, 1970), 77-89; O. C. Edwards, “Historical-Critical Method’s Failure of Nerve and a Prescription for a Tonic: A Review of Some Recent Literature”, *ATHR* 59 (1977): 116.

¹⁷ Para ese contexto véase Gregory W. Dawes, *The Historical Jesus Question. The Challenge of History to Religious Authority* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 1-38; F. David Farnell, “Philosophical and Theological Bent of Historical Criticism”, en *The Jesus Crisis* (ed. Robert L. Thomas y F. David Farnell; Grand Rapids: Kregel, 1998), 86-9; Krentz, *Historical-Critical Method*, 7-13; Krauss, *Geschichte der*

te en el ámbito de la interpretación bíblica en la posición elaborada por Baruch Spinoza (1632-1677).¹⁸ Spinoza propone que, dado que Dios no puede hablar inmediatamente a través de ningún texto, hay que investigar el texto bíblico desde sus componentes humanos. El método de interpretación bíblica no debe diferenciarse del método de la ciencia natural, la cual procura explicar los fenómenos por sus causas naturales. El significado de la Biblia debe concordar con la realidad tal como la conocemos, con la vida humana cotidiana. De acuerdo con esto, para Spinoza la Biblia es un material histórico pasivo sujeto a la autoridad de la razón humana¹⁹ y, por tanto, debe ser investigada como cualquier otro libro por medio de un método claro, imparcial, racional y no contaminado con presuposiciones teológicas.²⁰ La historia de la lengua y la literatura bíblica provee los principios y datos seguros que permiten comprender los pensamientos de los autores bíblicos. Es decir que el sentido de los textos depende del contexto lingüístico e histórico-literario.²¹

Según Spinoza, al interpretar la Biblia es necesario distinguir entre el significado y la verdad. La verdad se refiere a asuntos de significación universal que la razón es capaz de discernir sin relación con el tiempo y el espacio; el significado se refiere a las expresiones culturales de la verdad, las cuales siempre están ligadas al tiempo y al espacio. Los milagros, como historias de eventos no usuales en la naturaleza, y las revelaciones que aparecen en la Biblia en forma de profecías, son fenómenos de significado, no de verdad. Ellos surgen en contextos culturales e históricos específicos y están condicionados por esos contextos. Su significado es la función histórica que ellos cumplieron para la cultura de su tiempo. La verdad de la Escritura es aquello que trasciende su contexto y concuerda con las verdades racionales y morales conocidas por la razón humana libre de obligaciones dogmáticas y eclesiásticas.²² Cuando la Escritura

historisch-kritischen Erforschung, 24-61; Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 118-9; Harrisville y Sundberg, *The Bible in Modern Culture*, 25-7; Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese*, 15; Kümmel, *Das Neue Testament*, 12-37.

¹⁸ La importancia de Spinoza en la formación del método histórico-crítico es inestimable. En el contexto contemporáneo, cuando se plantea el problema de este método, se reconoce que en el fondo se trata del método que Spinoza ya había aplicado a la Escritura y que luego fue desarrollado en forma más completa por la Ilustración. Véase Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testament*, 24. Para una descripción general de Spinoza como intérprete de la Biblia, véase Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 96-113.

¹⁹ Harrisville y Sundberg, *The Bible in Modern Culture*, 44, 47; Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 120-1.

²⁰ Robert M. Grant, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours* (Paris: Seuil, 1967), 125; Bray, *Biblical Interpretation*, 238; Krentz, *Historical-Critical Method*, 14.

²¹ Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 63-4. Harrisville y Sundberg, *The Bible in Modern Culture*, 42.

²² Harrisville y Sundberg, *The Bible in Modern Culture*, 41, 42, 46; Bray, *Biblical Interpretation*, 238; Krentz, *Historical-Critical Method*, 14; Grant, *L'interprétation de la Bible*, 126. Los milagros y profecías son explicados por Spinoza refiriéndolos a una característica del pueblo hebreo: su tendencia a referir todas las cosas en forma inmediata a una causación última divina, sin tener en cuenta las causas secundarias. Esta conducta —piensa Spinoza— es propia de la mente no conducida por ideas racionales sino por las

habla en un lenguaje racional, se atiene a las causas próximas de los fenómenos y reconoce que la naturaleza es inmutable en lugar de atribuir a Dios variaciones irracionales en la misma.²³

Como se puede observar, Spinoza introduce una separación ontológica fundamental entre el ámbito absoluto y atemporal donde está Dios (ámbito de la “verdad” desconectada del espacio y del tiempo) y el ámbito histórico relativo (ámbito del “significado”) donde está el hombre. De acuerdo con esta distinción, Spinoza niega toda acción o intervención de Dios en la naturaleza y en la historia.²⁴ Dado que Dios es atemporal, no puede intervenir en el ámbito histórico-temporal de la realidad. Por eso dice Spinoza que Dios no puede hablar inmediatamente a través de ningún texto y que los relatos bíblicos acerca de intervenciones divinas en el mundo no forman parte de la verdad. Por medio de la razón, el hombre, según Spinoza, puede conocer la verdad absoluta y atemporal (por ejemplo, la naturaleza de Dios, la existencia del alma humana y los principios morales). A partir de su conocimiento de la verdad atemporal, la razón está en condiciones de separar en la Biblia los fenómenos de “significado”, que pertenecen a lo temporal y relativo, de la “verdad”, que pertenece al ámbito de lo atemporal.

