

que en tales reflexiones se vuelva con frecuencia sobre un mismo pensamiento para iluminarlo y desarrollarlo desde distintos ángulos de visión, el autor va abordando progresivamente, sobre todo en la primera y segunda parte, problemas que hoy tiene planteados la exégesis católica. Esto ya es un gran mérito del libro. Pero además cabe señalar que los puntos de vista del Prof. Casciaro resultan al lector que de una u otra forma se sienta implicado en la tarea exegética, enormemente sugerentes, invitándole a replantearse la finalidad y el modo de hacer exégesis.

GONZALO ARANDA

André FOSSION, *Lire les Ecritures. Théorie et pratique de la lecture structurale*, Bruxelles, Ed. Lumen vitae («Écritures», n. 2) 1980, 182 pp., 15 × 22.

Fossion ha querido escribir un libro de divulgación de los métodos de lectura del estructuralismo para ayudar a los lectores de la Sagrada Escritura a salir del *impasse* en el cual, según él, se pueden encontrar. Su obra tiene, a la vez, un carácter de exposición teórica —muy accesible y sencilla para un lector de cultura media— y de indicaciones pastorales, pensadas para la dirección de un grupo de estudio de la Biblia o para una catequesis de adultos. Esta dimensión pastoral no es accesoría, porque es el motivo mismo de la redacción del libro, está siempre presente y, en nuestra opinión, condiciona bastante el enfoque y la orientación de lo que se expone. Queremos decir, con esto, que Fossion escribe pensando constantemente en un lector «medio», que no es un teólogo o un sacerdote sino un hombre culto que ha tomado cierta postura crítica hacia la doctrina católica. Era pues inevitable, y de hecho está presente, cierto tono apologetico, de defensa y de demostración, que implica unas concesiones previas al racionalismo y al cientifismo para establecer una plataforma común. En este sentido, por ejemplo, no se alude al tema de inspiración de la Biblia para enjuiciar o perfilar los métodos de lectura, sino sólo como punto de referencia para valorar el método de lectura que el Autor define «de la profondeur». Pero vamos a dar, en breve, el esquema del contenido del libro. Este está dividido en tres partes: la primera, que es una introducción, estudia el problema de la lectura de un texto en la cultura contemporánea y de la lectura de la Biblia en la Iglesia; la segunda, más amplia, expone los métodos de lectura estructural, siguiendo fundamentalmente las ideas de Greimas, Barthes, Propp y Delzant; la tercera, muy breve, presenta esquemáticamente unas líneas para el desarrollo de una catequesis bíblica o para orientar la actividad de grupos de lectura.

Es evidente que el núcleo teórico está en las dos primeras partes, en las que nos vamos a detener, siendo la tercera una simple aplicación, cuyo esquematismo no permite desarrollar consideraciones de tipo teoló-

