

## El problema fe-razón (III)

Raúl A. Kerbs

**Nota aclaratoria:** El siguiente trabajo supone la búsqueda de un nuevo punto de partida para el problema fe-razón iniciada en dos trabajos anteriores y constituye su culminación.<sup>1</sup> En la parte ya realizada hemos presentado la perspectiva desde la cual proponemos abordar el problema, donde hemos descrito, analizado y comparado los paradigmas católico romano y protestante de relación fe-razón. Esos análisis han mostrado que el modelo católico romano identifica la razón con la interpretación filosófica griega, sobretudo aristotélica, de la misma, y que el modelo protestante comprende la racionalidad a partir de la concepción científica moderna de la razón, explicitada básicamente por Kant. Esto significa que si se quiere plantear el problema fe-razón desde un punto de vista bíblico-cristiano originario, es necesario superar dichos modelos y admitir la posibilidad de que la fe (Revelación bíblica) contenga una interpretación propia de la razón.

## Hacia una reformulación del problema fe-razón

### Resumen

Se justifica la necesidad de un nuevo modelo del problema fe-razón basado en la idea de que las Sagradas Escrituras contienen una interpretación de las presuposiciones primordiales (del ser y del conocer) que la razón necesita para producir significados. A diferencia de los planteos existentes sobre el problema fe-razón, que parten de una interpretación filosófica clásica o científico moderna de las presuposiciones ontológicas y epistemológicas, se propone volver a plantear el problema partiendo de la

---

<sup>1</sup> Raúl Kerbs, "El problema fe-razón (I)", *Enfoques* XII, 1 (Otoño 2000): 105-125, y "El problema fe-razón (II)", *Enfoques* XII, 2 (Primavera 2000): 65-82.

interpretación bíblica del ser de Dios, del ser en general y de las categorías cognoscitivas. Se describe el enfoque de la fe bíblica como interpretación original de las presuposiciones primordiales que la razón necesita para producir significados y se proponen lineamientos para la lectura de las Sagradas Escrituras desde la conciencia de esa originalidad.

**Palabras clave:** presuposición – interpretación – ontología – epistemología – teología – filosofía

### **Abstract**

The need for a new faith-reason model is justified, based on the idea that the Holy Scriptures contain an interpretation of being and of knowing, the fundamental presuppositions reason needs to create meaning. Unlike current models, which are developed out of classical or modern scientific philosophical presuppositions (both ontological and epistemological), the model proposed tries to pose the problem anew by starting from the biblical interpretation of God's being, of being in general, and of cognoscitive categories. This biblical faith approach is described as the original interpretation of the fundamental presuppositions reason needs to create meaning. Finally, an outline is proposed for the reading of the Holy Scriptures out of the conscience of such originality.

**Key words:** presupposition – interpretation – ontology – epistemology – theology – philosophy

### **Resumé**

Le besoin d'un nouveau modèle du problème foi-raison est justifié par l'idée de que dans les Écritures Sacrées existe une interprétation des presuppositions primordiales (de l'être et de la connaissance) dont la raison a besoin pour arriver à des significations. À difference des énoncés qui existent à l'égard du problème foi-raison, dont l'interprétation est classiquement philosophique ou scienifiquement moderne des presuppositions ontologiques et épistémologiques, la proposition est de poser de nouveau le problème en partant de l'interprétation biblique de l'être de Dieu, de l'être en général et des catégories cognoscitives. On décrit la mise au point de la foi biblique comme l'interprétation originale des presuppositions primordiales dont la raison a besoin pour produire des significations, et on propose des linéaments pour la lecture des Écritures Sacrées à partir de la connaissance de cette originalité.

**Mots clefs:** présuppositions – interprétation – ontologie – épistémologie – théologie – philosophie

## 1. DIFICULTADES PREVIAS

Frente a los modelos analizados en la primera y la segunda parte, es manifiesto que, si queremos mantener a todo precio la Revelación en su racionalidad y verdad propias, debemos replantear la cuestión fe-razón. Pero

para desarrollar esta perspectiva hay que enfrentar varios escollos. El primero de ellos consiste en una actitud negativa hacia dicha cuestión. Escuchamos decir por ahí: “la fe no tiene nada que ver con la razón, porque la fe es algo que no podemos reducir a la soberbia humana de modo que una cosa es la fe, otra muy distinta es la razón”. Esta actitud puede adoptar diferentes expresiones. Pero todas deben enfrentar esta pregunta: lo que se acaba de decir sobre la fe y la razón ¿es de la fe o de la razón? En la Biblia no encontramos frases como éstas, así que habrá que reconocer que lo dicho pertenece a la razón, aunque se lo diga para negar a la razón; para hablar de la vana razón humana hay que utilizar la vana razón humana.<sup>2</sup> Quizás alguien responda: “No hay alternativa”. Efectivamente es así, pero entonces hay que admitir que no podemos dejar de pensar, que la fe no es repetir las Sagradas Escrituras de memoria sin agregar nada, sino que es interpretarlas para enfrentar el error y para aplicarlas a las variadas situaciones de la vida. Esto significa que no

<sup>2</sup> La misma historia de la filosofía presenta casos de pensadores que discurrieron contra la “razón”, pero quedando atrapados en las redes de los “racionalismos” que criticaban. Kierkegaard y Nietzsche son ejemplos. Según Heidegger estos pensadores, “pensando adrede contra el sistema, quedan, precisamente por esto, presos de una servidumbre del sistema. Kierkegaard, por medio de la metafísica de Hegel, queda filosóficamente atado por doquier a un dogmatismo aristotélico, que en nada tiene que envidiar al de la escolástica medieval, por una parte, permaneciendo tributario de la subjetividad del idealismo alemán, por otra parte”, *¿Qué significa pensar?* (Bs. As.: Nova, 1972), 204-205. También para Sartre “Kierkegaard es inseparable de Hegel, y esta negación de todo sistema sólo puede nacer en un campo cultural enteramente ordenado por el hegelianismo”, *Crítica de la razón dialéctica* (Bs. As.: Losada, 1979), Libro I, 21. Gadamer sostiene que es inútil poner algo fuera de la razón y que no puede ser mediatizado por ésta: “Las apelaciones a la inmediatez –por ejemplo, la de la naturaleza corporal, la del tú y sus pretensiones, la de la facticidad impenetrable del azar histórico o la de la realidad de las relaciones de producción– se refutan siempre solas porque aluden a algo que no es un comportamiento inmediato sino un hacer reflexivo”, *Verdad y Método, fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca: Sígueme, 1977), 418. Hablar de la fe como algo separado, opuesto o más allá de la razón, es apelar a otra inmediatez que podría ser agregada a los ejemplos de Gadamer. Creer que podemos acceder a algo que no es razón, es creer que podemos saltar por encima de los medios sin los cuales no entendemos nada de la realidad, ni formular enunciados sobre algún objeto; creer es retroceder subrepticamente a la razón, pero simulando a la vez estar más allá de ella. Esto no implica caer en la soberbia de la razón, pues hemos distinguido claramente la interpretación de la razón que los filósofos y teólogos aplicaron desde afuera a la Revelación y la interpretación de la razón que la Revelación misma realiza. Es ésta la que debe “mediatizar” nuestra comprensión de la realidad y de la relación de Dios con la realidad.

podemos negar el problema del condicionamiento racional y, a causa de esto, correr el riesgo de permitir que ciertos supuestos racionales –que rechazaríamos si los percibiéramos– estén, sin que lo sepamos, determinando todo el tiempo nuestro pensamiento y nuestras creencias.