Esta separación ontológica introducida por Spinoza presupone una interpretación atemporal de la realidad. Esto significa que, para Spinoza, la verdadera realidad es atemporal. Por lo tanto, Dios es atemporal. A través del alma inmortal, según Spinoza, el hombre se pone en contacto con la verdad atemporal. De ahí que, cuando en la Biblia Dios es descrito en términos temporales o cuando ella relata intervenciones de Dios en el tiempo, Spinoza incluye todo eso dentro del ámbito del significado y lo separa de la verdad.²⁵ En esto consiste la crítica histórica: eliminar en la interpretación del texto bíblico todo aquello que en la Biblia no concuerda con la interpretación

vulgares creaciones de la imaginación. De la misma manera, la doctrina de la elección de Israel es vista por Spinoza como el resultado de una proyección del orgullo humano y del deseo de un territorio donde vivir en forma segura. Para Spinoza, es esencial tener conciencia de estos elementos para una comprensión racional de las Escrituras. Cuando en las Escrituras aparece algo irracional, ello debe ser atribuido a las características o tendencias del pueblo hebreo, es decir, al significado histórico, no a la verdad atemporal divina. De esta forma, Spinoza menoscaba la autoridad de las Escrituras como Revelación divina o como registro de la Revelación.

²³ Grant, *L'interprétation de la Bible*, 127-8. Spinoza distingue, dentro de la Escritura, entre la doctrina divina verdadera y las opiniones y elementos histórico-culturales hebreos con que Dios se adaptó a la capacidad de comprensión del pueblo hebreo. Con esta distinción en la mente, Spinoza distingue y ordena los elementos divinos y los humanos dentro del texto del AT. Este punto de vista es de mucha importancia para la investigación histórico-crítica posterior. Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 63-4.

²⁴ Söding afirma que la crítica histórica “no por motivos racionales sino ideológicos descarta una acción y una revelación de Dios en la historia”. Thomas Söding, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1998), 59.

²⁵ Es lo que posteriormente en la crítica bíblica se denominará *Sachkritik* o crítica del contenido. Véase Krentz, *Historical-Critical Method*, 52, 71.

atemporal de la realidad y de Dios que la razón asume. Lo que Spinoza no hizo es preguntar si esta interpretación atemporal está en el texto bíblico o si él como intérprete la introduce acriticamente en el texto. Cuando la Biblia habla de acciones de Dios en el tiempo o cuando habla de milagros, a Spinoza no se le ocurre preguntarse si quizás el texto bíblico está presuponiendo una interpretación temporal de la realidad y admitiendo entonces una intervención real de Dios en el tiempo. No, Spinoza decide dogmáticamente que la única posibilidad es la interpretación atemporal y, a partir de esa decisión, niega la verdad de muchos enunciados bíblicos acerca de milagros y acerca de una acción divina en la historia.

Spinoza también hizo crítica literaria de la Biblia. En este terreno, trató de averiguar cómo se formó el texto del Pentateuco. Argumentó que Moisés no puede ser el redactor final del Pentateuco. Introdujo la hipótesis de que su redactor habría sido Esdras, aunque éste no habría estado en condiciones de hacer la última redacción del Pentateuco. Al señalar el gran espacio entre el punto de partida (Moisés) y el término de llegada (Esdras), Spinoza destacó el origen histórico-literario del texto bíblico.²⁶ En el contexto ideológico en que se venía moviendo la crítica moderna de la Biblia —y que se manifiesta bien en Spinoza—, era lógico que la crítica literaria recibiera un papel importante. En efecto, puesto que, debido a la interpretación atemporal de la realidad, Dios es atemporal y no se puede revelar en la historia, y puesto que el texto bíblico es una entidad histórica, es necesario explicar su origen no a partir de una causa sobrenatural (Dios),²⁷ sino por causas naturales, es decir, de acuerdo con la metodología de la ciencia literaria.²⁸ Las causas históricas, naturales, que dieron origen al texto bíblico fueron identificadas por medio del estudio del proceso literario de composición y compilación de fuentes. Posteriormente, dentro de las causas naturales del texto bíblico se incluyeron también las formas orales preliterarias, los procesos de redacción, de composición, etc., pero el elemento esencial aquí es que, debido a la interpretación atemporal de la realidad y de Dios, la explicación del origen del texto desde la causalidad histórica ha conducido a la postulación de un proceso histórico literario, desco-

²⁶ Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 62.

²⁷ Esto, que es un dato de capital importancia para nuestra búsqueda de la esencia del método histórico-crítico, es reconocido por los historiadores mismos. Véase Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 93-4.

²⁸ Así como la crítica literaria o de las fuentes explica la formación del texto bíblico por medio de las categorías científicas que se utilizan para explicar la creación humana de textos literarios, la crítica histórica explica el contenido de los informes bíblicos desde la razón y la experiencia humana actual de las causas de los fenómenos. Por eso tuvo que surgir una crítica de los relatos de milagros que procura ofrecer una explicación histórico-científica de los mismos. Esto es un intento de explicar los contenidos sobrenaturales del texto bíblico a partir de las causas histórico-naturales conocidas. En realidad la crítica literaria ya está tratando de explicar el hecho sobrenatural o milagro de la revelación divina a partir de causas históricas: el proceso literario de redacción y compilación de fuentes. Para una perspectiva actual de la crítica literaria véase Strecker y Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, 50-77; Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese*, 27-9, 82-9; Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testament* (Heidelberg-Wiesbaden: Quelle und Meyer, 1991), 27-32.

nectado de toda causalidad sobrenatural, por ser ésta atemporal. La separación entre los dos ámbitos de la realidad y la interpretación atemporal de Dios requería a nivel metodológico un instrumento para investigar el origen natural de la Biblia (la crítica literaria) y demostrar la dependencia histórica de aquellos contenidos bíblicos que no concordaban con la verdad atemporal conocida por la razón (crítica histórica).

Veamos a continuación cómo en Alemania, durante el siglo XVIII, Lessing desarrolla el método histórico-crítico conjugando el racionalismo y el romanticismo. El análisis de su planteo nos permitirá dar con elementos esenciales del método histórico-crítico.