gico. El punto de arranque del libro, que por otro lado coincide con el punto de partida del estructuralismo, es la declaración de la insuficiencia de los métodos tradicionales de lectura de un texto. El método tradicional, de sentido único o de profundidad, quiere llegar a averiguar «qué quiere decir el autor», y supone por tanto una relación signo-realidad única y «vertical». Es el método de la exégesis clásica, que, según los cánones, sigue distinguiendo entre un fondo (el contenido) y una forma (expresión). Fossion no desautoriza ese método: simplemente lo deja de lado en base a una consideración cultural: «dans le régime culturel où nous entrons, la manière d'aborder le réel est tout autre; tout se joue ici non plus sur l'axe de la profondeur, mais sur l'axe de la latéralité. Chaque terme se trouve défini ici par ses multiples corrélations avec d'autres termes» (p. 21). Fossion no justifica seriamente esta opción cargada de consecuencias: la deja sentada como evidente en sí. Y esto constituye ya una pequeña falta de seriedad científica. Pero lo más grave no es la asunción del método estructural de lectura, sino la aceptación de la gnoseología subyacente. En efecto, una lectura «moderna», de tipo colateral o relacional según la terminología de R. Barthes, es decir, una lectura que quiere descubrir analogías, paralelos, interinfluencias, la colocación de un texto o de un pasaje en una «estructura», una lectura que deja de lado la reconstrucción de la historia de la redacción del texto, en una palabra: una lectura «sincrónica», todo ésto es perfectamente aceptable y puede resultar muy útil. Lo que no es aceptable es olvidar que la lectura relacional, la reconstrucción del entramado de un texto, es posible en tanto en cuanto existe una «verdad» de un texto, es decir un sentido único al cual se hace referencia. Otra cosa es que este sentido verdadero se pueda conocer con claridad o sólo parcialmente. Pero, en cualquier caso, no se pueden relacionar textos de sentido fluctuante, sino sólo textos de sentido cierto. Luego la lectura relacional o colateral, si se entiende de modo correcto, *exige* la lectura vertical, para no transformarse en un asociacionismo arbitrario. Lo que nos acerca a otro gran tema. La lectura es, según la filosofía realista, la lectura de «algo» en sí, de un *aliquid*: puesto que un signo significa una *res*. Si no, como parece que Fossion entiende y acepta en parte, el signo no significa la cosa, sino que la pone en existencia y se identifica con ella. Con lo cual la lectura relacional no es «lectura», sino verdadera obra creadora de significado. Así se puede llegar a decir (pp. 31-32) que todo texto está siempre abierto para recibir nuevos significados y que la lectura queda siempre inacabada. En cierto aspecto sí, porque siempre es posible una nueva interpretación, pero en otro aspecto no: porque toda interpretación debe ser sometida al tamiz de lo verdadero o falso según lo que el texto es. No olvidemos que lo verdadero no es adecuación del entendimiento consigo mismo, sino adecuación del entendimiento con el ser. Pues bien, Fossion se ve obligado a aceptar, en cierta medida, la función «creadora» del lector: así como toda escritura es una «lectura» (mejor sería decir una «expresión lingüística») en cuanto supone una codificación de un mensaje entresacado de la intertextualidad del acontecer (según dice J. P. Laurent, citado en pág. 32), así también toda lectura es una «escri-

tura» (cfr. pág. 34 s.) porque es la de-codificación y re-codificación de un texto en una intertextualidad distinta, que es, en este caso, la vida misma del lector. «Lire un texte, c'est en produire un autre» (p. 34). No hay nadie que no detecte la ambigüedad de esta afirmación, el peligro de escepticismo que encierra y, sobre todo, su peligrosidad cara a la exégesis bíblica. Afortunadamente Fossion cita estas ideas y teorías de Barthes y Lafon sin aprobarlas de modo explícito y, sobre todo, refiriéndolas sólo a la literatura en general. Su postura, por lo que se refiere a la Sagrada Escritura, es mucho más matizada. Así, en el cap. 2 (*Lire les Ecritures dans l'Eglise*), se hacen afirmaciones correctas, pero mezcladas con posturas o presupuestos inseguros, dudosos o equivocados. Por ejemplo, en la pág. 52, se cita una frase de Delzant que parece muy ambigua. Hay que recordar, de todos modos, el contexto. Fossion parte de una consideración interesante y muy sugerente: así como todo texto literario es una parte de un tejido contextual, así también la Sagrada Escritura tiene como contexto referencial la Tradición. Tan es así que, para acceder a una verdadera lectura de la Sagrada Escritura, es necesario pasar por la lectura que hace de ella la Tradición. Pues bien, dice Delzant: «Cada desplazamiento de la historia permite una nueva escritura (es decir un documento de la Tradición) que tiene como regla la Escritura y/o el Espíritu. Así la unicidad del libro no es la unicidad ontológica de un libro poseedor de sentido, que encierra la Verdad en sus páginas, sino más bien el momento de una génesis...». Conclusión: «Le livre est inspiré parce qu'inspirant, et chaque livre rend témoignage dans sa réalisation concrète d'une Inspiration qui poursuit son oeuvre...». En definitiva, Delzant disuelve la inspiración en sus efectos espirituales. Ya no hay un carisma personal, sino un movimiento espiritual puesto en marcha por un libro, que se considera inspirado precisamente porque despierta una respuesta religiosa coherente. Estamos, claramente, en las últimas estribaciones de la teoría de la inspiración como carisma colectivo de la *Urkirche*. ¿Hasta qué punto Fossion comparte estas ideas disolventes? Es muy probable que no del todo, porque en pág. 51, antes de citar las opiniones de Delzant, el Autor había afirmado que el Canon estaba cerrado, con lo cual parece que las sugerencias o enfoques de Delzant sólo son aceptadas para conseguir una lectura viva, espiritual, activa de la Biblia. Pero la cosa no queda clara, y permanece la duda de si hay que pensar que la Tradición sigue creando nueva Revelación, o bien, en otro sentido, de si la Tradición ofrece sólo una hermenéutica más de la Sagrada Escritura, tan válida y tan arbitraria como otra cualquiera. Asimismo, un poco más adelante (pp. 54-56), Fossion se enfrenta con valentía con el tema de fondo: se debe rechazar, como método hermenéutico insuficiente, la búsqueda de «lo que quiso decir el autor (humano)». Luego, queda claro que hay que buscar lo que Dios mismo quiso decir. Pero, precisamente en el momento de explicar cómo se puede conseguir esto, Fossion da un giro extraño a su razonamiento y concluye con una serie de preguntas que quedan sin responder su anterior conclusión parcial, que hubiera podido ser una fecunda premisa. Al Autor le parece, pues, que si se habla de un libro como «contenido» —en nuestro caso la Bi-