Nos parece que es posible otra actitud si vemos que la fe rechaza la “vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas” (Col. 2:8, *Biblia de Jerusalén*), pero no nuestro esfuerzo racional por entender lo que Dios quiere decirnos. Si identificamos aquéllas con éste, estamos haciendo lo mismo que los dos modelos que hemos descrito más arriba: identificando la racionalidad con la interpretación filosófica de la misma. Si no hacemos esa identificación, quizá podamos preguntar cuáles son los supuestos ontológicos y epistemológicos que las Sagradas Escrituras mismas imponen a todo intento de comprenderlas. De esa manera podríamos estar haciendo algo para dejar que ella, y no otro saber exterior, sea la que hable.

Otro enfoque que no nos parece correcto es el que trata de determinar la relación fe-razón según la Escritura, pero sin advertir –al pasar por alto los modelos de relación fe-razón– que el problema fe-razón es un problema que han creado quienes, por partir de una racionalidad exterior a la de la Biblia, tuvieron que delimitar entre lo que, del contenido revelado, era accesible a aquella racionalidad (surgiendo así el ámbito “razón”) y lo que caía fuera de ella (ámbito de la “fe”). Así, a veces se concluye que, frente a posiciones que no le ponen límites a la razón o que suprimen la razón en beneficio de una fe irracional en la Biblia, la razón es válida pero tiene límites. Pero lo que se está haciendo, en realidad, es proyectar sobre la Escritura tanto la problemática fe-razón misma, como la de los límites y de la relación entre ambas elaboradas desde alguna teoría. Lo que queremos decir es que no existe, por un lado y en un vacío aséptico, el problema fe-razón y, por otro lado, las posiciones concretas tomadas sobre el problema. Lo único que existe son estas posiciones concretas, las cuales nos provocan la impresión de que ellas resuelven un problema que existe en sí y por sí mismo y que nos está retando a una solución entre otras. Lo que aquí proponemos es que, si se parte de los supuestos filosóficos propios de la Biblia, sin identificarlos con los de ningún otro saber, lo que se hace no es dar otra respuesta al problema ya que así éste no existe: la fe (Revelación) es verdadera interpretación de la razón frente a las otras interpretaciones de la razón; la fe es verdadera filosofía frente a otras

filosofías; la fe es saber y no está a la espera de un saber que la eleve a inteligibilidad.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Esto se puede ver bien cuando, en relación con el *Intellectus Fidei* (la comprensión racional de la fe), la Encíclica *Fides et Ratio*, punto 66, afirma que “se debe considerar ante todo que la verdad divina, ‘como se nos propone en las Escrituras **interpretadas según la sana doctrina de la Iglesia**’ goza de una **inteligibilidad propia** con tanta coherencia lógica que se propone como un saber auténtico”. (La negrita es nuestra.) Es decir que la verdad divina tiene una inteligibilidad propia **después** que ha sido interpretada según la doctrina de la Iglesia, la cual, como sabemos, surgió en virtud de recurrir a la filosofía griega. Es una vez supuesto este orden que se puede afirmar la relación circular de enriquecimiento mutuo entre fe y filosofía que propone el punto 73 de la Encíclica. Ese “**después**” es lo que permite entender que, por un lado, se dice que “la fe como tal no es una filosofía” (punto 76) y, por el otro, se afirma que la Sagrada Escritura contiene, de manera explícita o implícita, una serie de elementos que permiten obtener una visión del hombre y del mundo de gran valor filosófico” (punto 80), visión que se obtiene a partir de la aplicación de categorías filosóficas a las Escrituras. Además, cuando la Encíclica *Fides et Ratio* (punto 55) habla del blicismo como una forma de fideísmo “que tiende a hacer de la lectura de la sagrada Escritura o de su exégesis el único punto de referencia” y que “identifica la palabra de Dios solamente con la sagrada Escritura, vaciando así de sentido la doctrina de la Iglesia confirmada expresamente por el concilio ecuménico Vaticano II”, está afirmando que el otro “punto de referencia para la verdad” es la Tradición y, por tanto, la filosofía clásica que ésta utilizó para interpretar las Escrituras. Queremos aclarar que nosotros no proponemos reemplazar la teología basada en una filosofía extrabíblica por una pura exégesis bíblica, porque la exégesis también tiene que partir de supuestos ontológicos y epistemológicos, como correctamente dice la Encíclica citada cuando afirma que “las diversas metodologías hermenéuticas se apoyan en una determinada concepción filosófica” (*Loc. cit.*). (Sobre los presupuestos de la exégesis bíblica véase Wolfgang Fenske, *Arbeitsbuch zur Exegese des Neues Testament. Ein Proseminar* [Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999], 14-17; Robert M. Grant, *L'interprétation de la Bible des origines chrétiens à nos jours* [París: Ed. Du Seuil, 1967], 132 y sigs.; Ferdinand Hahn, “Probleme historischer Kritik”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 63 [1972]: 12-14; Karl Lehman, “Der Hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese”, en Josef Schreiner [ed.], *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese* [Würzburg: Echter Verlag, 1971], 59-62.) Por eso, también estamos de acuerdo con la Encíclica en que “es preciso analizarla (a la exégesis) con discernimiento antes de aplicarla a los textos sagrados” (*Ibid.*), sólo que nosotros proponemos llevar este análisis a la teología misma para descubrir sus presupuestos filosóficos y mostrar que, como son incompatibles con los presupuestos de la Escritura misma, es necesario partir de éstos para hacer teología y exégesis. Pero para eso hay que concebir la posibilidad de que la Biblia pueda ser leída como verdadera filosofía y no como necesitada de criterios de inteligibilidad elaborados fuera de ella.