2.2. Gotthold Ephraim Lessing

Además del racionalismo, también el romanticismo trataba de encontrar un núcleo de verdad en la Biblia, pero un núcleo no racional ni moral sino estético-psicológico. Herder (1744-1803) fue uno de sus principales propulsores.²⁹ Para Herder, la Biblia tiene forma humana y el hombre es la medida de todas las cosas, pero es un hombre que tiene la posibilidad de una experiencia divina. Herder pensaba que el núcleo válido de la Biblia no es un conjunto de verdades racionales sino una experiencia divina que el hombre es capaz de tener.³⁰ El lenguaje bíblico expresa esta experiencia, no un contenido cognitivo acerca del mundo. La Biblia no tiene contenido cognitivo, por eso Herder descarta el mensaje teológico. Esto no altera la estructura que hemos encontrado en Spinoza sino que sólo expresa una interpretación alternativa (romántica) de la verdad que puede ser conocida por el hombre y del contacto entre el hombre y la verdad atemporal. Esto se puede ver en Lessing.

En un acuerdo con el racionalismo, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)³¹ sostenía que la verdad necesaria y absoluta es obtenida a través de la reflexión de la razón, mientras que la verdad contingente³² se basa en información tomada de los sentidos, de los hechos de la historia. Ambos ámbitos se oponen: el primero es confiable porque proviene de la necesidad lógica de los procesos de razonamiento, el segundo no es confiable porque, al ser producto del flujo azaroso de los eventos mundanos e históricos, es contingente y arbitrario. Por lo tanto, las verdades históricas nunca pueden ser la demostración de las verdades atemporales de la razón (la existencia de Dios, las verdades morales). Al tener que reconocer entonces la incongruencia entre la verdad atemporal captada por la razón humana y la Biblia históricamente condicionada, Les-

²⁹ Para una breve descripción de Herder como crítico bíblico, véase Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 189-200.

³⁰ Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 119-20.

³¹ Para un panorama general sobre Lessing, véase Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 166-75.

³² Una verdad contingente es aquella cuyo contrario es posible (por ejemplo, “la mesa es marrón”); mientras que una verdad necesaria es aquella cuyo contrario es imposible (por ejemplo, “un triángulo tiene tres ángulos”).

ing afirma que los textos históricos relativos de la Biblia no pueden transmitir la verdad eterna. En esto Lessing va más allá que los racionalistas como Spinoza porque, mientras que éstos pensaban que en la Biblia hay verdades racionales y morales que la razón humana hoy puede rescatar entre sus contenidos ligados al tiempo y al espacio, Lessing denuncia un horrible foso entre los informes bíblicos sin fundamento de los tiempos antiguos y la verdad eterna reconocida por la razón humana en el presente. A la luz de la verdad eterna reconocida a través de la razón, la Biblia aparece con toda su miseria histórico relativa.³³

Sin embargo, Lessing piensa que la enseñanza moral de Jesús tiene una dimensión universal que puede ser comprendida por la sensibilidad religiosa natural de la humanidad.³⁴ La humanidad en realidad no necesita de la Biblia porque ésta no le da nada que no pueda conseguir de sí misma. Pero la humanidad –argumenta Lessing– tiene que ser educada a través del tiempo en los caminos de Dios porque los potenciales humanos no pueden ser realizados todos de una vez. A través de todas las fases del pasado y el presente Dios educa al género humano, conduciéndolo hacia un conocimiento cada vez más perfecto de la verdad eterna, proceso que termina en un nuevo evangelio eterno prometido en el Nuevo Testamento y según el cual el hombre hará el bien por el bien mismo.³⁵ Según Lessing, la Biblia ha facilitado de manera especial ese proceso educativo en el pueblo judío.³⁶ La revelación histórica bíblica es apropiada para la especie humana en su infancia, es decir, en la etapa del aprendizaje sensorial, concreto. A este nivel, la Biblia comunica una experiencia divina estético-psicológica (aquí aparece el elemento romántico de Herder en Lessing). Mientras Dios condujo a su pueblo elegido a través de todas las etapas de una educación infantil, los demás pueblos continuaron su camino a la luz de la razón. Con esta interpretación surgió la idea fundamental de la época infantil en la cual Israel gozó de una educación especial de Dios. Esta idea de una edad infantil está determinada en Lessing por su concepción racionalista, porque las verdades eternas conocidas por la razón se erigen en el criterio normativo de todo el contenido bíblico. El único significado que tiene el AT es el de haber sido en algún momento un medio para la educación del pueblo elegido en ese

³³ Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 123-4; Harrisville y Sundberg, *The Bible in Modern Culture*, 67; Strecker y Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, 13.

³⁴ Aquí se puede percibir en Lessing la idea kantiana de que el verdadero cristianismo era un mensaje moral y que todo lo que no puede ser entendido por la sola razón debe ser interpretado a la luz de la enseñanza moral que la Biblia intenta transmitir. Aunque la resurrección de Jesús no puede ser para Kant un hecho histórico, la narración bíblica puede ser entendida como un modo de enseñar la inmortalidad del alma y la permanencia de los valores morales. Véase Bray, *Biblical Interpretation*, 246.

³⁵ Strecker y Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, 12.

³⁶ Pero Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 125, aclara que esto es así, “naturalmente trascendiendo la Sagrada Escritura”.

proceso que conduce hacia la verdad eterna captada por la razón. Entonces el AT se hunde en el pasado mucho más que en los racionalistas como Spinoza y Semler.³⁷

El esquema de Lessing es parecido al de Spinoza y el racionalismo; sólo hay una diferencia. Con el racionalismo, Lessing comparte la interpretación atemporal de la realidad y de Dios, la distinción ontológica entre un ámbito atemporal y un ámbito temporal de la realidad y la incomunicabilidad entre ambos. La diferencia está en que Lessing piensa que el conocimiento humano de la verdad atemporal es un proceso educativo histórico que en la Biblia estaba en una etapa infantil. Por eso no se pueden encontrar las verdades que los racionalistas decían ver en la Biblia. Sin embargo, la verdad absoluta que posee la razón sigue siendo aquí el criterio para elaborar una concepción de la historia donde la Biblia recibe un papel: el de haber contribuido a la educación del pueblo elegido en el proceso que conduce hacia la verdad eterna que la razón ha logrado conocer en el presente. Esa experiencia privilegiada que tuvo el pueblo judío (de ser educado en forma especial por Dios), si bien todavía no consiste en una posesión de la verdad absoluta, tiene sentido porque apunta a esa posesión, es un momento en el camino hacia ella. En otras palabras, la verdad sigue siendo atemporal, pero la humanidad va accediendo gradualmente a ella en el plano histórico, así como lo va haciendo el individuo en el plano educativo personal. La experiencia religiosa del pueblo judío, que es comunicada a través del AT, es vista como una preparación o antesala de la posesión total de la verdad por la razón. El NT contiene la promesa de esta posesión. Lo novedoso en Lessing –que el contacto del hombre con la verdad atemporal es un contacto progresivo que lleva desde la experiencia religiosa excepcional del pueblo judío hasta la verdad racional conocida en la modernidad– no afecta a la naturaleza atemporal de la verdad. La razón puede comprender esa progresión porque ella *ya* posee las verdades racionales que constituyen el *telos* de la misma.

