

Humberto Giannini

HISTORIA Y APOLOGETICA

(En torno a las jornadas romanas de filosofía)

UN ARTÍCULO de Rudolf Bultmann, publicado en 1941, provocó una verdadera conmoción en el pensamiento teológico europeo<sup>1</sup>. Mucho se ha hablado y escrito en estos últimos años sobre el 'programa' de *Entmythologisierung* (*démythologisation*)<sup>2</sup> explícitamente propuesto en esa oportunidad por el teólogo alemán y las interrogantes que el tema ha venido suscitando difícilmente podría afirmarse que permanezcan dentro del ámbito de una exclusiva problemática religiosa. Debe tenerse presente, a este respecto, que Bultmann emprende una interpretación existencial del *Nuevo Testamento* pero que en esto se reconoce deudor de la ontología fenomenológica elaborada por Martín Heidegger en *Ser y Tiempo*.

<sup>1</sup>*Neues Testament und Mythologie*, Bultmann, 1941.

<sup>2</sup>Para citar algunos trabajos Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, en *Schweizerische Theologische Umschau*, 1953 y *Wahrheit und Unheil*, en *Kerigma e Mythos*, 1954 - F. Schumann, *Die Entmythologisierung des Christusgeschehens*, en *Kerigma*, und *Mythos*, Hamburgo, 1951. R. Malé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, 1956. A. A. Esteban Romero, *La controversia en torno a la teología kerigmática*, xv Semana española de teología, Madrid, 1956. A. Caracciolo, *Il problema della demitizzazione nel dialogo Bultmann-Jaspers*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1957. Il problema della demitizzazione, *Archivio de filosofia*, 1960; trabajos de: E. Castelli, R. Bultmann, K. Kerényi, J. Danielou, P. Ricoeur, H. G. Gadamer, H. W. Bartsch, H. Fahrenbach, W. Anz, H. Lotz, L. Schuwer, H. Bouillard, R. Marlé, F. Theunis, V. Fagone, R. Lazzarini. A. Caracciolo, H. Birault, R. Panikkar, F. Bianco.

El mismo Heidegger no ha sido indiferente a la polémica y en cierta manera se ha pronunciado en *Identität und Differenz*, a juzgar por lo que señala L. Schuwer (*Archivio*, 1960) en su luminosa interpretación de esta obra: "Heidegger no sólo prefiere no hablar de Dios, sino que se pregunta si es posible hablar de Él, en el caso de quererlo hacer. La metafísica representativa se ha adueñado de todos los términos filosóficos, transformándolos en función de la onto-teológica atea. Las palabras trascendencia, immanencia, mundo sensible, mundo inteligible, materia y espíritu, sujeto y objeto, ser y pensar, presuponen ya la metafísica del olvido de la diferencia ontológica. Estamos demasiado saturados de verbalismo metafísico. Únicamente en el profundo silencio la palabra de Dios recobrará una renovada autoridad. Heidegger nos traza un pensar a-teo 'que renuncie al Dios de la filosofía representativa, pero que será tal vez por esto más próximo al Dios divino y más disponible ante Él...' (subrayamos nosotros).

Para algunos, con Bultmann se reabre el viejo problema de la *concordantia rationis et fidei*. Esto deja de ser exacto en la medida en que el pensamiento existencialista contemporáneo y, en particular, el *Daseinsanalyse* del que se sirve Bultmann como criterio hermenéutico, ha elidido al menos uno de los términos de la alternativa —el término '*ratio*'— (por su 'evidencia' 'definitoria' la antropología tradicional se había saltado el fenómeno 'mundo' y con ello la estructura existencial de la Cura)<sup>3</sup>; exacto, si con este término entendemos cierta modalidad de objetivación. En efecto, el hombre calculando, mostrando y demostrando puede *disponer* de los entes, amaestrarlos, manejarlos. En este sentido habla Bultmann de objetivación, a veces de mundanización. Puede decirse entonces: si todo lo que está 'a la mano', disponible y transparente se tiene por racional, lo Sagrado en ese caso es totalmente ajeno y trascendente a esta racionalidad. Sólo en estos últimos términos es legítimo hablar de una persistencia de la alternativa tradicional.

Para otros, con Bultmann se reagita el problema de la doble verdad —en este caso: la verdad 'objetiva' y la verdad existencial—, problema que Galileo, en poquísimas palabras, reprodujo en su brillante salida ante el tribunal inquisitorio: una cosa es escrutar '*comment va le ciel*', otra la meditación sobre '*comme on va au ciel*'<sup>4</sup>. A este respecto, el teólogo de Marburgo es explícito: "Hay que preguntarse todavía si la interpretación existencial y la contemplación objetivante de la historia estén en contraste entre sí y si la realidad aprehendida por la primera contradice la realidad verificada por la segunda, autorizando así la distinción de dos ámbitos de la realidad y, con ello, de una doble verdad. Esta sería obviamente una deducción del todo falsa, puesto que existe una sola realidad y una sola proposición puede ser verdadera respecto a un único fenómeno. Es posible, no obstante, que esa única realidad sea vista bajo dos aspectos, correspondientes a la doble posibilidad del hombre de existir de manera auténtica e inauténtica. En la existencia inauténtica el hombre se comprende a partir de lo que puede *disponer*; en la existencia auténtica, en cambio, se comprende a partir del futuro<sup>5</sup>.

<sup>3</sup>Esta inadvertencia se motiva no ya ontológicamente, sino 'metafísicamente' con la ingenua doctrina que dice que el hombre es en primer lugar una cosa espiritual inmersa 'en' un espacio' (*Ser y tiempo*, II, 12). Y en otro lugar: "La antropología greco-cristiana parte de la definición del hombre como  $\zeta\eta\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ , en el sentido de *animal rationale*, ser viviente racional. El modo de ser del  $\zeta\eta\omicron\nu$  se le entiende en el sentido de simple-presen-

cia, de acaecimiento. El  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , como un agregado ennoblecedor, cuyo modo de ser no es menos oscuro del ente que resulta de ello" (M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Cap. I, 10).