## 2. FE Y RAZÓN: EN BUSCA DE UN PUNTO DE PARTIDA BÍBLICO

Es posible que frente a nuestra propuesta surjan algunas preguntas. ¿Es posible una neutralidad tal que permita acceder a la racionalidad de las Sagradas Escrituras? Si, como afirmamos al comienzo, no hay conocimiento sin supuestos, el establecimiento de la racionalidad bíblica, ¿no está afectado por supuestos exteriores a la misma? ¿Acaso no es imposible suprimirnos a nosotros mismos y a nuestro horizonte histórico? ¿Acaso no hay una "situación de lectura"? Pareciera que estas preguntas dejan fuera de juego toda posibilidad de contraargumentar. Pero no es así. Porque el que hace esas preguntas supone que, en el momento de formularlas, tiene una visión incondicionada y objetiva del carácter condicionado y relativo a supuestos, propio de todo conocimiento. El contraargumento sería: la afirmación de que todo tiene supuestos, ¿no tiene supuestos? Quizá se diga que ésta es una argumentación formal con la que no ganamos nada. No lo creemos así, ya que por medio de ella nos afirmamos en nuestra convicción que es posible reflexionar sobre el carácter condicionado de todo conocimiento, sin caer por eso en un determinismo histórico-cultural. Es decir que el hecho de descubrir que siempre hay supuestos no nos tiene que arrojar en el escepticismo, sino que debe acicatear nuestra reflexión. Eso también nos abre la posibilidad por lo menos de sospechar que si, frente a los paradigmas de pensamiento dados sobre fe y razón, queremos mantener la Revelación sin subordinarla a otro saber, entonces tenemos que reconocer que surge el problema de los supuestos de carácter ontológico y epistemológico implícitos en la Escritura.

Es posible que a algunos les parezca que todo esto no elimina el problema de la ineludible "situación de lectura", la cual, si bien quizá no afecte a la afirmación de que "hay" supuestos, sí lo hace a la determinación de "cuáles" son los que están en la base de tal o cual conocimiento, sistema o teoría (como la Biblia, por ej.). A esto responderemos que el plantear el problema de la "situación de lectura" desde fuera de la Biblia pareciera suponer que ésta está dada fuera de toda "situación". Al decir esto no desconocemos que existen muchas teologías que sostienen que los hombres que experimentaron y comunicaron sus experiencias religiosas siempre estaban en "situación" y, por lo tanto, hay que interpretar el mensaje a partir de la misma o de nuestra distancia de la misma. Pero esas teologías piensan que es el hombre el que está en situación, y que entonces podemos interpretar el mensaje bíblico a partir de las teorías que el hombre tiene sobre sí mismo y sobre su situación

(sólo lo semejante conoce a lo semejante). Todas las teologías ponen al hombre en alguna “situación” (estado material [teología medieval], opresión social o alienación [teología de la liberación], inautenticidad [teología existencial], etc.) pero, condicionadas por el saber –sobre todo por su dualismo– desde el que se dirigen a la Revelación, dejan a Dios fuera de toda “situación”.<sup>4</sup> Si tomamos en serio el carácter histórico del conflicto entre Dios y Satanás, entonces podríamos pensar que no sólo el hombre del que habla la Biblia sino también el Dios que la reveló, aparecen en ella en una situación dada por su intervención en el conflicto histórico con el mal.

Esta expresión puede parecer aventurada, pero lo único que aquí interesa es tomarse en serio lo que en la Biblia Dios dice sobre sí mismo y sobre la realidad, tal como Él la ve. **Aquí hay que hacer un gran esfuerzo para no concebir esa “situación” por analogía, por negación o por cualquier otro tipo de comparación con lo que es una “situación” para el hombre.**<sup>5</sup> Porque eso implicaría partir de un saber que el hombre tiene acerca de la realidad

<sup>4</sup> Incluso Heidegger, quien se esfuerza por comprender la experiencia cristiana de la iglesia primitiva a partir de la facticidad temporal tal como aparece descrita en los textos de Pablo, toma la experiencia humana como la base para la formación de los conceptos teológicos. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* en *Gesamtausgabe*, Band 60 (Frankfurt: V. Klostermann, 1995), 95.

<sup>5</sup> Esta es la propuesta del nuevo teísmo abierto inspirado, a pesar de las negativas, en la filosofía del proceso de Whitehead y en la teología del proceso de Hartshorne. Entre otros se pueden mencionar como representantes a David Pailin, *God and the Processes of Reality. Foundations of a Credible Theism* (New York, NY: Routledge Religious Studies, 1989); Clark Pinnock y otros, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994) y, más recientemente, John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998). En el ámbito de la teología adventista Richard Rice (que también ha colaborado en el libro de Pinnock recién citado), en *The Openness of God. The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will* (Washington: Review and Herald, 1980), aplica unívocamente al hombre y a Dios un concepto de conocimiento elaborado desde fuera de la Escritura. Así, Rice sostiene que Dios conoce del futuro sólo lo que puede concluir a partir de su perfecto conocimiento del pasado y del presente; también el hombre conoce de ese modo, pero de una manera más imperfecta, ya que no conoce perfectamente el pasado y el presente. A partir de este planteo, Rice quiere resolver el problema de la relación entre la presciencia divina y la libertad humana, y exonerar a Dios de toda responsabilidad en el problema del mal. Es claro: si Dios no conoce con perfección el futuro tal como ocurrirá, entonces el hombre es libre y Dios no conocía de antemano que existiría realmente el mal. Rice reconoce que Dios, al haber creado seres moralmente libres, sólo conocía de antemano que el mal era posible. Pero lo decisivo para

y acerca de cómo se relaciona Dios con la realidad. Y esto es justamente lo que hacen los modelos que toman un saber como patrón exterior (muchas veces implícito e inconsciente) y a partir de él se escandalizan ante las afirmaciones bíblicas sobre la situación en que se revela Dios con respecto a la historia de la salvación del hombre. Por el contrario, lo correcto es definir a partir de las mismas Escrituras esa situación en la que Dios se revela. Y aquí es donde habrá que hacer un esfuerzo para descubrir en las Escrituras las categorías ontológicas y epistemológicas históricas dentro de las cuales Dios se revela a sí mismo y revela el sentido de la realidad como un todo. Pero este esfuerzo no será tarea de un solo hombre, ni de una generación entera, porque hay que luchar contra la concepción tradicional de Dios definida a partir de la inmutabilidad del ser (incluido aquí el “historicismo” de la Crítica bíblica de los siglos XVII–XX, que siguiendo el modelo discontinuista trata de explicar históricamente la Revelación, pero deja colgado a Dios fuera de la historia) y contra el intento de pensar históricamente, pero que termina en una especie de atribución unívoca a Dios de la realidad histórica humana y entonces nos propone un Dios en devenir, en proceso, etc.<sup>6</sup>

Para comprender correctamente este desafío, hay que tener en cuenta que nuestra cultura nos induce muchas veces a proyectar sobre la Biblia la idea tradicional-filosófica de un Dios impassible, un Dios que es Dios porque no se relaciona con el mundo, o también la propuesta de un Dios que supuestamente sería más creíble que el ser impassible de la teología clásica, pero que también es un Dios filosóficamente construido a partir de los procesos temporales de la realidad. Con respecto a esto creemos oportunas algunas aclaraciones. Es verdad que la Biblia deja claro que Dios no se reduce a lo revelado, que hay aspectos de Dios no revelados. Pero no podemos especular con esa