Como se puede ver hasta aquí, el método histórico-crítico sigue manteniendo la interpretación atemporal de la realidad, la cual determina la separación ontológica entre el ámbito atemporal donde está Dios, y el ámbito histórico relativo donde está el hombre. También se revela como esencial la idea que el hombre posee la capacidad (racional o estético-psicológica) de entrar en contacto con el ámbito atemporal. Como es atemporal, Dios no puede revelarse en el ámbito histórico, pero el hombre puede acceder al ámbito atemporal. Debido a esa separación ontológica fundada en la interpretación atemporal de la realidad, el lenguaje bíblico queda limitado a ser un vehículo expresivo de las verdades racionales (racionalismo) o de la experiencia religiosa (romanticismo), es decir, un vehículo histórico de un conocimiento o una experiencia que el hombre tiene en la atemporalidad. El proyecto de distinguir dentro de la Escritura entre lo que se considera “revelado” y lo que no lo es, es decir, de encontrar un Canon

³⁷ Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 124-6; Harrisville y Sundberg, *The Bible in Modern Culture*, 68.

dentro del Canon³⁸ es una consecuencia de esta interpretación atemporal de la realidad, de Dios y del conocimiento o la experiencia religiosa del hombre. Como la Biblia no presupone una interpretación atemporal, ella no provee ningún criterio para diferenciar entre lo revelado y lo no revelado.³⁹ Pero lo importante aquí es notar que detrás del criterio traído desde afuera al texto bíblico por el racionalismo y el romanticismo (en la Biblia es revelado y verdadero aquel contenido que concuerda con las leyes naturales y los principios morales conocidos por la razón humana o con la experiencia romántica del individuo) hay una interpretación de la realidad, de Dios y de la razón humana como atemporales.

Veamos cómo, en el siglo XIX la crítica histórica se vuelve contra los elementos racionalistas y románticos que actuaban dentro de sí misma y comienza a trabajar bajo la idea que el núcleo esencial mismo de las Escrituras tiene un carácter totalmente histórico, y si esto implica un cambio en la estructura esencial del método histórico-crítico.

2.3. Ferdinand Christian Baur

F. C. Baur⁴⁰ fue el fundador de la Escuela de Tübingen, en la cual el Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo fueron sometidos a una investigación histórico-crítica muy preocupada por la cuestión metodológica.⁴¹ Baur introdujo en la crítica bíblica la idea –que ésta ya no abandonará– que el texto bíblico debe ser colocado en una perspectiva totalmente histórica. La crítica histórica del Nuevo Testamento sólo se realiza auténticamente –postula Baur– cuando se establece el origen histórico de un escrito dentro del marco de la historia cristiana primitiva. A Baur sólo le interesa la verdad histórica objetiva. Pero él entiende la historia no desde el empirismo naturalista sino desde la dialéctica hegeliana, como el desarrollo de la idea o del Espíritu divino. Éste se manifiesta a través de –pero no fuera ni más allá de– los hechos e individuos históricos. La Escritura es el testimonio de la manifestación histórica del Espíritu divino o Espíritu Absoluto.⁴² En las grandes personalidades de la Biblia se ubica el punto de encuentro entre el Espíritu Absoluto y la realidad histórica.⁴³ Entonces –siempre según Baur– los evangelios no son meramente un informe histórico sino un escrito con una idea o tendencia, la cual se expresa a través de una historia ficticia. Como el relato evangélico está en función de la idea (la manifestación del Espíritu Absoluto en Jesús) que se quiere expresar, no se puede aceptar todo como un informe

³⁸ Este proyecto ha determinado profundamente el desarrollo de la exégesis. Véase Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, 9. Para una crítica, véanse páginas 10-11, 22-37.

³⁹ Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, 11.

⁴⁰ Para un panorama general de Baur véase Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 269-78.

⁴¹ Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 152.

⁴² Stuhlmacher, *Schriftauslegung*, 81; idem, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 152.

⁴³ Stuhlmacher, *Schriftauslegung*, 82.

histórico independiente. Además, los escritos manifiestan una tendencia o idea porque ellos son producto de su tiempo. Por eso, lo primero que la crítica tiene que hacer es el estudio de las fuentes para descubrir, detrás de los esquemas de pensamiento y las posibles ficciones de la tradición cristiana, los verdaderos hechos históricos. Luego la teología histórico-crítica tiene que rastrear en los hechos y personajes históricos la expresión de la manifestación del Espíritu Absoluto y reconstruir el proceso histórico espiritual por el que el hombre va captando su lugar en el desarrollo histórico del Espíritu Absoluto.⁴⁴ La exégesis crítica tiene entonces que preguntarse qué tendencia tuvo en la mente el autor, y qué relación hay entre lo narrado y la tendencia del escritor, por cuyo medio lo narrado es para nosotros un objeto de conocimiento histórico y de reflexión teológica. Sólo a partir de esto la crítica histórica puede determinar la línea que separa lo histórico de lo no histórico, lo que, según Baur, es el problema más difícil en el dominio de la crítica.⁴⁵ De aquí surgió la distinción entre el Cristo de la fe, producto de la tendencia introducida por los redactores de los evangelios, y el Cristo histórico, sólo recuperable a través de los enunciados fidedignos sobre Jesús descubiertos por la crítica de las fuentes.⁴⁶