<sup>4</sup>La respuesta de Galileo la cita E. Castelli en *La Théologie de l'Histoire et l'Herméneutique*, *Archivio di Filosofia*, 1962.

<sup>5</sup>R. Bultmann, *Intorno al problema della demitizzazione*, Arch. 1961.

Bien podría pensarse que este argumento bultmanniano (una sola es la realidad, etc.), y a propósito de lo mismo, no es nuevo en la historia de la filosofía. Entre los modernos lo emplean, aunque con signo contrario, Bruno, Espinoza, Lessing y lo retoma hasta cierto punto Hegel: existe una verdad popular (religión)<sup>6</sup> y otra filosófica (racional) que no se contraponen a la primera. Por el contrario: que puede y debe disolverla en su seno. La incommunicabilidad de la vía de salvación con la vía teórica insinuada por Galileo está entre estos representantes del pensamiento moderno 'superada' por lo que B. Jasinski llama 'una teoría de la verdad bigradual'.

En el caso de la tesis de R. Bultmann hay que tener cuidado: 'Los dos aspectos de la misma realidad' no son aspectos objetivos, modos de darse diferentes de un mismo objeto para un contemplador puro. "En la existencia inauténtica el hombre se comprende a partir de lo que está a su disposición; en la existencia auténtica, a partir del futuro". Los dos aspectos de la misma realidad son la autenticidad y la inautenticidad de ese ente diverso de todos los otros entes que "se comprende siempre a partir de su existencia, de la posibilidad que le es propia de ser o no sí-mismo"<sup>7</sup>. Excluyéndose mutuamente los dos aspectos pertenecen, sin embargo, a una misma realidad; pero una cosa es comprender y aceptar lo que dice la ciencia respecto a la objetividad y otra muy distinta comprenderse y aceptarse a partir de esa objetividad descrita y explicada por la ciencia.

El Centurión de que nos habla San Mateo, por ejemplo, podía esperar de la ciencia de su tiempo, la salud de su hijo, así como la fue a buscar y la obtuvo de Cristo. Mas aquí está el punto crucial del aserto de Bultmann: ambas actitudes representan modalidades en que el hombre se relaciona a sí mismo. Que Cristo haya sanado al mozo del Centurión ni se le puede demostrar ni ningún testimonio es suficiente para tener este hecho por histórico, por objetivamente histórico<sup>8</sup>. Pretender, por lo demás, garantizar la facticidad

<sup>6</sup>"Interesantes las observaciones lessinghianas sobre la relación entre fe y razón y sobre todo, la diferencia entre 'espíritu' y 'letra' del texto sagrado, observaciones que volverá a desarrollar en los *Axiomata* de 1778. Además, para aclarar su propia posición, Lessing agrega en apéndice los primeros 53 párrafos de la *Erziehung des Menschengeschlechts*, en la cual se afirma la necesidad de considerar la revelación y, sobre todo, sus variadas formas históricas, desde un punto de vista 'pedagógico' como un proceso con el cual Dios

anticipa y facilita al género humano la conquista de verdades de por sí racionales a las que éste sólo habría podido llegar más tarde y con gran dificultad", Valerio Verra, *F. H. Jacobi*. Turín, 1963.

<sup>7</sup>M. Heidegger, *op. cit.*, Cap. I, 4.

<sup>8</sup>La tesis es aún más fuerte: "Todo encuentro existensivo ocurre, como sabemos, en una situación concreta y se puede comprender por tanto como tal situación sea reconducida por quien fue encontrado por la acción divina, a Dios mismo: esto es perfectamente legítimo, a condi-

de la intervención divina, como algo sucedido en un lugar y en un tiempo determinados, significa perderse en una metafísica del hombre propia de la filosofía griega, interpretación a la cual el cristianismo primitivo opuso su interpretación existencial, esto es, la que ve en el hombre una 'historicidad' individual responsable. La narración de un hecho semejante al que hemos recordado sólo nos dice cómo entendía ese ser agobiado su existencia; y si se eligió a partir del saber disponible de su época o a partir de su más alta posibilidad: *Coram a deo*.

El profesor F. Bianco en la exposición leída<sup>9</sup> en el Congreso sobre "Tiempo e Intencionalidad" realizado en Roma (1960), fue presentando con notable agudeza los más íntimos resortes que ligan el problema de la demitización con la ontología del Heidegger de Ser y Tiempo.

Los investigadores invitados a Roma en 1961 —entre ellos el mismo Bultmann— a exponer sus respectivos puntos de vista sobre el tema específico de la demitización han dejado en el *Archivio di Filosofia* un documento de excepcional valor de unidad temática, de profundidad y de variedad de apreciaciones<sup>10</sup>.

A este debate teológico-filosófico siguió el del año 1962, centrado esta vez en un problema complementario, que intentaremos esquematizar de la siguiente manera: el mito narra un drama, drama metahistórico —*in illo tempore*— o protohistórico del que la historia del mundo y del hombre serían una prolongación, una etapa, una promesa. El mito habla, pues, de la historia. En el proceso de demitización es la historia la que habla del mito, extrañándolo de sí, para asimilarlo. Se demitiza cuando el contenido mítico —el misterio narrado—, se puede resolver o en una determinación de sus condiciones objetivas (*Historie*) o en una comprensión del significado existencial de lo que el mito refiere<sup>11</sup> (*Geschichte*). Así, el procedimiento hermenéutico —el *organon* demitizante— por el simple hecho de tocar su objeto o ya lo ha reducido al

ción de que tal origen divino no se confunde con una noción de causalidad, derivada del pensamiento objetivamente. Solo en este caso tiene razón de ser la afirmación de la intervención prodigiosa de Dios, pero en ningún caso del milagro", Bultmann, *En torno al problema de la Demitización*, pág. 32.