---

nuestra cuestión es que Rice quiere hacer teodicea –justificar a Dios– haciendo un planteo desde fuera de la Escritura, siendo que ésta ofrece una teodicea histórica a través de la analogía tipológica que plantea todo el sistema del santuario terrenal (a la que nos referiremos más adelante). En efecto, tal como sugiere análogicamente el ceremonial del santuario, Dios, en la figura del cordero, asume la sustitución del pecador que se arrepiente; pero, a continuación, todos los pecados que han sido confesados van a parar finalmente sobre el macho cabrío que es enviado al desierto donde muere; como el analogado por el macho cabrío es Satanás, he ahí el culpable original, toda otra teodicea está demás. Otra atribución unívoca a Dios, en este caso, del análisis heideggeriano de la temporalidad humana, es hecha por Schubert Ogden en *The Reality of God and other essays* (San Francisco: Harper & Row, 1977), 144-163.

<sup>6</sup> Véase nota 5.

incógnita pensando, por ejemplo, que ella coincide con nuestra idea cultural-filosófica de un Dios diferente al que la Biblia revela comprometido en un conflicto histórico con el mal, en el cual se vindica su propio carácter. Además, es verdad que las Sagradas Escrituras caracterizan a Dios como “el Incomparable”, como el Inconmensurable con el pensamiento humano, pero habría que tener cuidado de no definir extra bíblicamente una idea del ser incomparable de Dios por medio de los procedimientos clásicos de la vía negativa y de la vía analógica. Dado que la incomparabilidad reduce al silencio todo discurso humano sobre Dios, quizás habría que ver cómo es posible que de todos modos la Biblia pueda decir unas cuantas cosas sobre Dios y al mismo tiempo llamarlo el Incomparable. Lo que tenemos que hacer es formarnos la idea de Dios a partir de **todo** lo que la Biblia dice y no a partir de alguna idea tomada de nuestra cultura, la cual podría obligarnos a tomar como “imágenes antropomórficas imperfectas”, como “lenguaje humano”, las cosas que Dios dice de sí mismo en las Sagradas Escrituras. Porque cuando se comienza a hablar de ese modo, ya se está imponiendo un paradigma filosófico a la Biblia. Dejando de lado los casos donde la Biblia explícitamente utiliza símbolos —como sobre todo en Daniel y Apocalipsis—, imágenes poéticas —como en algunos libros—, o parábolas —como en los Evangelios—, no tenemos derecho a pensar que esas “imágenes antropomórficas imperfectas”, en realidad quieren expresar “otra cosa”, porque al querer formarnos una idea de esa “otra cosa” caeremos en la tentación de interpretar incorrectamente algunos textos bíblicos para hacerlos concordar con una idea de Dios que en realidad hemos tomado de la cultura o de alguna teoría filosófica.

Lo que queremos sugerir por medio de estas reflexiones es que Dios mismo, y no el hombre, nos plantea en la Biblia una “situación de lectura”, porque allí no habla el hombre acerca de Dios a partir de su propia situación, sino que habla Dios sobre sí mismo, sobre nosotros y sobre el mundo en el contexto muy concreto del conflicto con el mal, en el que Dios actúa interviniendo en la historia. Si, frente a esto, preferimos pensar que “hay algunas afirmaciones bíblicas que no pueden ser tomadas tan al pie de la letra”, es porque en el fondo partimos de un concepto filosófico, por ejemplo, de un Dios impertérrito, inmutable, impasible, para el cual toda la historia que sucede acá abajo no es más que la teatralización de un libreto que, por serle ya conocido de antemano, no le afecta de ningún modo. Pero habría que ver si ésa es la manera como la Biblia concibe la naturaleza de Dios. Si Dios es amor,

entonces no es que Él deja que esta historia de acá abajo transcurra sólo para que las cosas queden claras a los seres creados. Es más que eso. Se trata de algo que le afecta a Dios, porque de lo que sucede en la historia de la salvación depende que el carácter de Dios quede vindicado o no frente a toda duda y frente a toda acusación. Pareciera que el Dios que se revela en la Biblia no es Dios por concepto, por autoridad despótica ni por imposición, sino que es un Dios que se revela en relación con el hombre, un Dios que funda su autoridad en una victoria sobre el mal obtenida en la historia. En la Biblia no hay especulación sobre Dios en y por sí mismo, sino que aparece un Dios relacionado con un mundo que no puede dejar abandonado a su suerte,<sup>7</sup> un Dios cuyo carácter le impide mirar hacia otro lado o hacia ningún lado.

Por todo esto, es necesario partir de la Biblia misma y respetar sus propios supuestos, si es que queremos ser coherentes con nuestra convicción de que es la Palabra de Dios. Pero respetar sus propios supuestos también implica que debemos hacer un esfuerzo para no proyectar sobre ella lo que a nosotros nos parece que son sus supuestos. Proponer esto, no contradice el carácter condicionado del conocimiento, pues la Biblia no está dicha desde “ninguna parte” sino desde una “situación de lectura” provista por ella misma.

Pero entonces no hay fe y filosofía, ni fe y razón, sino que la fe es su propia filosofía, la fe es una razón y es un saber en sí misma. La Biblia posee sus propios criterios de racionalidad y verdad.<sup>8</sup> Sobre la base de ellos debemos

---

<sup>7</sup> Heidegger señala correctamente que “es una apostasía del auténtico comprender si Dios es captado primariamente como objeto de la especulación. Pero esto sólo se puede reconocer si se realiza la explicación de las conexiones conceptuales. Sin embargo, esto nunca ha sido intentado porque la filosofía griega ha invadido el cristianismo. Sólo Lutero ha hecho un avance en esta dirección, de ahí su odio hacia Aristóteles”. M Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 97.

<sup>8</sup>Esto requiere tener en cuenta la distinción que hicimos [véase en la primera parte, “El problema fe-razón I”, *Enfoques* XII, 1 (2000): # 7, 114-115] entre el hecho de la razón y las interpretaciones del hecho de la razón. Las Escrituras constituyen una interpretación de la razón (es decir, de la ontología y de la epistemología) así como la filosofía provee las suyas. Por eso es que aquí no agregamos una nueva solución a las ya existentes sobre el problema fe-razón, sino que, por medio de la mencionada distinción, proponemos cambiar el modo de plantear el problema, donde no se trata de ver si la fe y la razón se oponen, armonizan, se respetan o se superponen, sino de ayudar a ver que la fe es una interpretación del “hecho de la razón” [constitución de significados a partir de presupuestos ontológicos y epistemológicos tal como

deducir y sistematizar el conocimiento revelado para producir, a la luz de éste, nuevos conocimientos y evaluar e integrar a ellos otros conocimientos producidos por el saber humano, sea filosofía, ciencia, arte, etc. No es que en la cultura y en el saber que nos rodea no haya nada verdadero y útil, pero su posible verdad y utilidad se define desde una fe consciente de su propia interpretación de los principios primordiales del ser y del conocer. De la misma manera, el trabajo intelectual, científico, que se concibe dentro de la fe debería tener clara, de la forma más explícita posible, esta interpretación, porque ella determina las ideas del hombre, de la moral, de la sociedad, de la historia y de todos los sectores de la realidad, ideas que, a su vez, condicionan sistemáticamente todo el trabajo de las disciplinas que se ocupan de esos ámbitos.