bliá— se relega la Palabra de Dios al pasado y se quita la posibilidad de pensar en su actualidad. Pero, quisiéramos preguntar al Autor, ¿no se elimina así el concepto de Revelación como «depósito»? ¿No queda, por lo tanto, la fidelidad como una palabra carente de sentido? ¿No se reduce el Magisterio a una simple regla indicativa para actuar? (cfr. las pp. 58-60). Fossion entiende que evita estos escollos al decir que el texto no es un contenido sino una regla, un criterio: se evitaría así, por un lado, la arbitrariedad y, por otro, la rigidez. Pero, nos parece, la solución no es más que verbal: el criterio, para ser tal, debe hacer referencia a una verdad, debe «anclarse» en algo cierto que se utiliza como término de comparación, si no, no puede ser un criterio. Luego, es cierto que la Sagrada Escritura es un criterio de vida más que un «contenido» fijo, pero es un criterio precisamente porque indica determinadas verdades eternas inspiradoras de toda actividad humana.

Tal vez precisamente porque de la Biblia le interesa más el impulso espiritual que pueda dar que su «contenido», Fossion, en la pág. 73, nota 5, sienta una afirmación que no podemos compartir. Para el Autor, el texto original (hebreo o griego) no aventaja en nada a las traducciones; y esto por tres motivos: uno histórico (la traducción del AT al griego fue aceptada pacíficamente por la Iglesia), otro filosófico (porque minusvalorar una traducción sería tener una visión pesimista de la historia) y un tercero gnoseológico (toda lectura, aún del original, es siempre una traducción). Es evidente que estamos en presencia de un sofisma, ya que el Autor utiliza ocultamente la misma distinción forma-contenido que antes había rechazado oficialmente. La forma sería indiferente con tal que el contenido permanezca. Pero ya se sabe que esta separación tan absoluta entre forma y contenido no es posible (¡eso sí que sería un *co-sismo!*), y al mismo tiempo sabemos que lo que está inspirado es el original, no las traducciones. Por otro lado la «verdad» del texto y, sobre todo, el análisis lingüístico exigen que el lector se remonte al original. Es cierto que las traducciones pueden ayudar, pero ellas no pueden indicar el contenido de un texto más que «interpretándolo» y adaptándolo. Precisamente la conciencia del valor, cierto pero limitado, de las traducciones nos confirma que existe un sentido fijo de un texto.