"Franco Bianco, *Intorno ai rapporti tra l'ontologia fenomenologica ed il problema della demitizzazione*, *Archivio di fi-*

*losofia*. Cedam, Padova, 1960.

<sup>10</sup>*Archivio di filosofia*, Cedam, Padova, 1961. Título y autores ya citados en nota 2.

<sup>11</sup>"¿Cuál es esta comprensión de la existencia propia del mito? La de concebir al hombre en un mundo lleno de misterios y de enigmas, frente a un destino igualmente oscuro y desconocido", Bultmann, *op. cit.* Arch., 1961.

problema de las condiciones, problema ilegítimo si las condiciones son siempre acaecimientos sin significación propia (condicionadas a su vez), o al problema de la significación, problema exasperante si, como lo ha sugerido Enrico Castelli a propósito del platonismo<sup>12</sup>, no fuera el mundo la técnica del recuerdo de lo inteligible (o el señuelo), es decir, si *eidolon* y *eidós*, o hecho y significado pudieran separarse radicalmente.

Pero la sociedad contemporánea ha realizado ya y sin saberlo su propia obra de demitización: iconoclastia del mito (del misterio), por indiferencia; incompatibilidad creciente entre 'el problema' de vivir y el misterio de la existencia. El mundo de la técnica —la promesa de la ciencia— no se constituyó en una técnica del recuerdo sino, como lo expresaran en sus obras los pintores-teólogos flamencos y alemanes de los siglos xv y xvi, en "un llamado *ab imis*"<sup>13</sup>.

El tema del segundo Congreso —Demitización e Imagen<sup>14</sup>—, fue, pues, en cierto sentido, una respuesta a la cuestión planteada por Bultmann y, en otro, la dilucidación de una nueva interrogante: "Porque a la amenaza de una catástrofe por la innegable situación escatológica que la historia presenta hoy, es la pregunta por la posibilidad de hacerse oír la que se repropone de modo dramático en la búsqueda de nuevas formas apologéticas"<sup>15</sup>. Esta, la interrogante a la cual nos referíamos: cómo vencer la indiferencia, cómo convencer de que 'el problema de vivir' es acaso un aspecto del misterio, cómo reconquistar el mito (el sentido del misterio).

La reducción del mito a problema —a problema hermenéutico— ha implicado cada vez un profundo extrañamiento del pasado. Se comprende el pasado en la medida en que se lo 'supera' y, hasta cierto grado, en la medida en que se lo desmiente. ¿Comprender significa necesariamente desmentir, extrañar? ¿O acaso existe una fiable comprensión que se juega toda en un signo inanalizable, en un gesto, en una palabra? De hesitaciones afines nació el

<sup>12</sup>E. Castelli, *De lo demoníaco en el Arte*, p. 9, Ed. de la Universidad de Chile, 1964.

<sup>13</sup>El llamado "*ab imis*" del *Jardín de las delicias* y del *Carro de Heno* de J. Bosch y su consecuencia: *El triunfo de la muerte* de Bruegel. A este respecto hay un finísimo estudio sobre símbolo y alegoría en *Lo demoníaco en el Arte*, de Castelli. Es probabilísimo que el autor tuviera muy presente la tesis de Bultmann, aun-

que allí no se habla de ella.

<sup>14</sup>*Demitizzazione e Immagine*, *Archivio di Filosofia*, Cedam, Padua, 1962. Trabajos de E. Castelli, P. Ricoeur, G. Fessard, H. Ott, G. Argan, G. Dorflès; R. Klein, U. Fco. E. Battisti, K. Kerényi, E. Benz, H. W. Bartsch, S. Breton, J. Lotz, R. Panikkar, V. Mathieu, V. Fagone, R. Lazzarini.

<sup>15</sup>E. Castelli, *Introducción*, Coloquio, 1962. Arch. fil.

tercer Congreso de Roma cuyos trabajos y discusiones fueron publicados en el "Archivio di Filosofia", bajo el título de "Hermenéutica y Tradición"<sup>16</sup>.

A estos Congresos siguió un cuarto coloquio sobre "Técnica, Escatología y casuística", realizado durante la primera quincena de enero del presente año<sup>17</sup>. "Los trabajos de este coloquio se han dirigido hacia nuevos aspectos de la demitización (refiriéndolo a la semana de estudios sobre Tradición y Hermenéutica), hacia un análisis fenomenológico y teológico de la técnica misma. Se ha propuesto continuar el examen de la problemática relativa a mito y técnica y mito e historia en un quinto Congreso que se realizará nuevamente en Roma el próximo año, sobre "Demitización y moral"<sup>18</sup>.

He aquí un reporte general. En lo que sigue nos referiremos a algunos temas específicos tratados a través de las tres primeras sesiones de estudios.

"Con el término demitización quiero designar —dice Bultmann en la tesis con que inició los debates del año 1961—, un procedimiento hermenéutico que interroga textos y expresiones mitológicas en función de su contenido de verdad"<sup>19</sup>.