Acabamos de decir que “la fe es su propia filosofía”. Más arriba dijimos que la revelación bíblica puede ser vista como un sistema autosuficiente de interpretación de la realidad, con sus propios supuestos ontológicos y epistemológicos. Pero también hemos dicho que estos supuestos están determinados por la Revelación de Dios, y que esto introduce una ruptura con respecto a la filosofía occidental. Esto plantea la cuestión de en qué sentido podemos describir la Biblia como una “filosofía”<sup>10</sup>, en qué sentido podemos

---

fue descrito en la primera parte, “El problema fe-razón I”, # 3, 111-112], paralela a las que ha producido la filosofía. Luego sugeriremos la idea de que, mientras que la filosofía constituye significados siguiendo un orden onto-teo-lógico, la Biblia lo hace siguiendo un orden teo-onto-lógico. Pero además esta propuesta exige ampliar el sentido del término filosofía para no limitarla, por ejemplo, a lo que la Encíclica *Fides et Ratio*, en el punto 49, entiende por ella cuando dice que “la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantía de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla”. Aquí se está identificando el “hecho de la razón” con la interpretación del hecho que la filosofía clásica puso en circulación.

<sup>9</sup> Véase “El problema fe-razón I”, # 3, 111-112.

<sup>10</sup> Puede parecer que aquí estamos manejando un concepto descontrolado de filosofía, pues entonces el Budismo, el Islamismo, etc., serían también filosofía, con lo cual se perdería el sentido estricto del término. Nosotros no decimos que la Revelación bíblica es una filosofía en el sentido que el término “filosofía” adquirió en Grecia. Lo que decimos es que, si bien la filosofía se ha distinguido por tematizar el problema del ser y del conocer y ofrecer interpretaciones explícitas (teorías) acerca de ellos, ella no es la única forma de saber que

decir que ella tiene sus propios supuestos “ontológicos” y “epistemológicos”, que son términos fundamentales elaborados por la filosofía occidental. En otras palabras, al colocarnos fuera de la filosofía occidental, la utilización de la idea de “filosofía”, de “ontología” y “epistemología”, ¿no compromete en su base misma la posibilidad de nuestro planteo? Más aún, esto que estamos haciendo en este texto, ¿no es acaso filosofía clásica? Lo que se plantea detrás de todo esto es la relación entre esa filosofía que es la Revelación bíblica y la filosofía occidental. La propuesta de una “filosofía bíblica” no es un intento de hacer un sistema filosófico más para poner juntamente con los otros. Aquí

---

posee una teoría del ser y del conocer. El mito, la religión y la ciencia moderna también consisten en una concepción de la realidad y del conocimiento, sólo que no se ocupan de explicitar esa concepción. En efecto, la filosofía puede ser vista como una explicitación y sistematización de ideas que ya estaban contenidas en el mito, tal como lo señala Mircea Eliade a propósito de la filosofía platónica (véase Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* [Barcelona: Planeta-Agostini, 1884], 12, 38). En esta misma dirección, Paul Ricoeur se ha propuesto leer en los mitos y en los símbolos la expresión no filosófica de la situación humana en medio del ser, para lo cual se basa en la convicción de que el mito y el símbolo, aunque no son filosofía, ya son palabra, *Logos* (véase Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité* [París: Aubier, 1960, 1988], 481). Pero no sólo el mito expresa una concepción acerca del ser. Heidegger cree que en la poesía, por ejemplo la de Hölderlin, hay más verdad acerca del ser que en la filosofía occidental, que se ha extraviado en el olvido del ser (Martin Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* [Barcelona: Ariel, 1983]; ídem, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y Poesía* [México: Fondo de Cultura Económica, 1983]). Heidegger también ha mostrado cómo la ciencia y la técnica moderna contienen muy a pesar suyo una concepción del ser y del pensar (véase el trabajo de Heidegger titulado “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas Perdidas* (Bs. As.: Losada, 1960, 1979); véase también Heidegger, *La pregunta por la cosa* (Bs. As.: Ed. Alfa, 1975), 62-98; ídem, *La pregunta por la técnica, en Época de filosofía* (Barcelona: Granica, 1985), y Seu-Kyou Lee, *Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001), 161-170. Estos enfoques llevan a ver la filosofía sólo como una forma de interpretación del ser y del pensar entre otras (mito, ciencia, poesía), pero no como la única posible. Sólo que estas otras formas de interpretación no son teorías explícitas sobre el ser y el pensar, como lo es la filosofía en su sentido estricto, sino que presuponen implícitamente una interpretación ontológica y epistemológica (la cual puede ser tomada consciente o inconscientemente de la filosofía). Sobre esta base proponemos que la Revelación bíblica también posee su propia interpretación del ser (presuposiciones ontológicas) y del conocer (presuposiciones epistemológicas) y que por eso no es necesario recurrir a una teoría filosófica para interpretarla. Lo que reconocemos es que en las Sagradas Escrituras esta interpretación de las presuposiciones epistemológicas y ontológicas no está articulada técnicamente como en la filosofía. Esto implica que también es legítimo ver al Budismo, al Islamismo, etc., como interpretaciones de las presuposiciones mencionadas.

no se trata de volver a despertar aquella gigantomaquia, aquella lucha de gigantes en torno del ser de la que hablaba Heidegger siguiendo a Platón.<sup>11</sup>

Lo que se trata es de visualizar el ámbito propio que se abre con nuestra propuesta de una alternativa a los modelos presentados en la primera y la segunda parte. Mientras que éstos parten de una teoría filosófica exterior a la Revelación para sistematizar la verdad contenida en ésta y luego juzgar a la luz de esta verdad el saber humano, el camino propuesto parte de la Revelación como saber verdadero, como racionalidad autoconsistente y autónoma (tal como está dada y no como resulta después de alguna interpretación hecha desde afuera) y desde esta luz produce, juzga e integra nuevos conocimientos. En realidad, aquellos modelos enfocan el saber desde una Revelación ya interpretada por ese saber y, por tanto, moldeada y adecuada previamente a él: solipsismo del saber humano. Al proponernos buscar un modelo "bíblico", estamos tratando de cambiar radicalmente la base sobre la cual se ha resuelto hasta ahora el problema fe-razón. Por eso, no podemos darle al modelo que proponemos un nombre en el mismo nivel que los que le hemos puesto a los modelos descriptos en la primera ("modelo continuista") y en la segunda parte ("modelo discontinuista").