Como podemos observar, Baur sigue manteniendo la distinción, dentro del texto bíblico, entre aquello que es válido –y que la crítica tiene que rescatar– y lo que no lo es y que debe ser desechado. Lo que es válido es la idea, tendencia o pensamiento expresado por el escritor o la comunidad cristiana primitiva, y lo desechable es el agregado o adorno histórico por medio del cual esa idea es expresada. La manera de distinguir ambos aspectos es ubicar los textos bíblicos en una perspectiva histórica inmanente para demostrar que no hay una base histórica para los evangelios y así mostrar que sus narraciones históricas constituyen un recurso expresivo para comunicar una idea, una tendencia o un sentido que se ofrece como objeto para la teología (la manifestación histórica del Absoluto en Jesús). El fundamento de ese sentido expresado mitológicamente por los Evangelios es el Espíritu Absoluto que se manifiesta en el plano atemporal de la conciencia religiosa de las grandes personalidades de la Biblia. La razón humana contiene en sí misma la idea de esa manifestación histórica del Espíritu Absoluto, por eso puede captarla en el lenguaje bíblico después de demostrar que ese lenguaje no tiene valor histórico. Pero aquí la presuposición es que no puede tenerlo porque la manifestación histórica del Espíritu Absoluto es atemporal y, por tanto, está desconectada del ámbito histórico temporal.

Baur sigue pensando dentro de la concepción atemporal de la realidad, de Dios y de la razón. Lo que diferencia a Baur del racionalismo y el romanticismo, es que la evolución en la captación humana de la verdad absoluta también implica una evolución en la verdad misma en las distintas manifestaciones históricas del Espíritu Abso-

⁴⁴ Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 153.

⁴⁵ Kümmel, *Das Neue Testament*, 161-2, 164, 168, 169-70.

⁴⁶ Söding, *Wege der Schriftauslegung*, 60-1.

luto en las personalidades bíblicas. Pero se trata de una “evolución” en un sentido analógico del término. Siguiendo a Hegel, Baur piensa que la realidad absoluta, el ser, es atemporal, pero evoluciona. Esta interpretación de la realidad co-aparece en la idea de que el Espíritu Absoluto (Dios) se manifiesta históricamente y toma conciencia de sí mismo a través de esa manifestación. Pero esa manifestación histórica del Absoluto sólo significa —y aquí aparece el sentido “analógico” de la evolución del Absoluto— que él toma conciencia de lo que en realidad él ya es al principio en sí mismo. Es como el paso de la potencia al acto: sólo es un paso de una forma de ser a otra forma de ser. El Absoluto, que al principio ya es completo y perfecto en una forma de ser, luego pasa a serlo bajo otra forma de ser, pero siempre dentro del plano atemporal del ser y de la razón. La autoconciencia religiosa del hombre, donde se manifiesta el Absoluto, es atemporal porque está desconectada de la historia causalmente determinada. El contacto entre el Absoluto y las grandes personalidades bíblicas se produce en el plano de la atemporalidad. El método por el que la razón puede captar ese movimiento “histórico” del absoluto dentro de la atemporalidad es la dialéctica hegeliana con sus tres momentos de Tesis (el Absoluto en sí mismo), Antítesis (manifestación del absoluto en la historia) y Síntesis (regreso del Absoluto a sí mismo). Pero este movimiento en realidad es interno al Absoluto, se produce dentro de él, porque si fuera exterior a él, habría algo fuera del Absoluto y entonces ya no sería el Absoluto. Esta concepción se sustenta dentro de una concepción ontológica panteísta en la cual el ámbito histórico relativo de la realidad es medido dentro del ámbito absoluto y atemporal como un momento de éste. Entonces el sentido de la historia es determinado desde la dialéctica del Absoluto, es decir, nuevamente desde la atemporalidad. Por eso es que no interesan los hechos históricos (el Cristo histórico) sino lo atemporal que en ellos se manifiesta (el Jesús de la fe), y por eso no interesa el texto bíblico como informe histórico sino como expresión de la manifestación “histórica” del Absoluto. Y como el lugar donde el Absoluto se manifiesta es la autoconciencia humana, entonces lo que al crítico bíblico (Baur) le interesa en la Biblia es la historia de la autoconciencia religiosa del hombre desconectada de la historia causalmente determinada o historia científica. La historia científica no es relevante para captar la verdad porque ésta se manifiesta en la conciencia atemporal y la historia científica estudia los hechos que se dan en el tiempo. En consecuencia, las manifestaciones históricas del Absoluto en las personalidades religiosas bíblicas (sobre todo en Jesús) y en la comunidad cristiana primitiva es objeto de una “historia atemporal” o analógica, una historia que no puede ser captada por la ciencia histórica. Por eso la función de la ciencia histórica es mostrar que los hechos históricos han sido deformados por los evangelistas para dar expresión a esa otra historia atemporal, la de la manifestación histórica del Absoluto en Jesús y en la autoconciencia religiosa de la comunidad cristiana primitiva. La función de la ciencia histórica es mostrar que el texto bíblico no es histórico, que no tiene intención de serlo, porque el Jesús histórico (que no era, para Baur, más que un hombre) ha sido deformado o mitificado para crear el Cristo de la fe, el cual no es otra cosa que la expresión de la idea que el Absoluto (Dios) se ha manifestado en forma perfecta en un hombre.

Con esto se ve que el esquema de la crítica histórica continua imperturbable: Hay, por un lado, un ámbito absoluto y atemporal de la realidad y de la razón donde está Dios y donde Dios se manifiesta: La historia de la manifestación atemporal de Dios en la autoconciencia religiosa de algunos hombres especiales. Por otro lado, hay un ámbito histórico y relativo que corresponde a todo aquello que no constituye una manifestación del Absoluto, pero que puede ser utilizado, deformado y mitificado para expresar por medios históricos la historia de la manifestación atemporal de Dios en el tiempo. Aquí aparece la distinción –que luego hará carrera en la teología alemana de los siglos XIX y XX– entre *Geschichte* e *Historie*, es decir, entre la historia significativa para la teología y la historia científica que se mantiene dentro del continuo temporal cerrado y desde la cual la información científica bíblica no tiene valor cognitivo sino que sirve como vehículo para expresar mitológicamente significados atemporales, es decir, *geschichtliche*, no *historische*.