Cuestión previa parecía, pues, entenderse acerca del significado y alcance del término 'mito'. A este propósito, el ilustre helenista Karl Kerényi señala que, debido a lo que él llama "una de las más notables variaciones de significado que se conozca en la lengua griega. . . y la más catastrófica"<sup>20</sup>; *mithos*, que en la epopeya homérica significa 'hecho traducido en palabras' y después de Homero, 'el darse a conocer-divino del evento', en el lenguaje de Xenófanes pasa a ser 'narración mentirosa acerca de los dioses'. Platón y Aristóteles emplearon el término *theologia* como discurso o doctrina acerca de dios<sup>21</sup>, justamente para apartar ese discurso de la mitología, es decir, del arte del *mythopoios* que "narra a propósito de ciertas figuras divinas cosas siempre

<sup>16</sup>*Ermeneutica e Tradizione, Arch. fil.*, 1963. Trabajos de: E. Castelli, Ricoeur, Waehlsens, Boehm, Gouhier, Ott, Kerényi, Mancini, De Lubac, Grant, Fessard, Marlé Bartsch, Daniélou, Theunis, Lotz, Ulrich, Lazzarini, Panikkar, Breton, Pagonne, Klein, Dorflès.

<sup>17</sup>*Archivio di Filosofia*, Padua, 1964, por aparecer. Trabajos de: Castelli, Ricoeur, Lacan, Vergote, De Waehlsens, Carcano, Marlé, Benz, Gandillac, Kerényi, Hollak, Panikkar, Mancini, Loewith, Ott, Beinfel, Daniélou, Dorflès, Klein.

<sup>18</sup>E. Castelli. Informe.

<sup>19</sup>Bultmann, *Arch.*, 1961, p. 19.

<sup>20</sup>K. Kerényi, *Theos e Mythos, Arch.*, 1961, debates, p. 282.

<sup>21</sup>Aristóteles: *Met.* vi, 1, 6-xi, 7, 7-1, 2, 20. En Platón, el término aparece por primera vez en boca de Adimanto (*República* 379, a). En nuestra traducción española [bilingüe] de José Manuel Pabón (Clásicos Políticos, Madrid, 1949), el término *theologias* se traduce "por líneas generales acerca de los dioses". El peso de cambio lingüístico está, según Kerényi, en que con este nuevo término, de fácil acuñación para el griego, se intenta expresar un *discurso verdadero* acerca de los dioses.

nuevas sin cuidar si la nueva narración contradice o no las precedentes"<sup>22</sup>; arte calificado por Aristóteles de antropomórfico y zoomórfico<sup>23</sup> y contrapuesto, por una parte, a las teogonías antiguas y, por otra, al discurso verdadero acerca de los seres divinos. Es prudente, dice Kerenyi, hacer una distinción entre mito en su sentido original y mitología, en esa variación de significado a que hemos aludido. Así, en Platón y Aristóteles habría una intención abiertamente demitologizante. Ahora bien, la respuesta de Kerenyi a las cuestiones ¿es posible hablar de una demitización en la religión griega? y ¿es posible una demitización en la religión cristiana? es, en ambos casos, negativa: *theos*, en efecto, es *mythos* en el auténtico y originario sentido de esta última palabra: con el predicado *theos* —el evento divino— empieza el mito, es decir, la verdad de este hecho. "La expresión, el predicado *theos* es de suyo *mythos*; si no lo fuera, permanecería para el griego en el dominio del *arrheton*, de lo inefable. Y en la esfera del mito permanece incluso el filósofo griego cuando de imprevisibles sucesos reduce el significado de *theos* a un estable objeto de su reflexión". Esto en cuanto a la religión griega. Negativa es también la respuesta por lo que concierne al cristianismo: "Este no puede sin renunciar a sí mismo conceder que la historia no haya sucedido en la carne —*verbum caro factum est*— y haya sido un *mythos*, "ni siquiera cuando entendemos mito en su sentido más genuino, esto es, como la palabra verdadera que expresa lo que es siempre y que sólo acaece espiritualmente; "tanto menos cuando se trata de mitología, o sea, de la explicación variable de un *mythos*<sup>24</sup>. Este, el análisis histórico-fenomenológico de Kerenyi respecto a los términos *theos* y *mythos*.

Rudolf Bultmann se queda con un concepto de mito más genérico, menos histórico. En general, frente y junto a otras formas de comprensión, el mito representa para este pensador una narración etiológica, es decir, objetivante<sup>25</sup>. El mito habla de prodigios en el mundo, en el cuerpo, ante los ojos de los testimonios. Para convencer, así como la ciencia, debe demostrar. La contraposición irreductible entre ciencia —determinación de relaciones causales entre objetos— y existencia representa el firme criterio por el cual Bultmann rechaza ciertas narraciones neotestamentarias como míticas.

La relación del Prof. Ricoeur<sup>26</sup> está elaborada, en cambio, sobre la base de una sugerente y fructífera distinción entre símbolo —más exactamente: símbolo

<sup>22</sup>*Op. cit.*, p. 35.

<sup>23</sup>*Arit. Met.* III, 2, 17. Latheologia representa tanto en el término como en el objeto el producto de un decidido proceso de demitologización emprendido en Grecia. Kerenyi, *op. cit.*, p. 36.

<sup>24</sup>Kerenyi, *op. cit.*, p. 39.

<sup>25</sup>Como afirma Franz Theunis (*Prolegómenos de la demythisation*, Arch., 1961, p. 169), la concepción de mito en Bultmann es radicalmente crítica.