Como nuestra propuesta gira en torno de la idea que las Sagradas Escrituras ya son en sí filosofía (porque hacen su propia interpretación de las presuposiciones primordiales que la razón necesita para producir significados), quisiéramos esbozar algunos lineamientos directrices que permitan mostrar en qué sentido podemos hablar de la Biblia como una filosofía sin que esto signifique seguir haciendo filosofía en el sentido clásico del término. Esto es importante porque el proyecto de comprender las Escrituras desde su propia interpretación de las presuposiciones primordiales (ontológicas y epistemológicas) no puede traicionarse a sí mismo por un manejo inadecuado de los instrumentos conceptuales. Esperamos que estos lineamientos fundamentales quizá permitan comprender, aunque sea inicialmente, el enfoque que, según creemos, se podría hacer de la Biblia como filosofía, pero que aquí quedará como una tarea futura.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 1ª ed. argentina (Bs. As.: Fondo de Cultura Económica, 1980), 11.

## 3. LINEAMIENTOS FUNDAMENTALES PARA LEER LA BIBLIA COMO “FILOSOFÍA”

El intento de leer las Sagradas Escrituras como “filosofía” significa para nosotros leerlas sin la tutela de una filosofía traída desde afuera. En primer lugar y de acuerdo con lo establecido en la primera parte<sup>12</sup>, hay que diferenciar entre el ser y las interpretaciones del ser, y partir de la base de que lo que se originó con Parménides es una interpretación del ser. Parménides no descubrió la ontología sino que hizo una interpretación determinada de los primeros principios. Por lo tanto, la atemporalidad, inmutabilidad, etc., no son por antonomasia caracteres del ser, sino significados constituidos dentro de una interpretación determinada del ser. Por tanto, la caracterización del tiempo, el cambio, la historia, como ámbitos donde el ser no se manifiesta o lo hace en un sentido analógico, todo esto puede ser visto como significados originados dentro de la interpretación atemporal del ser que se ha impuesto en la filosofía occidental. Además, esto significa que la ontología y la epistemología son ámbitos que se pueden interpretar de diversa manera y no deben ser identificados con una interpretación particular (como la de Parménides, Aristóteles, Kant, etc.). Por eso, hablar de “supuestos ontológicos y epistemológicos bíblicos”, no es transferir a las Sagradas Escrituras una problemática ajena originada en la filosofía griega.

En segundo lugar, hay que admitir, consecuentemente, que es posible otra interpretación del ser y del conocer distinta a la originada en Grecia y continuada en la época moderna. Heidegger, por ejemplo, ha propuesto una interpretación temporal del ser a partir del análisis fenomenológico del hombre como ser-ahí (Da-sein), es decir, como “ahí”<sup>13</sup> del ser o lugar donde el problema del ser surge y se manifiesta.

<sup>12</sup> Véase la primera parte, “El problema fe-razón I”, # 7, 114-115.

<sup>13</sup> Después de este primer intento hecho en *El ser y el tiempo*, Heidegger inició otro desde la perspectiva de la verdad y de la historia del ser. Aunque este intento se ha expresado en diversas obras, pareciera que se puede considerar a los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [Gesamtausgabe, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2ª edición revisada, 1994] como una obra en que el nuevo intento es expresado de una manera abarcante. Según Friedrich-Wilhelm von Herrmann, editor de la obra, “después del primer planteo, el planteo ontológico-fundamental de la cuestión del ser en *El ser y el tiempo*, los *Beiträge zur Philosophie* constituyen el primer intento comprensivo de un segundo planteo, el planteo y elaboración de la misma cuestión desde la perspectiva más originaria de la historia del ser, en el cual se pregunta por el sentido como verdad y por la esencia (Wesen), es decir, la esencia

En tercer lugar, hay que admitir la posibilidad de que también la Biblia hace una interpretación del ser, según la cual el tiempo y la historia puede ser el ámbito donde Dios se revela: la revelación y acción de Dios en la historia presupone una interpretación temporal del ser.<sup>14</sup> En las Sagradas Escrituras, la acción de Dios en la historia constituye el “ahí” donde surge el problema del sentido del ser (como no-ente que co-aparece con todos los entes) y donde se determinan las categorías ontológicas correspondientes a los diferentes ámbitos de la realidad. La Revelación bíblica es la descripción de ese aparecer.

En cuarto lugar, en la ontología bíblica la verdadera realidad es histórica y las categorías epistemológicas no plantean la necesidad de trascender el ámbito de lo temporal para encontrar la verdad atemporal, y tampoco separan a Dios de la causalidad histórica. En la Biblia los hechos histórico-salvíficos (que no deben ser caracterizados como un ámbito “particular” o “contingente”, pues éstos son significados constituidos dentro de la interpretación atemporal de los primeros principios) se transforman en categorías que

---

(Wesung) del ser (Seyn) y se piensa a ésta como el acontecer (Ereignis)”. Véase el “Nachwort des Herausgebers” (Epílogo del editor) a Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 511. Los *Beiträge* deben ser comprendidos en una relación estrecha con *Die Geschichte des Seyns* (Gesamtausgabe, Band 69, editado por Peter Trawny [V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1998], y con *Besimmung* (Gesamtausgabe, Band 66, editado por F.-W. Von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1997). Véase el Epílogo de P. Trawny a *Die Geschichte des Seyns*, 227-228. De modo que estas obras pueden ser consideradas como expresión de un nuevo paradigma de interpretación del ser en filosofía.

<sup>14</sup> Seguimos la propuesta hecha por Fernando Canale en *Toward a Criticism of Theological Reason. Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1983). Hay que tener cuidado de no inyectar en la idea de “interpretación temporal” el significado que “temporal” tiene dentro de la interpretación atemporal del ser. El significado de los términos (tiempo, temporal, temporalidad) depende de la interpretación de los primeros principios que se ha hecho en el sistema donde esos términos han sido constituidos. Dentro de la interpretación atemporal del ser, lo temporal es lo relativo, perecedero, imperfecto, sujeto al cambio. Pero la interpretación temporal del ser no asume estos significados porque los términos reciben un significado distinto a partir de otra interpretación de los primeros principios.

iluminan aspectos de la realidad en total<sup>15</sup>, pero esto aquí significa que aclaran lo que sucedió en el pasado y lo que sucederá en el futuro y por eso permiten entender el presente.