Dicho todo esto, queda sin comentar, sin embargo, la parte positiva del libro, que es una guía práctica para aprender y utilizar los métodos de la lingüística estructural al servicio de la exégesis bíblica. Fossion es un agradable divulgador, su explicación es siempre muy clara y didáctica; no pretende, por supuesto, hacer obra de investigación o de ensayo, pero, dentro de sus límites, el libro nos parece logrado. Superados los capítulos introductorios, de carácter más teórico, que, como se ha dicho, dejan en el aire no pocos interrogantes, el libro procede con seguridad y brillantez a través de la explicación de qué es un eje de correlaciones y de oposiciones, de cómo identificar las áreas semánticas o campos lexicales, de cómo llegar a la explicación de un texto en base al modelo binario, etc. Se trata, en cualquier caso, de métodos ampliamente extendidos en la crítica de textos literarios y en su análisis lingüístico. Su discusión metodológica, más allá de los problemas filosóficos generales que ya se han

señalado, no es tarea del teólogo sino del lingüista. No es por tanto el caso de valorar ahora cuál es efectivamente el alcance de la técnica del relato, de si las hipótesis de Greimas o Propp correspondan a la realidad y en qué medida. Sí, de todos modos, nos parece que se pueden hacer dos observaciones. La primera es que sería ingenuo pensar que los métodos lingüístico-estructurales lleven, en la exégesis bíblica, a la solución de todos los problemas: la «cuestión bíblica» no es un problema de método sino de premisas filosóficas. Los métodos estructurales se presentan como un instrumento útil para lograr una lectura detenida, detallada y «sincrónica» del texto. Pueden ser un correctivo muy provechoso de la excesiva confianza puesta en los métodos histórico-críticos. No es una ayuda despreciable. Pero, como hemos dicho, no se debe caer de nuevo en la ingenua postura de pensar que son una panacea. La segunda consideración es que algunos métodos, y en particular la técnica del relato popular, sólo podrán ser aplicados a la Biblia con la importante salvedad de que la estructura del relato no altera la verdad histórica del hecho sino que, sencillamente, la expresa según un enfoque determinado. Si se dice, p. ej. que el Bautismo de Jesús corresponde a lo que en los relatos populares se llama una «prueba cualificante» de un héroe, ésto de ninguna manera nos puede llevar a pensar que se trate de una «invención» de la comunidad o del redactor, como si se tratara de un cuento de aventuras, sino que el Evangelista o, eventualmente, la catequesis primitiva narró el hecho histórico del Bautismo con formas literarias parecidas a las de los cuentos populares sin alterar la verdad histórica del hecho. Sería una falta de hábito científico, además de un error craso, identificar el Evangelio, o uno de los Evangelios, con un relato popular sin más. Si la *Redaktionsgeschichte* ha tenido un mérito, ha sido precisamente el de hacernos caer en la cuenta del elaborado plan teológico y catequético que subyace en cada Evangelio y casi en cada relato parcial.

Para terminar, el libro de Fossion nos parece una interesante y sencilla introducción a la utilización de los métodos de lectura estructural, que debe, sin embargo, ser aceptada sólo con cierta reserva y con discernimiento crítico.

CLAUDIO BASEVI

Albert FUCHS, *Konkordanz zu Gespräch Jesu mit dem Teufel. Version A und B*, Linz (Austria), Ed., («Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt», Serie B, 7), 1983, 132 pp., 15 × 23.

Hace ahora casi 30 años que R. P. Casey y R. W. Thomson publicaron en *The Journal of Theological Studies*, New Series 6 (1955), pp. 49-65, bajo el título «A Dialogue between Christ and the Devil», un apócrifo del Nuevo Testamento. Mejor dicho, se trataba de una reedición de dos versiones griegas (A y B), ambas fragmentarias, de dicho diálogo, editadas ya anteriormente por A. Vasiliev, en *Anecdota byzantino-graeca*,