<sup>26</sup>Paul Ricoeur, *Herméutic des symboles et reflexion Philosophique*, Arch., 1961, p. 51.

primario— y mito. Cuando la vía de acceso al ente pre-dado por la intención es únicamente un símbolo y no, como sucede en otros casos y antes que nada, un signo arbitrario del lenguaje, hablamos entonces de 'símbolo primario'. De otra manera: cuando la intención significante apunta a un ser oculto para el lenguaje literal. Muy lejos, entonces, de ser una figura literaria, un *tropos*. Aquí se nos presenta un hecho sumamente paradójico: por una parte, si el símbolo primario y sólo este es *Erfüllung* —implesión, *remplissement*— de una intención significante determinada, entonces, respecto al objeto intencional ese símbolo es su *etimon* y, en tal sentido, no podríamos hablar con propiedad de símbolo. Pero tratemos de acercarnos más al pensamiento de Ricoeur: un objeto, digámoslo así simplemente, puede 'poseer' dos denominaciones: una actualmente arbitraria y habitual y otra, que nace en el acto de aprehender cierta vinculación ontológica evocada por la palabra. A la palabra que posee esta capacidad evocadora la llamamos corrientemente 'símbolo'.

Esta descripción encelda una dificultad esencial: en efecto, en el primer caso —cuando se trata de lenguaje literal— el objeto 'no posee' un nombre en el mismo sentido en que posee un color y un peso determinados. La facultad posesiva (intencionalmente posesiva) pertenece al hombre, que puede hacerse presente el objeto con univocidad y precisión: esto, aquello.

Por el contrario, en el caso del símbolo primario, el ente no está allí disponible, a la espera del nombre. Es una existencia que no se revela sino a través del símbolo, una existencia que posee toda la inagotabilidad, pero también la inasibilidad del símbolo. Puede el hombre ser dueño de la palabra y dominar con la técnica de la palabra, pero a condición de que lo nombrado por la palabra, permanezca a cierta distancia de ésta, es decir, en la medida en que el ente o el fenómeno, al ser nombrados, ya se encuentran 'a la mano' disponibles. Pero, es esta misma palabra destinada al servicio referencial inmediato la que, de repente, trueca de dueño y por ella el hombre recibe ahora algo de nuevo, estremecedor e indescriptible: la experiencia de lo Sagrado.

Los grandes mitos culturales representan para Ricoeur la variada y contingente articulación local de los símbolos primarios, la expresión de su dinamismo y reserva de sentido<sup>27</sup>. No obstante, son el inicio de una racionalización

<sup>27</sup>Así como con el acontecimiento lingüístico —la parole— estaría subordinada a la estructura —lengua— (Saussure, Troubetzkoy), y la expresión social a su estructura (Levi-Strauss) y, en general, así como la diacronía (el aspecto-histórico) estaría subordinado a la sincronía (el sistema), algo semejante parece ocurrir entre mito

y símbolo: "la compréhension des structures n'est pas extérieure à une compréhension qui aurait pour tâche de penser à partir des symboles; elle est aujourd'hui l'intermédiaire nécessaire entre la naïveté symbolique et l'intelligence hermétique", Ricoeur, *Symbolique et Temporalité*. Arch., 1963.



del símbolo 'début qui limite la puissance de signification du fond symbolique'"<sup>28</sup>. Debemos subrayar aquí que para el autor la traducción mítica del símbolo constituye siempre una pérdida: Une tradition s'épuise en mythologisant le symbole; elle se renouvelle par le moyen de l'interprétation, qui remonte la pente du temps épuisé au temps caché, c'est à dire en faisant appel de la mythologie au symbole et à sa réserve de sens"<sup>29</sup>.

Hay, a nuestro entender, un acuerdo muy íntimo entre el pensamiento religioso de Bultmann y el filosófico de Ricoeur. Veamos aún algo más de este último autor: "le symbole donne à penser". Este aserto es central y en él nos detuvimos cuando hablábamos de la experiencia de lo Sagrado y citamos el pasaje donde se afirma que el mito debe reascender al símbolo a fin de reconquistar un tiempo oculto. Este regreso se logra por obra de la hermenéutica. ¿Cómo se articulan estos dos momentos?

"Je ne pose pas le sens, c'est lui qui donne le sens (el símbolo); mais ce qu'il donne, c'est 'à penser'. A partir de la donation, la position"<sup>30</sup>. No es menos cierto también que a partir de la posición, la donación, si es que entendemos adecuadamente el significado que da Ricoeur a su concepto de *círculo hermenéutico*: "Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre"<sup>31</sup>. Pero justamente la posibilidad de la posición —y de la disponibilidad: disponibilidad para lo Sagrado— se vuelve dramáticamente difícil en nuestro tiempo. Para Bultmann, debido a la impropiedad del lenguaje mítico, calificación hasta cierto grado compartida por Ricoeur; para Castelli, como vimos al iniciar nuestra relación, debido al contraste innegable que existe entre el *Kerigma* y un tiempo apremiante que no permite pausa, ni menos posición para escuchar la Palabra. "Mais grâce à ce cercle de l'herméneutique —parece responder Ricoeur a esta preocupación focal de los debates— je puis encore aujourd'hui communiquer au Sacré en explicitant la pré-compréhension qui anime l'interprétation. Ainsi l'herméneutique, acquisition de la 'modernité' est un des modes par lesquels cette 'modernité' se surmonte en tant oubli du Sacré. Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme pré-critique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique"<sup>32</sup>.

El acuerdo entre Bultmann y Ricoeur se da en un ámbito preciso: la narración del drama original —el misterio de la intervención sobrenatural en la naturaleza— puede constituir un punto de partida, o una propedéutica para

<sup>28</sup>Ricoeur, *Arch.*, 1963. *Op. cit.*

<sup>29</sup>Ricoeur, *Arch.*, 1961. *Op. cit.*

<sup>30</sup>Ricoeur, *Arch.*, 1961. *Op. cit.*

<sup>31</sup>Ricoeur, *Arch.*, 1961. *Op. cit.*

<sup>32</sup>Ricoeur, *Arch.*, 1961. *Op. cit.*

que *l'être puisse encore me parler*; pero nada más que eso: un punto de partida que se disuelve en su propia eficacia.