Por eso, en quinto lugar, en la “filosofía” bíblica, **la analogía funciona históricamente**, desde un hecho que sucede en la historia a otro hecho que sucede en la historia, ya sea del futuro o del pasado. Por ejemplo, Ezequiel 28 toma un hecho histórico, el Rey de Tiro, como un tipo que se aplica al pasado; comienza hablando del Rey de Tiro y de pronto lo rebasa porque dice que estuvo en el huerto de Edén y luego retrocede hasta el día de la creación de Lucifer, entonces la analogía funciona hacia atrás porque el analogado es

---

<sup>15</sup> La Biblia problematiza la realidad al mismo nivel que la filosofía griega; es decir, en el nivel de “todas las cosas” (*tá ontá*). En efecto, el sentido del conflicto histórico entre el bien y el mal consiste justamente en que “Dios tuvo a bien hacer residir en él (Cristo) toda la Plenitud y reconciliar por él y para él **todas las cosas** (*tá panta*), pacificando mediante la sangre de su cruz lo que hay en la tierra y en los cielos” (Col. 1:19, 20, *Biblia de Jerusalén*, el énfasis es nuestro). A los primeros filósofos les preocupó la unidad originaria que está detrás de la multiplicidad y diversidad de las cosas. Anaximandro, por ejemplo, pensaba que la unidad original era el *apeiron* y que la separación de las cosas individuales y el predominio de los contrarios era una injusticia que el tiempo reparaba volviendo todo a la unidad original. La filosofía griega elaboró la problemática de la unidad y la pluralidad partiendo de una interpretación atemporal del ser y del conocer. La Biblia también plantea el problema de la ruptura de una armonía original perdida, pero lo hace sobre la base de una interpretación temporal de los primeros principios. El pecado, como autonomía de Lucifer, como independencia respecto de Dios, estableció una fisura en el mundo originalmente bueno y armónico que Dios había creado. Por eso Dios, a través del tiempo, de la historia de la salvación, del conflicto con el mal, trata de reunir nuevamente las cosas, es decir, de restaurar la unidad de la totalidad. Pero como la fisura provino del orden creado, es desde allí que Dios obra la reconciliación. Dios no impone la unidad por decreto, sino que da origen a una historia, interviene en ella y desde ella opera la religación. La dimensión histórica de la problemática, que afecta a la realidad en el nivel de la totalidad, está en el mismo principio cuando Dios dice a la serpiente: “Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar” (Gén. 3:15, *Biblia de Jerusalén*). Pero esta dimensión también está al final del conflicto porque, como producto de su acción en la historia, Dios hace que el mal se destruya a sí mismo y entonces todo retorne a la unidad originaria. Dice Dios, dirigiéndose tipológicamente a Satanás por medio del Rey de Tiro: “Y yo he sacado de ti mismo el fuego que te ha devorado” (Ez. 28:18, *Biblia de Jerusalén*). El fuego no sale de Dios sino del mal mismo como fisura en el universo que Dios había creado. La eliminación de la desarmonía viene del mismo orden histórico donde se originó y por medio de la acción de Dios en este orden histórico. Por eso, a diferencia de la problematización griega de la totalidad, las Sagradas Escrituras suponen una interpretación temporal de los primeros principios de la razón que hace posible crear un nuevo significado del tiempo y, en consecuencia, hablar de un Dios que puede actuar en el tiempo.

Satanás. El Rey de Tiro nos introduce en la analogía que luego empieza a describir otro ser que habitó junto con Dios. La analogía histórica permite decir que Satanás es tan histórico como el rey de Tiro. Por ello aquí no es necesario tomar a Satanás como un ser mitológico, porque esto ya está suponiendo una interpretación atemporal del ser. Otros hechos históricos que funcionan analógico-históricamente son la Alianza o Pacto y el Santuario o Tabernáculo. Entre las diferentes alianzas de Dios con Adán, Noé, Moisés, etc., hay algo semejante y algo diferente, es decir, hay una analogía histórica que va iluminando aspectos de Dios, del hombre y de las relaciones entre ambos en el conflicto cósmico entre el bien y el mal. El Santuario o Tabernáculo<sup>16</sup> es una categoría porque en él se concentran e iluminan los aspectos fundamentales del gran conflicto entre Dios y Satanás, de la Alianza, de la vindicación histórica del carácter de Dios, del sacrificio sustitutivo del verdadero Cordero o antitipo (Cristo), y de las acciones histórico-salvíficas que Dios realizará en la historia hasta la restauración del hombre a la imagen de Dios y la destrucción definitiva del pecado. El santuario como analogía permite decir que el santuario celestial es tan real como el santuario terrenal. En otras palabras, el santuario es una realidad histórica, celestial y terrenal, que funciona analógicamente en el plano histórico y por eso adquiere una **significación múltiple** que va integrando aspectos fundamentales del pasado (como la Alianza) y apunta a otros hechos salvíficos futuros, y de esta manera la analogía se refiere a distintos aspectos de la realidad histórica significada por la Biblia. Por medio de la prefiguración tipológica, el Santuario muestra analógicamente la obra de Dios. En el cielo está el plan de Dios en términos de Santuario. Luego el Santuario funciona en la tierra, pero se proyecta analógica y tipológicamente en forma horizontal (para apuntar al sacrificio de Cristo) y vertical (para apuntar a la intercesión de Cristo en el cielo después de su muerte). Analógicamente hay un correlato del santuario en el cielo, y en la tierra se prefigura lo que sucederá en el cielo. En la Biblia la analogía muestra cómo los distintos hechos salvíficos que se van dando en la historia no pueden entenderse sin los restantes, pero también significa que Dios puede actuar hoy y mañana así como actuó en el pasado. Aquí toma toda su significación literal

<sup>16</sup> La problemática de la conexión entre el santuario y la filosofía es tratada por Fernando Canale en "Philosophical Foundation and the Biblical Sanctuary", *Andrews University Seminary Studies* 36, 2 (Autumn, 1998): 183-206.

la Segunda Venida de Cristo. Claro que aquí hay que pensar históricamente, porque la Biblia es un orden con sentido continuo, no un desorden que hay que ordenar. El que quiere ordenar lo que aparece en la Biblia, está pensando ahistóricamente de acuerdo con esquemas ya preconcebidos; por ejemplo, cuando se busca un canon dentro del canon o cuando se quiere desmitologizar. Hablar de la historicidad de algunos hechos bíblicos es aceptar la historicidad de todo lo anterior y de todo lo posterior. Se traiciona la historicidad cuando se sumergen hechos del pasado o del futuro en un “tiempo mitológico”; o también cuando se toma como central un elemento de la Biblia y se interpreta todo lo demás mitológicamente.