La cuestión que se plantea a nuestro análisis –que busca la esencia del método histórico y la interpretación del ser, de Dios y de la razón que la hace posible– es si los elementos que se vienen manifestando repetidamente en todos los planteos críticos vistos hasta aquí dependen de esos planteos o constituyen una estructura que va más allá de ellos y que hace posible el método histórico-crítico en general y en tanto tal. Para resolver esta cuestión hay que seguir interrogando a la historia del método y ver qué elementos siguen apareciendo y qué va quedando atrás.

2.4. Un balance sobre el método histórico-crítico: Abraham Kuenen (1828-1891)

Hacia fines del siglo XIX, en su obra *Kritische Methoden* (1880), A. Kuenen hace un significativo análisis del método histórico-crítico aplicado en ese momento. El método crítico es caracterizado por su universalidad, su inteligibilidad general y su controlabilidad. Incluye la crítica literaria y la crítica histórica. La primera consiste en preguntar por la autenticidad del documento y en examinar la composición de los documentos a partir de fuentes individuales o partes de fuentes. Una vez que terminó la crítica literaria, entonces comienza la crítica histórica en un sentido más estricto, que consiste en examinar la relación de lo que dicen las fuentes con la realidad histórica.⁴⁷ Su objetivo es desnudar la falsa historia de la construcción bíblica de la historia de la salvación y sacar de ello los elementos para construir la verdadera historia. Pero la verdadera historia no es para Kuenen la alineación cronológica de los hallazgos, sino la construcción de una imagen ideal de la historia. La verdadera historia plantea una exigencia más elevada que sólo se puede satisfacer a través de la crítica.⁴⁸ Aquí se ve claramente que lo que está en juego es la diferencia entre la concepción moderna de la realidad que el crítico maneja y el concepto bíblico de la realidad. ¿Qué derecho tiene la crítica a imponer su propio concepto

⁴⁷ Véase Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 251-2.

⁴⁸ *Ibid.*, 242, 249-51.

de la realidad al texto bíblico? Para responder esta cuestión, Kuenen define la crítica a partir de una analogía con la actividad de un juez. Esto significa que el método crítico cree estar tratando con el caso de un falso registro de la historia en el texto bíblico.⁴⁹ Por eso las fuentes y documentos bíblicos son ante todo testigos del verdadero curso de eventos históricos que el juez tiene que reconstruir.⁵⁰ Aquí está, según Krauss, el nervio vital más propio de la investigación histórico-crítica en el estadio de su desarrollo más poderoso. Kuenen define la crítica histórica como la búsqueda de una hipótesis para la explicación de los documentos y, en caso que se presenten varias hipótesis, como la elección de aquella que pueda pretender la mayor veracidad. Lo opuesto de tal crítica es la defensa de la imagen bíblica tradicional de la historia que ya no se puede sostener más.⁵¹

El análisis de Kuenen nos muestra que detrás de la metodología de la crítica histórica y literaria, hay una concepción de la realidad y del conocimiento que está en conflicto con la concepción bíblica. Detrás de la crítica literaria e histórica está la interpretación de Dios como un ser que está fuera de la historia sin posibilidad de intervenir en ella. Esta concepción obliga a desmitologizar los enunciados bíblicos sobre la acción sobrenatural de Dios en el mundo temporal en general y a rescatar la verdad atemporal que esos enunciados tienen la intención de decir. Es decir que la crítica bíblica moderna quiere hacer justicia a la pretensión teológica de la Biblia en el marco de una interpretación de la realidad y del conocimiento en la que el objeto de la teología (Dios) pertenece a un ámbito atemporal y el contacto de la mente humana con la verdad se da en la atemporalidad. Entonces la pretensión teológica de la Biblia sólo es inteligible desde una interpretación de la razón por la cual, además de existir un ámbito de conocimientos relativos (ciencia histórica), tiene que existir otro ámbito donde la razón tiene la posesión de la verdad atemporal en forma inmediata (teología). Y ésta es la estructura y la interpretación de la realidad, de Dios y de la razón que ya hemos encontrado en Spinoza, Lessing y Baur.

El análisis de Kuenen también señala a otro aspecto que queremos destacar como esencial para el método histórico-crítico. Según Kuenen, la crítica no se conforma con una alineación cronológica de los hechos históricos sino que apunta a construir “una imagen ideal de la historia”. Esto quiere decir que, más allá de la historia (*Historie*) que la ciencia histórica puede reconstruir detrás de la falsa historia presentada por la histo-

⁴⁹ Para Kuenen, los relatos bíblicos identifican una creencia ingenua en la historia con la realidad misma. Pero para la crítica moderna, la verdadera historia está detrás de los relatos. Véase *ibid.*, 254.

⁵⁰ De ahí la actitud de Kuenen frente al problema del milagro. Kuenen nunca descarta *a priori* la posibilidad del milagro. Tampoco supone el milagro como un hecho. Su refutación de la idea ortodoxa de que todo milagro bíblico sería un elemento de la realidad no implica una llana negación o destrucción del relato de los milagros. Kuenen es partidario de la posibilidad del milagro, pero se niega a utilizar la investigación crítica para establecer la confiabilidad o no confiabilidad de los relatos de milagros. Véase Krauss, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 252-3.

⁵¹ *Ibid.*, 252-4.

ria bíblica de la salvación, a la crítica le interesa otra historia, la ideal (*Geschichte*). Ya hemos visto que en Baur esa historia ideal es la de la manifestación del Absoluto en la autoconciencia religiosa del hombre. ¿Será que esta distinción entre la historia científica y la historia ideal sólo es válida para la crítica bíblica de Baur, influida por el idealismo? ¿O es una exigencia del método crítico en general cuando es aplicado a un relato histórico que tiene pretensión teológica, como lo es la Biblia? Trataremos de mostrar por qué creemos que a esta segunda pregunta hay que responder que sí.