Las divergencias, no obstante, no son menos visibles: en primer término hay una diversidad metodológica de por medio. Luego una actitud valorativa parcialmente contrapuesta por lo que concierne al mito ("Je ne suis pas à l'aise avec Bultmann, parce que je crois qu'il est parti d'un préjugé du concept du mythe comme de ce qui est inauthétique, alors que je crois que le problème est l'inverse: savoir comment quelque chose est dite d'un certaine façon, précisément parce que est mytique"<sup>33</sup>).

Nos debemos preguntar, pues, en qué residiría la inautenticidad del mito y en qué su contenido de realidad para buscar la raíz de ese prejuicio de que habla Ricoeur.

Existe para Bultmann un aspecto en el cual mito y ciencia vienen a coincidir: mito y ciencia representan, como ya lo hemos adelantado, dos niveles de objetivación —el mito: la objetivación de *l'au-delà en ici-bas*— ambos incompatibles con lo Sagrado. La coincidencia no es evidente a primera vista. En efecto, las ciencias —incluidas 'las ciencias humanas'— son de por sí demitizantes, es decir, queda excluida por principio de sus sistemas descriptivos y explicativos toda fuerza extra-mundana, como operante en la producción de los fenómenos. El mito, por el contrario, "pretende hablar de una realidad que se encuentra más allá de la realidad observable y objetivable. Pretende hablar de una realidad de importancia fundamental para el hombre, ya que representa para él la posibilidad de salvación o perdición, de gracia o de ira divina, exigiendo obediencia y respeto ante la divinidad"<sup>34</sup>.

Y, no obstante, esta pretensión termina concibiendo esos poderes *ad analogiam entis mundani*. El mito quiere vivir como historia (*Historie*), señalando, por ejemplo, dónde y cuándo dios suspendió o invalidó determinadas leyes físicas o biológicas; pretende afianzar a la divinidad y la acción divina, justamente en el ámbito de la objetividad, allí donde la ciencia ha ocupado posiciones, firme y compactamente<sup>35</sup>.

El abismo entre ciencia y mito, por una parte —sean cuales fueran las diferencias que separan la primera del segundo— y religiosidad auténtica, por otra, no se encuentra en las definiciones, más o menos históricas, más o menos arbitrarias: se encuentra en la manera de comprender estas 'realidades' —la realidad de que habla la ciencia, la realidad de que hablan el mito y la religión—

<sup>33</sup>Ricoeur, *Arch.*, 1961, debates, p. 310.

raleza", Franz Theunis, *op. cit.*, *Arch.*,

<sup>34</sup>Bultmann, *Op. cit.*, *Arch.*, 1961, p. 31.

1961, p. 170 (refiriéndose a la concepción

<sup>35</sup>Allí donde Dios es considerado como causa es también considerado como natu-

bultmanniana de mito).

en la manera de comprenderlas y vincularse a ellas. El abismo es el hombre: la existencia para venir a sí —comprenderse— debe estar fuera de sí decidiendo en cada situación concreta lo que *es*. Este es el abismo: o elegirse como ser para la muerte, interpretándose a partir de la caducidad del mundo, o elegirse a partir de la palabra de salvación.

Demitizar viene a ser, entonces, no discutir a la historia o a otra ciencia positiva cualquiera el derecho de establecer lo válido o lo incierto en el ámbito de la objetividad. Por el contrario, es tarea de la historia interpretar los mitos “puesto que, en buenas cuentas, el mito es también un fenómeno histórico<sup>36</sup>. Pero, yendo más allá del pensamiento puramente histórico-positivo que se pregunta por el mito, deberemos averiguar “si la intención auténtica del mito sea solamente la de hablar de la realidad mundana o si pretende hablar también del hombre y, en particular, de su existencia. Por lo que nos interesa, nosotros examinaremos el mito en cuanto a través de él se expresa una determinada comprensión de la existencia humana”<sup>37</sup>. He aquí su contenido de realidad. El sentido del mito, sentido que se renueva en la interiorización que hacemos de él, es el llamado a la más auténtica existencia.

Muchos se ha preguntado si este concepto de auto-comprensión propio de la filosofía de Heidegger no implica, en el ámbito teológico, la exclusión de la testimonianza, es decir, si el proceso que interpreta existencialmente el mito, al negar de hecho los motivos de credibilidad (el milagro, la Resurrección) no elimina lo que para el testimonio resultaba ineliminable. Afirma Bultmann que la ciencia ha vuelto inactuales los sucesos de que hablan los Evangelios. Cabe preguntarse: ¿la ciencia o su derivación práctica: la técnica? Se ha dicho en la introducción al segundo coloquio romano que la sociedad contemporánea es demitizante por indiferencia y no por haber tomado el partido de la objetividad científica (objetividad que la ciencia misma somete a continuas revisiones).

Hay, sin embargo, un sentimiento de ‘objetividad’ mucho más duradero (y tal vez por eso inobjetivable) que la objetividad definida y redefinida por las ciencias: es el sentimiento de ‘objetividad’ propio del sentido común y en el cual el milagro y lo inaudito tienen aún cabida. Es problemático que la teología cuya preocupación actual es la indiferencia de la sociedad contemporánea, pueda prescindir de este aspecto. La cuestión planteada en ‘Lo demoníaco en el Arte’<sup>38</sup> representa a este respecto una seria objeción al pensamiento de Bultmann: “¿Imprescindible la referencia a lo concreto para convencer? Tal vez. Di-

<sup>36</sup>Bultmann, *op. cit.*, Arch., 1961, p. 32.

<sup>38</sup>E. Castelli, *op. cit.*, p. 23.