De modo que aquí la analogía no es un procedimiento que, previa aplicación de la “vía negativa” separadora del tiempo y la eternidad, permite alcanzar el ser inteligible y atemporal. Esto es importante a la hora de abordar bíblicamente el problema del ser de Dios. Dios ya no es el *noúmeno* que no podemos conocer ni el ser atemporal que resulta de la vía negativa y analógica. Tampoco es un ser temporal en devenir, concebido unívocamente a partir de los procesos de la realidad (Teología del Proceso, Teísmo abierto). Si el orden histórico del fenómeno es el del ser y del conocer, entonces la Biblia es filosofía, porque ella habla del orden fenoménico<sup>17</sup> y porque en ella Dios aparece en el orden fenoménico. Esto no implica desconocer que la Biblia habla de Dios como el Eterno, sino que apunta a mostrar que la Biblia no establece una diferencia cualitativa entre tiempo y eternidad<sup>18</sup>, porque una diferencia

<sup>17</sup> Hay que tener en cuenta que, como ya estamos fuera de la interpretación filosófica griega y moderna, el “orden fenoménico” no es el ámbito de lo relativo e incapaz de alcanzar la verdad inteligible, límpida y pura. No es que ahora nos quedamos sin dimensión metafísica y reducimos todo al análisis de la experiencia religiosa. La dimensión metafísica es interpretada en las Escrituras de otra manera que en la filosofía griega. Heidegger, que pensaba dentro de un modelo histórico-temporal en filosofía, insistía en que “la habitual asociación de lo histórico con lo relativo es absurda”. M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, en *Gesamtausgabe*, Band 60, 165.

<sup>18</sup> Oscar Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona: Ed. Estela, 1968), 34-36, 49 y sigs., señala que en el Nuevo Testamento no existe una distinción cualitativa entre el tiempo y la eternidad. En consecuencia, la eternidad no debe ser entendida como ausencia de tiempo. La eternidad atemporal es un concepto platónico. Aunque Cullmann no ha extendido esta concepción a todas las Sagradas Escrituras, admite la posibilidad de plantear “el problema de la relación entre el tiempo de la acción de Dios en la historia de la salvación y la eternidad de Dios... fuera del terreno de los problemas propios del Nuevo Testamento” (p. XXXI). La tarea que

tal conduce a concebir un Dios atemporal que no puede relacionarse con la historia, lo cual a su vez lleva a la necesidad de interpretar muchas expresiones bíblicas que hablan de la acción de Dios en la historia (“Yo te saqué de Egipto”, etc.) como “metafóricas”, “figurativas”, “impropias”, “antropomórficas”, etc. La Biblia no concibe la ausencia de tiempo, en todo caso afirma que Dios mide el tiempo con medidas distintas a las nuestras<sup>19</sup> o que su tiempo es muy diferente al nuestro.<sup>20</sup> Además, la Biblia no define la eternidad de Dios ni su trascendencia respecto del mundo por medio de la atemporalidad del ser (vía negativa).<sup>21</sup> Para entender esto sin escandalizarse por lo extraño que

---

Cullmann sugiere aquí, la de replantear la cuestión de la Revelación bíblica sobre la base de la presuposición de la temporalidad, obligaría, según nuestro parecer, a reformular previamente el problema fe-razón sobre las bases que proponemos.

<sup>19</sup> “Porque mil años a tus ojos son como el ayer, que ya pasó, como una vigilia de la noche” (Sal. 90:4, *Biblia de Jerusalén*).

<sup>20</sup> “¿Son tus días como los de un mortal?, ¿tus años como los días de un hombre?” (Job 10:5, *Biblia de Jerusalén*).

<sup>21</sup> Heidegger sostiene que la relación de Dios con la temporalidad humana “ya no fue comprendida originariamente en la Edad Media, como consecuencia de la entrada de la filosofía platónica y aristotélica en el cristianismo, y nuestra especulación actual, que habla sobre Dios, aumenta más todavía el caos”. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 104. Pero el camino de solución que Heidegger ofrece no nos parece adecuado. Apoyándose en algunos textos paulinos de las cartas a los Tesalonicenses y a los Gálatas, Heidegger hace una descripción fenomenológica de la experiencia religiosa cristiana primitiva para mostrar que en ella se muestra la temporalidad originaria, propia de la existencia humana. Además, Heidegger muestra que el sentido de la temporalidad de la experiencia cristiana de los Tesalonicenses y los Gálatas se determina a partir de la relación fundamental con Dios, de tal forma que a la eternidad sólo la entiende quien vive la temporalidad originaria de la experiencia cristiana. Sólo desde aquí –afirma Heidegger– puede ser determinado el sentido del ser de Dios (ibid., 117). El problema es que con esto Heidegger toma a las Sagradas Escrituras como una descripción del fenómeno humano, a partir del cual propone determinar el ser de Dios, quien queda nuevamente fuera del plano del fenómeno. Heidegger no llega a definir el ser de Dios a partir del aparecer (fenómeno) de Dios en la historia porque no encuentra en las Sagradas Escrituras fenómeno divino alguno para analizar. Además, Heidegger determina la temporalidad a partir de la fenomenología de la experiencia humana, no a partir de la aparición de Dios en la historia, tal como es revelada en las Escrituras, que es lo que pensamos que un nuevo planteo teológico bíblico debiera hacer. Esta decisión de Heidegger es lo que mantuvo siempre en la sombra su postura en cuanto a Dios, lo cual, a su vez determinó otras actitudes ambiguas, como por ejemplo la que mantuvo frente a la crítica histórica de la Biblia, a la que critica por sus presuposiciones pero sin rechazar sus resultados (ibid., 77-78, 81). De todos modos, Heidegger creía que su planteo estaba poniendo las bases “para la destrucción de la teología cristiana y de la filosofía occidental” (ibid., 135).

pueda sonar, hay que tener en cuenta qué implicaciones tiene diferenciar entre el ser y las distintas interpretaciones del ser y admitir que la Biblia maneja su propia interpretación del ser. En la Biblia las categorías del ser (*ontos*) no son conceptos elaborados por la razón filosófica que luego se utilizan para definir el ser de Dios (*theos*) y, a partir de esto, aplicar al texto bíblico la abstracción, crítica histórica o desmitologización (*logos*), sino que en ella Dios actúa en la historia y así revela el sentido del ser en general como historia del gran conflicto entre el bien y el mal; ese sentido del ser en general es el que Dios pone en el lenguaje en las Sagradas Escrituras. En la Biblia, Dios (*Theos*) pone el ser (*ontos*) en el lenguaje (*logos*) como revelación. En las Sagradas Escrituras el orden en que circula el significado no es *onto*→*teo*→*lógico* – como el modelo continuista y el discontinuista que hemos descrito anteriormente – sino *teo*→*onto*→*lógico*.<sup>22</sup>

Raúl A. Kerbs  
Universidad Adventista del Plata  
Dirección: J. V. González 278  
3103 Libertador San Martín, Entre Ríos  
ARGENTINA  
E-mail: kerbsra@uapar.edu

---

<sup>22</sup> Esta idea ha sido propuesta y desarrollada por Fernando Canale en el capítulo III de *Toward a Criticism of Theological Reason*.