Recordemos que la crítica bíblica trata de hacer justicia a la pretensión teológica e histórica de la Biblia pero en el marco de una interpretación atemporal de la realidad y de la razón, la cual determina que el conocimiento humano tiene dos dimensiones: el conocimiento relativo del mundo histórico y el conocimiento absoluto de la verdad atemporal. Pero las dos dimensiones están determinadas por una interpretación atemporal de la realidad y del conocimiento humano: la realidad es atemporal y conocer es conocer lo atemporal que hay en la realidad. Por eso, en la primera dimensión, la del conocimiento histórico relativo, el método científico encuadra la variedad de datos sensibles dentro de conceptos generales (atemporales) para producir conocimientos objetivos y universalmente válidos (leyes y principios válidos para una clase de objetos). Esta estrategia es adecuada en las ciencias de la naturaleza, porque en la naturaleza –por lo menos en el ámbito de la misma estudiado por la ciencia natural hasta mediados del siglo XX– los fenómenos son cíclicos y repetitivos, es decir, no afectados por el tiempo. El problema surge cuando esa metodología –determinada por una interpretación atemporal de la realidad y de la razón– es aplicada a la historia, donde los fenómenos son individuales, particulares, únicos e irrepetibles. Aquí la ciencia, con sus criterios de objetividad, generalidad y validez universal no puede conocer adecuadamente el objeto de la historia, es decir las acciones humanas libres, individuales, causalmente no determinadas, irrepetibles, etc. En la época moderna no había otro modelo de objetividad distinto al de las ciencias de la naturaleza y más adecuado a la historia. Pero la historia sabía que, para ser ciencia, debía cumplir con el requisito de la objetividad. Así que tuvo que adoptar la idea de objetividad de las ciencias naturales junto con la interpretación atemporal de la realidad y de la razón que venía junto con ella. Entonces las categorías atemporales de la razón (fundamentalmente la relación causa-efecto aplicada al espacio y al tiempo, es decir, a la naturaleza) proveyeron el marco para determinar qué es real y qué no es real en la historia. Por eso es que en la metodología histórica los milagros y toda otra causalidad sobrenatural fueron descartados. La acción de Dios en la historia no podría ser comprendida como un hecho por la ciencia histórica. Pero una vez descartado todo lo sobrenatural, cuando se aplicaron las categorías generales atemporales de la ciencia natural a la historia, todavía había que diferenciar entre los aspectos generales, repetibles, comunes, en los hechos históricos, es decir, entre lo que se puede conocer con categorías generales (*Historie* o historia científica), y los aspectos individuales, particulares, únicos, irrepetibles, inaccesibles e irreductibles a esas categorías (*Geschichte* o historia filosófica). La *Historie* es lo que resulta cuando la ciencia reduce la realidad histórica a lo que se repite y puede ser subsumido bajo conceptos atemporales, y la *Geschichte* es aquello que no se

repite y no puede ser abarcado con esos conceptos. La *Geschichte* y la *Historie* surgen como ámbitos cuando se aplica la metodología de la ciencia natural a la historia en el marco de la distinción ontológica entre el ámbito absoluto y atemporal y el ámbito histórico y relativo de la realidad.⁵² La *Geschichte* es lo inefable y misterioso para la ciencia histórica, porque no lo puede meter en sus conceptos generales; es lo que corresponde al ámbito atemporal de la realidad y sólo puede ser conocido en forma inmediata en el contacto directo que la razón tiene con la atemporalidad. Pero tanto la *Historie* como la *Geschichte* presuponen una interpretación de la realidad y la verdad como atemporales. En efecto, desde el punto de vista de la ciencia histórica o *Historie*, lo que es real en la historia es lo que se puede conocer y lo que se puede conocer es lo que se repite, lo que entra dentro de categorías generales atemporales. Podría decirse que en este ámbito lo real es lo atemporal porque es lo que se repite en el flujo del tiempo, lo que no cambia en medio de todo lo que cambia. Desde el punto de vista del conocimiento atemporal de la verdad o historia ideal (*Geschichte*) lo real es lo irrepetible, único, individual, absoluto, no predeterminado por causas y, por tanto, no reducible ni captable por el conocimiento científico. En este plano lo real es lo atemporal porque está más allá de la serie del tiempo (*Geschichte*); es lo inmutable que no necesita de las categorías atemporales de la ciencia histórica ni del contraste con lo que cambia para ser inmutable. Es la idea de unidad y de inmutabilidad que la razón necesita para poder captar lo permanente que hay en el caos de hechos que se suceden en el tiempo y el espacio y producir el objeto científico. Sin la inmutabilidad atemporal que la razón conoce en forma inmediata, no podría funcionar la ciencia como conocimiento de lo permanente, general y objetivo que hay en el ámbito histórico-relativo. Y sin la objetividad y validez general aplicada a la historia y a la naturaleza, no se podrían desconectar éstas de toda intervención sobrenatural y no se podría demostrar el carácter pasado, históricamente condicionado y mitológico de lenguaje bíblico que habla de lo atemporal en términos temporales. De manera que pareciera que la interpretación atemporal de la realidad y de la razón hace surgir como necesaria la distinción entre la *Historie* o historia científica y la *Geschichte* o “historia atemporal teológica”.