<sup>37</sup>Bultmann, *op. cit.*, Arch., 1961, p. 33.

fácilmente se prescinde de la exigencia de lo concreto. El símbolo aislado resulta ineficaz, se comprende, para un arte al servicio de la religión. La referencia al episodio significa un retorno a la cotidianidad, a la vida normal, la interferencia de lo sobrenatural y de lo protonatural; un hacer vivir la interferencia a través de la forma compuesta: paisaje, figura, símbolo". Y en otro escrito: "Justamente a través de la ontología fenomenológica (ligada a la fórmula heideggeriana: la esencia del Dasein está en su existencia) la intención —la buena intención— descubre los signos de la Revelación. El signo (el aspecto indicativo del mito) del tiempo, se perdería si no fuera el problema de la fenomenología de la existencia auténtica aquél de la plenitud de los tiempos"<sup>39</sup>.

En resumen, el problema de la demitización propuesto por Bultmann entraña todo el problema de la historia.

Y es legítimo pensar que toda comprensión histórica comporte una reflexión hermenéutica. Confiesa E. Castelli que cuando releó algunos años más tarde la primera edición de su *Diario*<sup>40</sup> 'es la pérdida de consecuencia' lo que más le sorprendió: "Claramente percibo una fractura, una fractura entre el mundo de los jóvenes y el de los ancianos... La fractura ha dejado fuera aquel mundo que ayer era el mundo de los ancianos, de manera que lo ha eliminado; no hay ya diferencias sensibles de edad. Pero la no diferencia significa indiferencia: tiempos indiferenciados e indiferencia por el tiempo pasado. Un recuerdo no interesa en cuanto tal, se transforma en un elemento histórico: la historia de una costumbre y toda historia comporta una hermenéutica. Quizá por primera vez el problema de la hermenéutica se ha vuelto para un hombre de cierta edad su problema, la interpretación de él mismo, porque *el pasado próximo ha llegado a hacerse pasado remoto*"<sup>41</sup>.

Se ha señalado con insistencia durante los debates sobre demitización e historia que esa situación a la cual alude Castelli, la fractura, ha hecho necesaria y actual la preocupación hermenéutica. Y de la ambigüedad con que se nos presenta la palabra transmitida —proximidad y lejanía a la vez— Kerenyi ha hablado con precisión y eficacia: "La hermenéutica en sentido estricto nació cuando el hombre se dio cuenta de que la tradición, que era transmitida sin particulares explicaciones como algo evidente de por sí, empezó a exigir una interpretación"<sup>42</sup>. "El hombre que se dio cuenta de esto no es el hombre 'de la calle', el *man* del Heidegger de *Sein und Zeit*, sino un hombre particular: el hermenéuta..."<sup>43</sup>. "La hermenéutica puede ser ejercitada si existe un sentido de

<sup>39</sup>D. Castelli, *Presentación*, Archivio, 1960. p. 3.

<sup>40</sup>D. Castelli, *Pensieri e Giornale*, 2ª Edición, Cedam, Padua, 1963. Hay trad. de "Fragmentos" (*pensamientos y días*). *Rev.*

*de Fil.*, Stgo., Nº 1, 1962.

<sup>41</sup>*Ibidem*, p. 9.

<sup>42</sup>K. Kerenyi, *Origine e senso dell'Ermenéutica*, Archivio, 1963, p. 129.

<sup>43</sup>K. Kerenyi. *Ib.*, pág. 10.

la tradición que deba ser sacado a la luz, reforzado, acaso ampliado. Si no existiese ningún sentido no tendría sentido dedicarse a la hermenéutica". Por otra parte, "hay un periodo en la historia de toda tradición en el que la tradición misma satisface toda exigencia. Todas las acciones realizadas en armonía con ella encuentran en ella su sentido. La pregunta y la búsqueda acerca de lo que ha sido transmitido no tenía sentido entonces, puesto que era justamente tarea de la tradición la de conferir sentido"<sup>44</sup>.

En su origen el objeto de la *paradosis* es algo concreto que se entrega en cierto momento a alguien. "Y sólo en el último estadio del desarrollo lingüístico y fuera del ámbito griego se llama *paradosis* al objeto, al contenido del acto de consignar"<sup>45</sup>. Dentro, pues, de un ámbito de cultura determinado como el griego, se habla de la manera de entregar, del *cómo* debe ser confiado (didáctica) ese algo determinado a alguien, porque digno de perpetuación. El problema no recae todavía sobre el *qué* de la *paradosis*. El problema de la tradición es el problema de un tiempo que se ha hecho extraño, ambiguamente extraño, puesto que si el pasado no tuviera sentido ya, o lo tuviera plenamente, en ambos casos, una hermenéutica no tendría sentido.

Ahora bien, sostiene Castelli que el ocaso de la intimidad ha vuelto extraño el pasado —remoto, el próximo; mítico, el original— y que en este sentido la necesidad de una hermenéutica es algo significativo (sintomático). "La crisis de la pausa" acarrea el extrañamiento del pasado a partir de una comprensión cuyo horizonte es el futuro, y no el futuro de que habla Bultmann, sino el futuro entendido como el conjunto de todas las posibilidades mundanas que una técnica ofrece. De aquí que Castelli tienda a identificar la intimidad con un tiempo recuperado, es decir, con un tiempo propicio para comprender que "el significado de la evocación (el recuerdo) es inseparable de la evocación del significado (el sentimiento de la trascendencia)".

"El problema de la hermenéutica se ha vuelto para un hombre de cierta edad *su* problema". Esto significa, pues, que debido a una iconoclastia de la pausa siempre más dramática la propia identidad existencial está fracturada: para volver sobre sí, para reconocerse como el sujeto de esa dispersión de actos pasados el *Dasein* debe interpretarse, re-conocerse. Este, el problema para quien advierte el peligro, para quien teme verse constantemente original, esto es, "segado de su origen". La situación de fractura, advertida y expresada de tantas maneras en nuestro tiempo, puede traducirse y de hecho se traduce en un cuestionario sobre el cuestionarse, en un doblegar —a veces convulsivo— las preguntas sobre ellas mismas: ¿cuál es el significado del significado?, por ejemplo. Un especular con la pregunta, sin significación "Parce qu'elle implique

<sup>44</sup>K. Kerényi, *op. cit.*, p. 130.

<sup>45</sup>K. Kerényi, *op. cit.*, p. 133.

un renvoi á l'infini; c'est á dire, la recherche de la signification de la signification de la signification implique celle de la signification de la signification de la signification... et ainsi de suite. Sans signification, donc, mais significative, parce que elle denonce notre inquiétude, l'irréfrénabilité de l'interrogation, notre profonde malaise. Elle denonce quelque chose de caché, un temps caché de notre existence"<sup>46</sup>.

Una situación de opresión se revela, pues, en este interpretar e interpretar nuevamente la interpretación dada y no sólo por lo que concierne a la historia en general, sino también a cada historia individual. Pero, justamente porque lo interpretado es historia —la historia de las decisiones, de los sentimientos, de las intenciones— y no una historia natural, no una sino indefinidas interpretaciones pueden ser alineadas a raíz de un mismo hecho. Un historiador, Voltaire por ejemplo, interpreta un acontecimiento A como ligado a otro acontecimiento B. Quien hace la historia de la ilustración podrá afirmar que Voltaire interpretaba de esa manera el acontecimiento en cuestión porque en él operaban los factores culturales D y C y porque pasó de largo otros hechos que más tarde parecieron significativos, etc. Una hermenéutica de la hermenéutica a la cual siguen otras y así al infinito; una sucesión de perspectivas, de 'puntos de vista'. Y, sin embargo, cada punto de vista, cada interpretación tiende a excluir las otras, explicándolos. Lo documenta la historia del pensamiento filosófico occidental.

La religión no es esencialmente una doctrina y nada gana con vencer los otros puntos de vista. Su exigencia contempla la participación ajena: aspira a convencer. Vuelve, entonces, la pregunta de Castelli: "Imprescindible la referencia a lo concreto para convencer?". ¿Imprescindible a fin de poner término a un proceso de reenvío al infinito? Porque para salir a la luz, para escapar de la pesadilla de un reenvío al infinito hay que detenerse. ¿Por qué? Porque un proceso al infinito es sin significación. Por otra parte, una doctrina pura —el último punto de vista, el que explica a todos los demás— no convence: vence.

El acto de convencer no es un acto sin presupuestos (sin riesgo), como lo es el proceso de demostración. Este último no posee presupuestos ya porque ciertos principios son fruto de una convención (indiferencia declarada), ya porque queda siempre abierto un camino infinito hacia los fundamentos (ilusión del valor ontológico del método). Por el primer acto, en cambio, se crea un vínculo existencial inanalizable. Hay un 'convencimiento' que es donación para la cual el hombre debe prepararse: es el don de creer en el misterio que atraviesa la historia. Decidirse por el misterio constituye, pues, el término del re-

<sup>46</sup>E. Castelli, *Ermeneutica dell'Ermeneutica*, *Archivio*, 1963, p. 4.

envío mortal, el encuentro con el hecho sobrenatural que transfigura la historia natural en Historia sagrada.

En resumen, una hermenéutica del Nuevo Testamento en cierto sentido sería profanante. Profanante sí, por ejemplo, "Je continue á considérerla physique (comment va, le ciel) dans une manière absolument autre que la métaphysique en général (comment on va au ciel), c'est a dire, autre que le *kerigma*, je risque de ne pas aller au Ciel, puisque la terre me renverse par terre... Toute découverte physique (en nous séduisant avec son apport positif á la vie terrestre) prépare la fin du *kerigma* qui une théologie propestante s'efforce inutilement de sauver contre le triomphe des sciences physiques. Inutilement, car l'existentialisme sur lequel elle voudrait s'ancre, est désancré de l'intentionnalité de l'histoire du monde même de la nature"<sup>47</sup>.

Para terminar este informe, una brillante ilustración de Panikkar<sup>48</sup>, tendiente a mostrar un rasgo diferencial decisivo entre el pensamiento occidental y el indu clásico: "Nos sea concedido representar por medio de una parábola aquello que nos parece ser la condición espiritual de Occidente. Un joven se lamenta triste, desesperado: Hace 3 años que mando día a día una carta a mi prometida, y ahora... me contesta diciéndome que se casa con el cartero.

Hace tres siglos que la mentalidad occidental ha mantenido una relación con el amado, con Dios, con la Realidad, sólo a través de una correspondencia epistolar, a través de la Razón (su logos) y ahora se ha casado con el cartero, ha caído en manos de la conciencia y nada quiere saber con el ser puro y simple: la mentalidad occidental quiere volver científicas, positivas, demitizadas, incluso las cartas del prometido porque ya no comprende su lenguaje amoroso. Pues bien, la India clásica —aún viva— no se preocupa del cartero, incluso lee poco, no descifra. Su filosofía es escasa, en el sentido post-cartesiano; su sabiduría la constituyen la religión y la teología: es un oír, un escuchar la Palabra, un mirar hacia lo Oscuro y lo Profundo, no un indagar fenómenos, ni clasificar datos, ni descifrar resultados... Para nosotros la demitización es fenómeno típico de la civilización técnica".

<sup>47</sup>E. Castelli, *La théologie de la Histoire* incontro del Cristianesimo coll'Induismo, Arch. 1962, p. 6.

*mo*, Arch., 1961, p. 243.

<sup>48</sup>R. Panikkar, *La demitologizzazione nell'*