La distinción entre *Geschichte* e *Historie* es esencial al método histórico-crítico, porque ella es la expresión de la interpretación atemporal de la realidad y del conocimiento aplicada a la interpretación de la verdad de un texto (la Biblia) que tiene una pretensión teológica (hablar de Dios) pero por medio de un lenguaje que tiene un referente claramente histórico. Por medio de esa distinción, la interpretación bíblica, funcionando dentro de una comprensión atemporal del ser, permite evaluar el valor de verdad de los enunciados bíblicos desde la objetividad de la *Historie* y desde los resultados obtenidos por ésta, y permite eliminar todo aquello que es históricamente condicionado, es decir todo aquello que es pasado, que no es atemporal y que no pertenece por tanto al ámbito absoluto de la realidad, de la razón y de Dios, que es el objeto de la

⁵² Fernando Canale, *A Criticism of Theological Reason. Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (AUSDDS 10; Berrien Springs: Andrews University Press, 1983), 259-61.

teología. Como el método histórico-crítico no quiere desconocer la pretensión teológica e histórica que tiene la Biblia, y como no quiere reducir a ésta a una mera historia natural (ni hacer un *sacrificium intellectus* y reconocerla como historia sobrenatural), entonces tiene que reconocer, más allá de la *Historie*, un ámbito de la acción atemporal de Dios en el tiempo, es decir el ámbito de una historia que nunca es pasado sino que siempre es presente porque es atemporal. Y ese ámbito es la *Geschichte*. La *Geschichte* hace posible que en la Biblia haya un objeto para la teología cuando funciona dentro de una comprensión atemporal de la realidad, porque en la *Geschichte* se produce el contacto atemporal entre Dios y el hombre. Este contacto es lo que no puede ser captado por la historia científica porque se produce fuera del continuo temporal cerrado, en el plano de la atemporalidad. Pero –así piensa la crítica histórica– como ese contacto atemporal sólo pudo ser expresado y transmitido con el lenguaje y las formas que se utilizaron en los tiempos antiguos para hablar de la realidad temporal, el lenguaje bíblico que expresa ese contacto entre Dios y el hombre (*Geschichte*) asumió un valor analógico perdiendo su valor literal histórico, por lo que no tiene valor científico en el presente y entonces debe ser desmitizado por la historia científica. Pero una vez que ésta ha eliminado el contenido científico perimido, pasado, queda el contenido teológico vehiculizado por el lenguaje analógico, es decir, queda lo que nunca se vuelve pasado ni perimido porque siempre es presente, atemporal, la expresión del contacto entre Dios y la autoconciencia humana. Ese contenido atemporal, la *Geschichte*, es lo que queda como objeto para la teología. Aquí aparece esa verdadera historia que, según Kuenen, plantea una exigencia más elevada que sólo se puede satisfacer a través de la crítica. Que el plano de la *Geschichte* y el contacto Dios-hombre sea entendido de una forma racionalista (Spinoza, Semler), idealista (Strauss, Baur, Wellhausen), romántica (Herder, Lessing), que ese contacto dé la base para la comprensión de la historia como un todo o no, eso ya depende de la corriente ideológica que el crítico bíblico siga en cada caso. Pero la distinción entre *Historie* y *Geschichte* va más allá de estas diferentes manifestaciones de la crítica histórica y constituye, por lo menos en el tramo histórico hasta aquí investigado, un elemento esencial del método histórico-crítico.

3. CONCLUSIÓN PROVISIONAL

Los momentos de la crítica histórica que hemos recorrido hasta aquí han puesto de manifiesto ciertos elementos estructurales que podríamos considerar esenciales al método histórico-crítico. Como dichos elementos no dependen de la forma específica que la metodología histórico-crítica adopta en cada uno de esos momentos, ni de las orientaciones filosóficas que los exégetas han seguido, proponemos que ellos hacen posible el método como tal y no sus manifestaciones específicas. Esos elementos son los siguientes. El elemento básico es la interpretación ontológica de la realidad como atemporal. La utilización del método histórico-crítico presupone que la pre-comprensión ontológica o idea fundamental previa que la mente humana necesita para comprender la realidad es la atemporalidad. Esta presuposición significa que conocer es conocer lo atemporal que hay en la

realidad. En otros términos, la verdadera realidad, lo que realmente existe, es atemporal. La realidad temporal, histórica, no es la verdadera realidad. De esta interpretación ontológica dependen otros elementos estructurales esenciales del método histórico-crítico que han ido apareciendo. En primer lugar, la distinción y separación ontológica entre el ámbito absoluto y atemporal y el ámbito relativo y temporal de la realidad. En segundo lugar, la comprensión de Dios como una realidad atemporal que no puede tener contacto con la realidad temporal. En tercer lugar, la distinción epistemológica entre un aspecto del conocimiento humano limitado al ámbito temporal causalmente determinado, y otro aspecto del conocimiento humano vinculado con el ámbito atemporal. Muy relacionada con ésta, va otra distinción epistemológica, la que la crítica histórica establece entre el ámbito temporal de la realidad como un continuo espacio-temporal cerrado de causas y efectos naturales, el cual es cognoscible y reducible a categorías atemporales (*Historie*) y el ámbito atemporal separado del continuo espacio-temporal cerrado de causas y efectos naturales, irreducible a categorías generales y accesible en forma inmediata y directa a la mente humana (*Geschichte*). La interpretación atemporal de la realidad, de Dios y de la razón determinan una concepción del contacto divino-humano (revelación) como algo que se produce en la atemporalidad, desconectado del ámbito temporal. La interpretación atemporal del ser, las distinciones ontológicas y epistemológicas por ella implicadas, la concepción de Dios y del contacto divino-humano confluyen en una concepción del lenguaje bíblico como un lenguaje cuyo referente histórico y cosmológico –vinculado a la causalidad natural e histórica– es utilizado analógicamente para comunicar el contacto divino-humano tenido en la atemporalidad. Finalmente, en consonancia con todo esto, la exégesis bíblica es concebida como un procedimiento que, por medio de la aplicación de la historia científica, elimina el contenido bíblico históricamente condicionado y, por medio de la aplicación del conocimiento absoluto que la razón tiene de la verdad, rescata el contenido atemporal, el contacto divino-humano que el texto trata de transmitir y que constituye el objeto atemporal de la teología.

En la segunda parte de este estudio examinaremos otros momentos del desarrollo del método histórico-crítico con el propósito de determinar si la variada manifestación del mismo nos permite confirmar o modificar la estructura del método que en esta primera parte hemos puesto de manifiesto.